

Община коренного малочисленного народа манси  
«Тагт махум» («Люди с Сосьвы»)  
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок



## II Шесталовские чтения

Материалы Международной  
научно-практической конференции

г. Ханты-Мансийск,  
2021

УДК 82.09(571.122)(063)

ББК 83.3(2Рос=Манс)

Ш 51

При реализации проекта использованы средства гранта Губернатора Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на развитие гражданского общества, предоставленного Фондом «Центр гражданских и социальных инициатив Югры» – оператором грантов Губернатора

**Главный редактор**

О. Ю. Динисламова

**Редакционная коллегия**

О. Ю. Динисламова, С. А. Герасимова, С. С. Динисламова

Ш 51 II Шесталовские чтения. Материалы международной научно-практической конференции / под ред. О. Ю. Динисламовой. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ-72», 2021 – 204 с.

В сборнике представлены материалы международной научно-практической конференции «II Шесталовские чтения», посвященной памяти Ювана Шесталова, писателя, основоположника мансийской литературы, одного из самых ярких представителей народа манси, наследника уникального фольклорного богатства Югры. Конференция состоялась 20–24 июня 2021 года.

Статьи представляют интерес для специалистов, занимающихся проблемами изучения литературы, фольклора, языка, теории и практики перевода, материальной и духовной культуры, истории, краеведения, социальных проблем финно-угорских народов.

© Община коренного малочисленного народа манси «Тагт махум» («Люди с Сосьвы»), 2021

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок

© Коллектив авторов, 2021

© ООО «ФОРМАТ-72»

**СОДЕРЖАНИЕ**

**ТВОРЧЕСТВО ЮВАНА ШЕСТАЛОВА  
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

<i>Гаврилов В. В.</i> Реализация концепта <i>лес</i> в поэзии Ю. Шесталова .....	6
<i>Динисламова С. С.</i> «Ты Лили, ты моя душа». Тема любви в творчестве Ю. Шесталова .....	13
<i>Макарова М. Е.</i> Жизнеутверждающая философия Ювана Шесталова .....	23
<i>Минеева Л. А.</i> Практика реализации этнопедагогического потенциала творчества Ювана Шесталова .....	31
<i>Семёнов А. Н.</i> Творчество и творец в лирике Ювана Шесталова .....	41
<i>Чепкасов Е. В.</i> Литературные камлания как стихотворный жанр и шаманы-поэты в произведениях Ю. Н. Шесталова .....	53
<i>де Шамбург, Доминик Самсон Норман.</i> От упавшего с неба брата до признанного брата. Краткие пометки на полях мансийской литературы .....	66

**ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ  
ЛИТЕРАТУРНОГО НАСЛЕДИЯ. ОПЫТ.  
ПРОБЛЕМЫ. ПЕРСПЕКТИВЫ**

<i>Зайцева Т. И., Максимова О. М.</i> Национальный образ мира в малой прозе Никвлада Самсонова .....	92
<i>Сироткина Т. А.</i> Учебные пособия по литературному краеведению как способ популяризации югорской литературы .....	102

- Спицина А. С., Конева В. М.*  
Воспитательный потенциал повести  
Е. Д. Айпина «Я слушаю землю» .....107
- Сязи В. Л.* Образ воина в рассказе  
«Божье послание» Е. Д. Айпина .....111

### **ЯЗЫКИ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА**

- Герасимова С. А.* Лексико-стилистические средства  
в мансийских героических песнях .....121
- Динисламова О. Ю.* Артефактивный код культуры  
мансийской и русской фразеологии .....128
- Панченко Л. Н.* Лексико-семантическое поле  
*боль, болезнь* в мансийском языке .....137

### **ПЕРЕВОД КАК ОБЪЕКТ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

- Костина К. Г.* Особенности перевода залоговых конструкций  
глагола с русского языка на удмуртский язык (на примере  
произведения А. Сент-Экзюпери «Маленький принц») .....142
- Орлов В. Б.* Проблемы художественно-литературного  
перевода древне-мансийского фольклора  
(на примере переводов вогульского героического эпоса) .....145

### **МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ОБСКИХ УГРОВ И САМОДИЙЦЕВ**

- Гоголева Е. А., Гоголева Т. С.* Космическая гостя Турвата,  
или сохраняя сокровенное .....159

- Егорова С. Б.* Мироззрение и осмысление духовной  
культуры обских угров через обряды жертвоприношения .....168
- Новыхова Е. П.* Люльки тегинских хантов .....176

### **ИСТОРИЯ И КРАЕВЕДЕНИЕ**

- Бахтиярова Т. П.* Роль собаки в охотничьем промысле  
верхнелозьвинских манси .....185
- Михайловский В. Л.* Этнологические, мифологические  
и научные аспекты в топониме «Самотлор» .....190

### **СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА**

- Динисламова Л. И.* Потребности изучения  
предметов с этнокультурной направленностью  
в общеобразовательных учреждениях ХМАО – Югры  
(по результатам социологического исследования) .....196

## ТВОРЧЕСТВО ЮВАНА ШЕСТАЛОВА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

### Реализация концепта *лес* в поэзии Ю. Шесталова

**В. В. Гаврилов**

*Сургутский государственный педагогический университет,  
Сургут, Российская Федерация,  
victorg12@mail.ru*

*Аннотация:* в статье предпринята попытка проанализировать концепт *лес* в поэзии Ю. Шесталова. Делается вывод о том, что в языковой картине мира автора данный концепт обретает индивидуальные черты. Лес у поэта многообразен, изменчив, однако не враждебен. Напротив, лирический герой является частью леса, частью Вселенной. Задача поэта – осмыслить его красоту, то есть, образно говоря, вывести из леса Эвридику (Миснэ), подарить её людям.

*Ключевые слова:* народы Севера, манси, мифология, хронотоп, менталитет, югорский текст, культура народа, лес, концепт, символ, языковая картина мира.

Языковая картина мира поэта непосредственным образом связана с окружающим миром, формировалась под его воздействием, и – при условии, что творчество автора стало значимым и знакомым – художественный образ окружающей действительности также меняется, преломляется в рамках индивидуально-авторской языковой картины мира. Процесс этот, по нашему глубокому убеждению, является двусторонним. Мы согласны с мнением А. Н. Семёнова, который считает, что при изучении творческого наследия того или иного автора «необходимо обратиться, прежде всего, к тому, каким автор видит окружающий мир, как его воспроизводит, трансформируя его во «вторую реальность», как он создаёт свой «образ мира», свою модель его. Это выяснение вопросов о том, какова картина отдельно взятого произведения или творчества писателя в целом,

или доминирующая/второстепенная в пределах одной культурно-исторической эпохи» [7, с. 104–105].

Нельзя не согласиться также с мнением Д. В. Ларковича, который пишет, что «художественный образ конкретного географического пространства может быть актуализирован как на уровне персональной творческой системы, так и складываться из совокупных усилий целого ряда творческих индивидуальностей, приобретая тем самым характер свертхтекста» [4, с. 42].

В этой связи можно утверждать, что в сознании жителей Югры сформировался определённый образ родного края, который во многом является художественным. Не последнюю роль в формировании этого образа сыграла поэзия Ю. Шесталова, который был представителем народа манси.

Несмотря на то, что подавляющее большинство ханты и манси – православные христиане, в своей культуре они до сих пор сохраняют языческие обряды и верования: «Так, согласно мифологическим источникам, космос народов Югры состоит из трёх миров: Верхнего – места пребывания верховных богов, Среднего – мира людей и духов и Нижнего – мира мёртвых и злых духов» [3, с. 29–30].

Заметное место в жизни северных народов занимает лес (тайга), и это понятно: «Таёжная природная зона, занимающая большую часть территории округа, предопределила его флористический состав, насчитывающий более 800 видов высших растений. В основном в югорских лесах произрастают сосна, ель, кедр, пихта, лиственница, берёза, осина, ольха. В лесных массивах, поймах рек и на болотах в изобилии встречаются дикоросы: грибы, травы, ягоды, – сбором и заготовкой которых традиционно занимается местное население. В северных районах округа расположено много лишайниковых боров, которые создают благоприятные условия для оленеводства» [3, с. 25–26].

В рамках данной статьи нам представляется существенным рассмотреть реализацию концепта *лес* в творчестве поэта.

Отметим, что в мифологии различных народов лес выступает в качестве враждебной силы, противопоставляется селению. Через лес проходит путь в мир мёртвых. Так, согласно поверьям многих

северных народов, в лесу «расположен вход в нижний мир; мир мёртвых – это тундра, окаймлённая кедррами, или мыс, поросший кедровым лесом» [5, с. 49].

В. Я. Пропп сближает отправку героя в лес с обрядом инициации: «Это так называемая временная смерть. Смерть и воскресение вызывались действиями, изображавшими поглощение, пожирание мальчика чудовищным животным. Он как бы проглатывался этим животным и, пробыв некоторое время в желудке чудовища, возвращался <...> Для совершения этого обряда иногда выстраивались специальные дома или шалаши, имеющие форму животного» [6, с. 56]. В русских народных сказках, имеющих мифологические истоки, «лес всегда дремучий, тёмный, таинственный, несколько условный, не вполне правдоподобный. Лес в сказке играет роль задерживающей преграды, он непроницаем. Это сеть, улавливающая пришельцев. Лес должен был давать возможность проводить обряд посвящения тайно. Он скрывал мистику и вход в царство мёртвых» [6, с. 57–58].

Таким образом, «лес в контексте отечественной культуры выступает как источник опасности, место, где соприкасаются два мира – живых и мёртвых. С одной стороны, лес вызывает безотчётный страх, но, с другой стороны, притягивает к себе именно своей таинственностью, он способен укрыть, одарить, если человек преодолеет страх» [2, с. 31].

Для северных народов лес – это место охоты, место, где можно добыть пушнину, мясо, ягоды и грибы. То есть с лесом нужно мирно сосуществовать, он остаётся в сознании хантов и манси местом загадочным, таинственным, мистическим, а, следовательно, к лесу нужно относиться уважительно, беречь его.

В произведениях большинства национальных писателей Югры «лес и его обитатели (деревья, травы, животные, птицы) выступают <...> в ореоле антропоморфных мифологических реминисценций и являются индикатором системы ценностных ориентаций человека в мире. Для коренных народов Югры лес (тайга, бор, чаща) – это живая, естественная среда их обитания, их укрытие, их дом, поэтому потребительское отношение к лесу, его бездумное уничтожение,

истребление неизбежно приводит не только к нарушению мировой гармонии, но и к нравственной катастрофе самого человека [3, с. 43].

В поэзии Ю. Шесталова образ леса многомерен, текуч, изменчив. Многое зависит от того, в какое время года автор видит тайгу. Сам поэт говорит о себе так: «Я – певец глухариных урманов, / Я – шаман зацветающей тундры» [8, с. 200].

Мир тайги не находится в оппозиции к людям, как считает автор. Напротив, этот мир активно входит в жизнь северного народа. Летом тайга подступает к самому порогу, она дружелюбна. Рощи «распевают песни», старые сосны «шумят вместе с детворой» [8, с. 73]. И далее: «Вот тайга под жарким солнцем / Начинает зеленеть» [8, с. 103].

Однако осенью и особенно зимой тайга хмурая, неприветливая. Даже Солнце до весны прячется в тундре (см. стихотворение «Солнце»). И тогда поэт говорит о необходимости преображения сурового края, требует более активного вмешательства человека, чтобы этот край сделать более пригодным для жизни. В стихотворении «Я – человек» находим такие строки:

Реки холодные вспять поверну я,  
Чтоб гидростанция тёплым дыханьем  
Грела сибирскую землю родную,  
Чтобы в таёжной нахмуренной чаше  
Очи Сибири сияли от счастья [8, с. 86].

В тайге автор постоянно видит присутствие человека (дома, ГРЭС, железная дорога, нефтяная вышка и т. д.), но это радует автора, он радуется за прогресс: «И железная цепочка – / Новый путь Тюмень – Сургут» [8, с. 217]; «Нефтьвышка талисманом / на груди тайги горит» [8, с. 216].

Но требование бережного отношения к природе, к каждой мелочи то и дело появляется в стихах автора: «Слышь, живи, благоденствуй, / Но не ломай живую веточку – там Жилище Букашки» [8, с. 297]. И далее: «Строй города, дороги строй, / Как человек большой! / Будь рыболовом – с головой, / Охотником – с душой!» [9, с. 225]; «На кедре сидя, / Сук не подрубай!» [9, с. 227]; «Того, что Землю берегли мы плохо, / Нам не дети простят и на Луне» [9, с. 229].

Впрочем, человек не всемогущ, его силы не безграничны. Он здесь гость. Настоящий хозяин тайги не человек, а медведь: «Царь тайги сидит – Медведь чёрно-бурый!» [8, с. 106].

Тайга Ю. Шесталова особенная, личная. Оказываясь в лесу, автор ощущает себя частью этого «зелёного мира», а тайгу видит как часть мироздания.

Так, в стихотворении «Всё едино, всё одно» встречаем такие слова: «Крик синиц, как звон струны, / Запах смол и скрип сосны» [8, с. 49] – всё объединено в общую систему. Задача же поэта – постичь мир в этом единстве: от былинки, деревца – до дальних звёзд и туманностей.

Лес и небо для Ю. Шесталова часто сливаются в одно пространство:

Как по лесу тёмному  
Малая медведица  
Вперевалку по небу идёт [8, с. 138].

Лес, тайга – это легенда, место сказочное, лес не пугает того, кто принадлежит ему, кто является частью загадки: «По белому свету / в таёжном лесу, / как в сказке, еду, / как в песне, лечу!» [8, с. 143]. И далее: «Я вхожу в тайгу, / Как в сказку. / Весенняя тайга – / Сказка» [9, с. 233]. Лес не может напугать, причинить зло, поскольку это родной дом: «Я лечу! Я сын крылатый / Сказочных лесов» [8, с. 217]. И он с радостью, как полноправный хозяин, делится гостями, «умными смельчаками», нефтью, газом и древностью слов (см. стихотворение «Песня земли»). Иногда, развивая идею о сопричастности человека ко всему, что происходит в лесу, поэт называет и себя деревом, то есть неотъемлемой частью тайги: «А теперь я стал другим – / Словно кедр большой, / Что под грузом долгих зим / Постарел душой...» [9, с. 437]. Тайга для поэта живая, ведёт себя как человек, точнее, как трудолюбивая, заботливая женщина. Она устает к осени, отдыхает зимой и с новой силой возрождается весной:

Я устала, изнемогла...  
Отдохну от жизни кипучей,  
Отдохну от ноши своей –  
И восстану снова могучей,  
Стану в тысячу раз сильнее! [9, с. 447].

Это край «с молодой отцовской силой, / С материнской добротой!» [8, с. 243].

В тайге можно встретить идеал женщины – Миснэ, лесную женщину. У неё добрая душа. Для поэта это и весна, и материнская любовь, и женская ласка. Миснэ прекрасна:

Пусть мчатся сосны,  
Стройные, как Миснэ –  
Родная фея  
Северных лесов [8, с. 140].

Поэт и сам затрудняется с ответом на вопрос «Кто же для него Миснэ?»: «Кто мне она? / Мечта? / Воспоминанье / О давних встречах с девушкой земной? / А может, просто ветер и сиянье / Просторов, околдованных зимой?» [8, с. 140].

Но, возможно, это, прежде всего, поэтический идеал: «А дружить с ней – значит, жить / С песней молодою» [8, с. 136], то есть встретиться с таинственной девушкой – значит, начать сочинять, творить, прославлять жизнь. Но поэтическое вдохновение не даётся просто – нужно трудиться, пройти немало дорог, набраться жизненного опыта, узнать тайну мира, открыть что-то важное в себе, прежде чем человек обретёт вдохновение:

Только где её искать?  
Лесу много-много!  
Слышишь, сердце, хватит спать,  
Нам пора в дорогу [8, с. 136].

Лес в данном случае выступает символом всего многообразного и сложного мира, который требуется постичь. Мы можем предположить, что Миснэ – это Эвридика. Если лес (особенно зимний) окружает вход в подземное царство, как говорилось выше, то поэт, как Орфей (сам себя поэт называет шаманом, вместо кифары у него бубен), должен вернуть миру утраченную красоту, забытую истину. В одной из своих работ А. А. Асоян пишет: «...судьба Орфея мыслится как необходимость исполнить исконную миссию поэта – вывести Психею-Эвридику к свету, найти её неизречённому, сокровенному содержанию адекватное Слово» [1]. Таким образом, поэт, пройдя сквозь лес, должен преодолеть испытания, спуститься

в царство мёртвых, чтобы вывести на свет Психею, душу человечества: красоту мира, смысл жизни.

Итак, как пишет С. В. Галян, «...картина мира народов Югры исполнена витального оптимизма и обусловлена представлениями о бесконечном многообразии и органической целостности бытия, где человек живёт в гармонии с окружающим его миром, являясь его неотъемлемой частью» [8, с. 33]. В поэзии Ю. Шесталова лес многообразен, изменчив, но автор является частью этого мира, а лес, в свою очередь, – частью Вселенной. Задача поэта – осмыслить его красоту, то есть, образно говоря, вывести к людям Эвридику (Миснэ), подарить её людям, сделать их счастливыми.

### Литература

1. Асоян А. А. Орфический сюжет в стихотворном романе А. Пушкина. URL: <https://librolife.ru/g4304689> (дата обращения: 07.10.2019).
2. Гаврилов В. В. Русская фразеология в культурологическом аспекте: Монография. Сургут: РИО СурГПУ, 2013. 161 с.
3. Галян С. В. Литературное краеведение: филологический анализ регионального (югорского) текста. Тюмень: Аксиома, 2017. 168 с.
4. Ларкович Д. В. «Югорский текст» как литературная реальность: к постановке проблемы // Вестник угроведения. 2019. Т. 9. № 1. С. 40–51.
5. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. М.: Рос. Энциклопедия. Т. 2. К – Я. 719 с.
6. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб: Издательство СПбГУ, 1996. 367 с.
7. Семёнов А. Н. Художественное пространство и художественное время Филологический вестник. 2020. №1. С. 104–120.
8. Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений. СПб.; Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 1. 478 с.
9. Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений. СПб.; Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 2. 526 с.

**«Ты Лили, ты моя душа».**

**Тема любви в творчестве Ю. Шесталова**

**С. С. Динисламова**

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
dinislamovass@mail.ru*

*Аннотация:* в творчестве многих писателей тема любви играет значимую роль, она неразрывно связана с образами определённых женщин, дарящих писателям это чувство.

Мансийский писатель Юван Шесталов приходит в литературу в конце 50-х гг. XX века. В своём творчестве он осветил различные темы, связанные с традиционной культурой родного народа, малой родиной, природой севера. Творчество обусловлено событиями времени, смелой опорой на фольклор, жанровым и стилевым новаторством, автобиографизмом как особым способом обоснования религиозно-философских, нравственных и эстетических идей. Тема любви в творчестве Ю. Шесталова занимает особое место, и особенно ярко она представлена на примере жены писателя – Лилии. Имя возлюбленной поэта – Лилия созвучно с мансийским словом «Лили» – «дыхание», «душа». Для писателя это стало знаково-символическим явлением. Ю. Шесталов рано остался без матери, её образ в творчестве тесно взаимосвязан с мотивом одиночества. В юности поэт надеялся, что только встреча с возлюбленной сможет усмирить душевную боль. Если в его ранних стихотворениях звучал мотив поиска возлюбленной, то обретение любви наделило героя силой, лирика наполнилась счастьем и радостью. Поэтизируя свою героиню, Ю. Шесталов соотносит её с идеальной женщиной, она не только хранительница домашнего очага и возлюбленная, она – спасительница его «лили» – души, муза и ангел-хранитель.

*Ключевые слова:* Юван Шесталов, тема любви, образ возлюбленной, мансийская литература.

В творчестве многих писателей поднималась тема любви, но каждый раскрывал её по-своему, отталкиваясь от личных переживаний и чувств. Актуальность данной статьи подчёркивает то, что тема любви в творчестве писателя-манси Ю. Шесталова не становилась объектом изучения в литературоведении. Имеются лишь отдельные высказывания в контексте научных статей Г. Н. Ионина [2], С. С. Динисламовой [1], И. М. Куликовой [3], В. Д. Лебедева [4], Каталин Надь [5].

Юван Шесталов приходит в литературу в середине пятидесятых годов XX века. В своём творчестве он осветил различные темы, связанные с традиционной культурой родного народа, малой родиной, природой севера. Творчество обусловлено событиями времени, опорой на родной фольклор, жанровым новаторством, автобиографизмом как особым способом обоснования религиозно-философских и нравственных идей.

Особое место в произведениях Ю. Шесталова занимает тема любви и особенно ярко она представлена на примере жены писателя – Лилии. Имя возлюбленной поэта – *Лилия* – созвучно с мансийским словом *лили* – «дыхание», «душа». Для писателя это стало знаково-символическим явлением.

Ю. Шесталов рано остался без матери, её образ в творчестве тесно связан с мотивом одиночества. В юности поэт надеялся, что только встреча с возлюбленной сможет усмирить душевную боль. Если в его ранних стихотворениях звучал мотив поиска возлюбленной, то обретение любви наделило героя силой, лирика наполнилась счастьем и радостью. Поэтизируя свою героиню, Ю. Шесталов соотносит её с идеальной женщиной: она не только хранительница домашнего очага и возлюбленная, она – спасительница его *лили* – души, муза и ангел-хранитель.

Известно, что Ю. Шесталов обратился к сознательному литературному творчеству в 1955 г. в девятнадцатилетнем возрасте, идеальном для первой любви. По его стихотворениям можно проследить время, когда в сердце начинающего поэта вселилось настоящее первое чувство. Годом ранее юный Ю. Шесталов приехал на учёбу в город Ленинград из северной глубинки. Ленинград в те годы был

для коренных народов Севера кузницей кадров и культурной столицей. В Институте народов Севера, как отмечает Т. В. Смирнова, студенты-северяне не только учились, они входили в совершенно другую для них жизнь, «... без познания которой не могли выйти за пределы своей родной, но первобытной цивилизации. И, несмотря на все трудности, они достигали желаемого – оставаясь собой, приобщались к культуре всего человечества» [6, с. 45].

У Ю. Шесталова, как и у всех его земляков, поначалу было неприятие городской среды. Он пытался найти пути примирения с жизнью в городских условиях и однажды нашёл их. Он встретил девушку, которая, как ему казалось, была похожа на пушкинскую Татьяну. Его автобиографический герой в повести «Синий ветер каслания» (1963) восклицает: «Я её полюбил ещё там, среди снегов и ярких северных сияний. Я мечтал встретить такую же. И вот она вправду явилась и повела меня по твоим проспектам, мостам и паркам.

Сразу всё преобразилось. Ожили во мне строки твоего гениального певца. И мосты повисли над водами, и Медный Всадник поскакал, и Адмиралтейская игла стала казаться светлей. И бродил я, как заколдованный самым сильным в мире шаманом» [9, с. 420].

До встречи любимой девушкой в творчестве Ю. Шесталова звучал мотив поиска возлюбленной, его лирический герой был одинок и жил мечтами о ней: «Я слышу зов твой, Богиня Солнца. / Я чувствую твоё дыханье. / Оно вот-вот сквозь ночь прорвётся, / Сквозь длительное расставанье» [10, с. 100], или «Белой сказкой ты мне снишься. / Блещут звёзды, снег метёт...» [10, с. 102]. После встречи возлюбленной у героя проходят неуверенность и робость, благодаря любви он становится «человеком»:

О, сила женщины! Приемлю  
Загадочную власть твою...  
Моя богиня! Даже тени  
Твоей обидеть не могу!  
Ты вся – свобода! Я не видел  
Такой как ты, мечты живой!..  
Но под твоим туманным оком

Я ничего не боюсь.

Сгорая в пламени высоком,

И человеком становлюсь [9, с. 150].

Поэта переполняет жажда жизни. Он благодарен русской девушке, которая зажгла в его груди «сердце, словно солнце мая», дала радостные дни, стала ему другом и женой: «И как подарок от России / она мне дочку родила» [9, с. 151]. Он стремится показать красоту возлюбленной: её глаза как «Два озера нежных... <...> Два озера чистых...» [9, с. 135], «как два солнечных озера» [9, с. 146]; у неё «Две ножки полные – две нельмы, / Плывущие в родном краю. / А груди – словно два оленя, / Вдруг замершие на бегу» [9, с. 150]. В образе любимой девушки поэт находит сравнение и с традиционным мифологическим образом Миснэ: «Ах, жаль, ты не Миснэ, / Не фея лесная. / Та фея – / Лишь в древних сказаньях, / Я знаю. / Но как ты похожа / На добрую фею, / Лишь кудри светлей / Да глаза голубее. / А руки твои – Лебединые шеи – / В работе гибки и щедры, / Что у феи...» [10, с. 106]. В мифологии народа манси Миснэ – добрая лесная женщина, приносящая удачу охотникам на промысле. Для поэта Миснэ – это девушка, которую можно встретить и в Ленинграде, и на его родине, но только чтобы она воплощала в себе те качества, которые свойственны лесной фее, главное из них – трудолюбие. И поэтому, создавая образ возлюбленной, Ю. Шесталов показывает не только её красоту, но и её качества как матери и хозяйки дома.

Образ возлюбленной сравнивается поэтом и с образом матери, которой он посвятил много проникновенных строк, она была его «первым солнышком в жизни», с неё «начиналась земля» [11, с. 105]. Ю. Шесталов отмечает, что в образе любимой девушки порою он видит материнский облик, а в девичьих глазах улавливает полузабытый материнский взгляд и от этого он «И млел. И шалел. И разражался стихами. Уже не грозowymi, а тёплыми, нежными, таинственными, как лучи волшебной белой ночи» [8, с. 26].

В послании «Ты Лили, ты моя душа» (1997) образ возлюбленной писатель воссоздаёт через воспоминания героя: «Я жил в двух километрах от Тебя и грезил тобой. Грёзы мои роились в Лили, в Душе моей. Душа моя рыдала о Лили, Душе моей мамы, ушедшей в иной

мир, покинувшей меня в девять лет. Но ни мороз сибирский, ни злые мирские тучи не могли лишить меня надежды, что где-то есть, должна быть Лили, Душа светлая, способная не только освятить сиротское дыхание, но и наполнить его Жизнью, Лили, Душой новой» [10, с. 448]. В ожидании любви герой грезил, «рыдал стихами», молился Торуму, Небу, Космосу. Одиночество стояло перед ним, как полярная ночь: «Мрак и стужа обнимали меня. Во сне и наяву я грезил о тепле, как о белой ночи. Мне снилась белая ночь, как Белая женщина. Я звал её, умоляя спуститься на землю. И она пришла. В сумеречном небе моей души засияло солнце...» [10, с. 341]. Белый цвет является ведущим в творчестве Ю. Шесталова, в данном случае он выступает символом светлого начала, дающим надежду на счастливое будущее: «И однажды Белая космическая ночь устроила нам Встречу. Встреча была случайной. Она могла оборваться в тот же миг. Но Торум – явление не случайное, всё в нём гармонично закодировано. Увидев Тебя, я обомлел, оглох, онемел... <...> Белая ночь заморозила Тебя» [10, с. 449]. При этом из послания следует, что герой Ю. Шесталова поначалу сомневался в чувствах девушки. Ему казалось, что второе свидание было назначено не ему, а приятелю, имевшему более достойный внешний вид, однако тот, «сонный», отказался от встречи. На свидание отправился молодой поэт. Увидев девушку, он «освятился, загорелся Надеждой. Задышал. Стала оживать во мне моя умирающая Лили, моя Душа» [10, с. 449].

Прослеживается в произведении и тема взаимоотношения любви и ревности. Вспоминая первую встречу с Лили, герой по-прежнему в сомнениях: «И вынуждена была Ты отказаться от высокого стройного моряка... <...> Жалеешь ли? Не задумываешься ли порой о «погубленной жизни»? К тому же поэт – не сахар, а сын грома – не божья тишь и благодать» [10, с. 449].

Завершается послание «Ты Лили, ты моя душа» признанием героя любимой женщине: «У Тебя сегодня День рождения. Я не знаю, сколько Тебе лет: шестьдесят или больше. Я знаю: что люблю тебя больше, чем в юности. Ты идеал не только русской женщины! Ты моя мать и любовница! Ты совершенство природы, грация, гармония!» [10, с. 449]. Как видим, Ю. Шесталов, поэтизируя свою

героиню, соотносит её не только с идеальной женщиной – хранительницей домашнего очага и возлюбленной, – но и музой, вдохновляющей на творчество, и ангелом-хранителем, которой в минуты усталости и сомнений можно рассказывать о своих «страданиях сердца» и «тайнах духа», просить совета. Лили для него «дыхание», «свет», «вода», «высокий огонь», «нежная рыба», «пушистый соболь», «медведица», «белокрылый журавль». А также:

Моя женщина!  
Ты родной кнут,  
Убийца!  
Разрушитель моей свободы,  
Мечтательница!...  
Великая строительница...  
Ты моё парение рук...  
Мой самовозрождающийся ритуал  
От утреннего чая  
До вечернего колдования у телевизора!  
Ты мой учитель общения... [10, с. 344].

Спустя годы с помощью традиционных образов поэт даёт и такую характеристику возлюбленной: она для него земная богиня, сотворённая из лебяжьей нежности и медвежьей злобы, из скромности куропатки и коварства росомахи, из красоты белой ночи и тьмы сумрачного дня.

Далее отметим и то, что любовь между влюбленными не бывает без ссор. В стихотворении «Заговор от ревности» Ю. Шесталов запечатлел возлюбленную в порыве ревности, его лирический герой своим словом пытается успокоить любимую. Чувство ревности сравнивается с подкрадывающимся диким зверем, от которого невозможно убежать:

«Страшен этого зверя рык,  
Ал, кровожаден его язык...  
Ревность бежит по следам твоим  
Зверем бешеным и слепым» [10, с. 432].

Герой говорит, если ревность ворвётся в её сердце, он усмирит её своим словом, словом «огненным, золотым». В другом стихотворе-

нии, начинающемся со слов «Ты говоришь: не на тебя смотрю...», герой также успокаивает любимую:

Ты говоришь: не на тебя смотрю.  
Ты говоришь: других боготворю.  
Я, может, впрямь  
покинуть мог тебя,  
Моложе и пригожей полюбя.  
Но есть ли дом иной, где так звучат  
И смех, и крики наших лебедят?  
Но есть ли на земле иной очаг,  
Где бы огонь не меркнул и не чах?  
Без этого огня нет счастья для меня.  
И лепет лебедят моих – от бед броня [10, с. 426].

В жизни никто не застрахован от ревности. Для её возникновения могут быть как ложные, так и действительные причины. Ревность, возникающая из опасения потерять любимого, часто бывает затуманена страданиями и болью. У Ю. Шесталова не было причин для ревности, и в одном из последних прижизненных произведений – романе-камлании «Откровение Крылатого Пастора» (2007) он напишет: «Моя полувекковая Любовь к Одной, Единственной не была болезнью. Моя Любовь была здоровьем. Это, может, звучит и парадоксально! Особенно после моих последующих подвигов на ниве так называемой Любви. Но это так! Так было в той жизни. Я искренне любил. Тем более что причин к нелюбви не было. Жена моя не подавала не только каких-то проявлений неверности, но и была эталоном Верности русской женщины. Кажется, само совершенство было спущено незримым Богом моему несовершенному телу стихотворца. Стихию моей бурной природы умирала, гармонизировала природная грация моей единственной» [8, с. 25].

Рассматривая тему любви в творчестве Ю. Шесталова, считаем необходимым отметить и то, что в 2000-е гг. в семейной жизни писателя случилось непоправимое – он встретил новую любовь и своё поэтическое вдохновение стал отдавать другой возлюбленной:

Муза, Муза, Муза...  
 В пожаре каком я горю?  
 Муза, Муза, Муза...  
 Стихами опять говорю...

<...> В космосе я, как в бойнице,  
 В полёте – ищу я союза.  
 В полёте высоком приснится  
 Дух молодой моей Музы.

Муза, муза, муза...  
 Сегодня суров я и плох.  
 Если молюсь я Музе,  
 Есть, наверное, где-то и Бог [7].

Непоправимым стало то, что после этого события Лилия заболела, слегла. Находясь у постели умирающей жены писатель, а вместе с ним его герой, кается: «И как мы могли потерять святую «вечность вечной Человечности»? Человечность и коварство Любви. Любовь. Ненависть. Верность. Измена. Предательство. Коварство... Какое отношение имеют эти измызганные слова к сакральному понятию ЛЮБОВЬ?» [7]. При этом герой ищет оправданий для себя: «Красота, грация, доброта, жалостливость... Её жалостливость разрушила нашу полувековую супружескую жизнь. Я не вижу других причин нашего позднего развода.

«Когда-то я тебя пожалела. Пожалела, потому и вышла замуж за тебя. Без меня бы ты пропал... Теперь-то ты стал лучше! Но это я тебя сделала... человеком!» [7]. Подобные обвинения в адрес признанного пиита звучали оскорбительно. Особенно после велеречивых, шумных юбилеев. И порой терзали сомнения. Сомнения рождали жалость. Жалость подтачивала Любовь, рождая равнодушие. Для Ненависти нужны веские причины: их не было! А равнодушие – смерть Поэта. И он в целях «самозащиты» поверил ошибочному утверждению некоторых классиков, что «Жалость унижает человека!», и не мог предположить, что под личиной «жалости» могла скрываться настоящая «скрытая Любовь».

В оправдание себя поэт пишет и о том, что Лили сама себя погубила неосторожным словом: «Ненавижу! В истерике ты произнесла это слово трижды. И я упал.

Ниже некуда! В пропасти ненависти – темень, мгла, холод отчуждения.

«Ненавижу» – слово-нож,  
 Нож заклятья, нож проклятья...  
 Проклят был я и зарезан,  
 <...> В крови безумия  
 Я с тех пор...» [7].

Так проникновенные чувства поэта, а вместе с ним и чувства его лирического героя, вылились в трагедию. Он убеждён, что ненависть не может прийти к тому, кто искренне любил. Он, как и во время первой встречи с любимой, вновь начинает сомневаться в её чувствах. Жизнь становится для него новым испытанием – испытанием любовью, равнодушием и ненавистью. При этом неопубликованные рукописи Ю. Шесталова заканчиваются словами: «Она была стройна, волоока. Волоокие, цыганистые глаза на матовом лице излучали свет спокойной женской красоты...

Я любил Одну, Единственную Единственной Любовью» [7].

В завершении отметим, что тема любви, а точнее сама любовь для Ю. Шесталова – это основа бытия и смысл жизни. Называя любовь «болезненной магией», писатель говорит, что без неё, нет и жизни. Ю. Шесталов данную тему раскрывает, отталкиваясь от своих личных чувств и переживаний.

Осмысливая тему, в качестве выводов отметим, что взгляд на любовь и на понимание глубины этого чувства менялись у писателя-манси на разных этапах творческой деятельности. В ранней лирике ярко звучал мотив поиска возлюбленной, вскоре, с обретением любви, поэзия стала наполняться мотивом счастья. Поэтом создаётся образ совершенной возлюбленной, в которой сочетаются все женские умения и достоинства. Она сравнивается с лесной феей из древних мансийских сказаний – с мифологической Миснэ, приносящей удачу охотникам на промысле. В творчестве зрелых лет у Ю. Шесталова возлюбленная по-прежнему воплощает высокий

женский идеал, что должно отражать высокие отношения между влюбленными. Однако в романе-камлании «Откровение Крылатого Пастора» эмоциональное напряжение героя настолько сильно, что, казалось бы, говорит об обратном во взаимоотношениях двух людей. Тем не менее, обращаясь к неопубликованной рукописи Ю. Шесталова «Откровение Крылатого Пастора», образ Лили, возведённый на пьедестал, сближается с образом Музы.

### Литература

1. Динисламова С. С. Проблема эволюции творчества Ю. Шесталова. URL: <https://www.dissercat.com/content/problema-evolyutsii-tvorchestva-yu-shestalova> (дата обращения: 06.10.2020).
2. Ионин Г. Н. Новый Шесталов. URL: <http://ioningerman.com/povuyiy-shestalov.html> (дата обращения: 06.10.2020).
3. Куликова И. М. Роман Ю. Шесталова «Откровение Крылатого Пастора» и этнофутуризм // Инновационная наука. 2016. №4. С. 157–160.
4. Лебедев В. Д. Манси. Очерк истории литературы. Тобольск: Тобольский Гос. пед. инт-т им. Д. И. Менделеева, 1995. 105 с.
5. Надь Каталин. Клич мансийского народа / С. С. Динисламова, Каталин Надь, Е. В. Чепкасов // Юван Шесталов: исследования феномена. Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. С. 9–28.
6. Смирнова Т. В. Институт народов Севера в Ленинграде // История Петербурга. 2013. №1(68). С. 43–50.
7. Шесталов Ю. Откровение Крылатого Пастора / Ч. 2. В рукописи.
8. Шесталов Ю. Откровение Крылатого Пастора // Избранное. М.: Советский писатель, 2007. С. 17–108.
9. Шесталов Ю. Собрание сочинений. В 5 т. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд космического Сознания, 1997. Т. 1. 480 с.
10. Шесталов Ю. Собрание сочинений. В 5 т. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд космического Сознания, 1997. Т. 2. 528 с.
11. Шесталов Ю. Собрание сочинений. В 5 т. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд космического Сознания, 1997. Т. 4. 416 с.

### Жизнеутверждающая философия Ювана Шесталова

**М. Е. Макарова**

*Этнографический музей под открытым небом «Торум маа»,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
mayamakarova@yandex.ru*

*Аннотация:* в статье рассматриваются истоки жизнеутверждающей философии Ювана Шесталова, основанные на субъективно-личностном познании мира и народном представлении о мироустройстве и миропорядке.

*Ключевые слова:* устно-поэтическое творчество манси, субъективно-личностное познание мира, народное представление о мироустройстве, жизнеутверждающая философия поэта.

Юван Шесталов – яркий представитель манси, его творчество является отражением жизни народа.

В праздничный год 60-летия Ханты-Мансийского автономного округа, размышляя о нерасторжимой связи человека с землёй предков, Юван Шесталов напишет:

... человек рождается,  
Чтобы оставлять следы.  
Добрый его след –  
Как звёздный путь [7, с. 10].

Поэт, публицист, он не только оставил добрый след – веру в будущее своего маленького таёжного народа, – он в своих философских исканиях действительно поднялся до «звёздных путей». Путь поэта был непростым, он был наполнен годами творческих исканий, исследований, погружений в историю и мифологию мансийского народа. Так сложилось, что детские годы, когда закладывалась будущая неординарная личность поэта, выпали на сложное время для всей страны. Это время оказалось трагичным для маленького северного народа, так как это был период формирования из северных народов «людей новой формации», по определению В. Огрызко, в результате которого «утрачивалась национальная самобытность, происходила

нивелировка характеров, народы лишались идеалов» [3, с. 336]. И, несмотря на перестроечные процессы, в отдалённых таёжных поселениях ещё жила полной жизнью мансийская культура и родной язык. Юван Шесталов, как верно заметил В. Солоухин, был «весь насквозь пронизан, вернее сказать, напитан (генетически напитан) охотничьими инстинктами и традициями» [5, с. 122]. Мансийский мир, «волшебный мир родной поэзии, благодаря деду – прекрасному знатоку и исполнителю национального фольклора, – с детских лет формировал духовный мир будущего художника» [5, с. 112].

Годы зрелости творческой жизни Шесталова совпали с непростыми для мансийского народа годами проведения кампании по укрупнению маленьких сёл, итоги которой В. Огрызко определил подрывом «генетического фонда мансийского народа». Следствием приближения таёжной жизни к достижениям цивилизации становится удручающее явление, которое «коренным образом подрывало все основы веками складывающегося уклада жизни северян» [3, с. 337]. Всё чаще, не только среди народа, но и в периодике звучат упаднические настроения и тревога за будущее родного языка, культуры, народа. Размывание культуры мансийского народа связывается и с переменами, вызванными активным освоением нефтегазовых богатств Западной Сибири, «отсталый некогда край сделался индустриальным. К этой формуле мы привыкли» [8, с. 19].

В новых реалиях будущее мансийского народа не могло не волновать писателя. Размышляя о стремительных изменениях, происходящих в родном югорском крае, Ю. Шесталов отмечает: «С высоты полёта своего времени я стараюсь пристальнее взглянуть на мир и, призадумавшись, уловить суть происходящего не только во мне, но и в душе моего современника, во всём сложном и противоречивом мире» [6, с. 26]. В книге «Шаг через столетия» по этому поводу он пишет: «Иногда мне хотелось вмешаться в жизнь, попытаться своим пером помочь людям изменить действительность» [10, с. 4]. Так, Юван Шесталов активно переходит к художественной публицистике, издаёт целый ряд книг: «Шаг через тысячелетия» (1974), «Сибирское ускорение» (1982), «Большая рыба» (1982), «Крик журавля» (1990), «Ханты, манси – кто мы?» (1993).

Осмысливая историю мансийского народа, писатель приходит к выводам, противоречащим пессимистическим взглядам современников: «Мой маленький народ, по мнению многих, обречённый на вымирание и забвение, обрёл вторую молодость»:

Мы те же манси

Но только мыслим по-новому! [10, с. 4].

На чём же строится жизнеутверждающая философия Ювана Шесталова?

Утверждение философских взглядов писателя основывается на переплетении субъективного личностного познания мира и народного представления о мироустройстве и миропорядке.

В своих творческих исканиях Юван Шесталов обращается к этнической истории манси, мифологии, системе народного видения мира. Именно отсюда, их этих источников, зарождается «космическое видение мира на грани тысячелетий», утверждается мировоззренческая позиция и философия поэта. Особенно ценным для него является картина мира, раскрывающаяся в устном народном творчестве манси. И неслучайно в собрании сочинений, состоящем из 5 томов, он на отдельных страницах публикует крылатые выражения и даёт свои пояснения к ним:

Төрүм лѣх коен...

«Ищи дорогу Торума» – означает это [8, с. 466].

Крылатые изречения устно-поэтического творчества манси, опубликованные самостоятельными текстами в I, II, IV томах собрания сочинений, в мансийских сказаниях и мифах являлись завершающим словом. Последние строки мифологических текстов заключают в себе ценностные установки для последующего поколения, они дают определённые представления и надежды на будущее: «Төрүм ийс тѣлы, Отыр йис тѣлы – элумхѣлас сымын Төрүм номт хѣлы» – «Придёт время Космоса, настанет время Духов-покровителей – человек тогда сознание Торума услышит». Исследуя религиозно-философские аспекта поэта-манси, С. С. Динисламова отмечает: «Возможно, эти слова адресованы в день сегодняшний, когда стремительно утрачивается культура и язык мансийского народа, и, конечно же – в будущее» [1, с. 141].

Для понимания философских воззрений Шесталова следует сделать экскурс в мифологию обских угров. В системе мироздания манси существует 7 миров, 7 ярусов мира, 7 пределов, цифра 7 имеет таинственное значение и силу. Более детально система жизненного пространства манси представлена в работе Е. И. Ромбандеевой «Душа и звёзды». Для данной статьи важно описание 5, 6 и 7 слоёв мироздания: «5) Нуми то́рум (небесный купол) – это то, что голубеет над нами, это тот слой, на котором держится жизнь духов или людей верхнего мира, в том числе, бога и его детей; 6) над Нуми то́румом – Корс, Карс (букв.: «высокий»). Там обитают всемогущие силы, они выше То́рума; 7) Опыль – это самый верхний слой жизненного пространства на белом свете. В Корысе и Опыле обитают всевидящие и могучие силы» [4, с. 15].

Воззрения маленького таёжного народа на мироустройство удивляют и сегодня исследователей культуры мансийского народа. Не является ли частью Вселенной седьмой жизненный слой мироздания манси? И если Земля – часть Вселенной, то появление космологии в философии Ю. Шесталова объяснимо, оно исходит из народного представления о человеке и его месте в мире. Для Ювана Шесталова мифологическая и космогоническая поэзия мансийского народа становятся отправной точкой художественных изысканий. Таким образом, творческий путь художника, который Р. Ляшева охарактеризовала как путь от «лиризма до философского осмысления истории и космологии», является вполне закономерным для настоящего писателя [2, с. 181].

Конечно, тема космологии Шесталова мало изучена, и ещё ждёт своего исследователя. В данной же статье важно раскрыть, что жизнеутверждающая философия поэта является отражением мифологических воззрений, языческой философии мансийского народа. Наиболее ярким подтверждением веры манси в будущее народа является стихотворение поэта с глубоко символическим названием «Жить, жить, жить...». Данное стихотворение является вызовом и ответом всем, кто считает, что мансийский народ растворится в общемировой культуре, потеряв свои корни, самобытность, язык.

Слово «жить» – глубокое, ёмкое, утверждающее, но Ю. Шесталов оосознанно усиливает его трёхкратным повторением даже в названии стихотворения. И это не просто желание поэта утвердить свою страстную веру в будущее родного народа, это заклинание, это отсылка к языческим действиям, связанным с камланием шаманов. Слово «жить» рефреном повторяется в стихотворении 44 раза. Согласно литературоведческому словарю, повтор (рефрен) – повторение одних и тех же слов (звуков, конструкций) в тексте придаёт речи ясность и чёткость. Повторение слова «жить» как заклинание, переходящее в утверждение, в стихотворении несёт экспрессивную нагрузку, меняя в каждой строчке эмоциональную окраску: *Пока на земле не умрёт клевета языкастая / Буду я жить, жить, жить / Пока не подохнут в лесах комары-кровопийцы / Буду я жить, жить, жить... – твёрдость, настойчивость; Пока не одену я всех в соболиные шубы / Буду я жить, жить, жить / Пока не помчится мой сын на другую планету / Буду я жить, жить, жить / Пока не родит мне десяток внучат моя дочка / Буду я жить, жить, жить... – мечтательность, радость; Пока не волюю в мои песни старинные слёзы народа / Буду я жить, жить, жить... – горечь; Пока не вплету в семицветную радугу мысли народа / Буду я жить, жить, жить... – воодушевлённость; Пока от любви, словно лось молодой, не погибну / Буду я жить, жить... – расслабленность, счастье; Если же так – то умрёт ли народ мой, скажите? / Будет он жить, жить, жить! – сомнение, переходящее в утверждение; Или растает народная песня, скажите? / Вечно ей жить, жить, жить! – негодование, переходящее в утверждение; Или в крови у землян не останусь я каплей горячей? / Буду я жить, жить, жить! – волнение; Где-то под солнцем эры чудесной / Жить я останусь кровью и песней... – радость [8, с. 98].*

Трёхкратное повторение «жить» в конце стихотворения переходит в одно утвердительное слово: *Будет в землянах жить мой народ.* Это утверждение усиливается вновь повтором слова «стократно»: *В счастье землян повторяясь стократно // Будет он жить, жить, жить [8, с. 98].*

В последней строчке в слове «жить» нет никакой эмоциональной окраски, здесь экспрессия уже не нужна. В том, что есть жизнь, будущее народа, в этом уже не нужно убеждать: камлание завершено.

Языческое начало поэта и мифотворчество мансийского народа удивительно и органично переплетены в стихотворении. С. С. Динисламова утверждает, что «одухотворённость воды занимает особое место в художественном мире Ювана Шесталова» [1, с. 106]. В мансийской культуре почитание воды велико, Ю. Шесталов пишет, что вода – основа бытия, жизни на земле, «вода – «начало всех начал» [9, с. 252].

В стихотворении, в котором поэт утверждает о том, что народ не исчезнет, что мансийский народ будет жить в земных веках, не мог не появиться мотив воды. Вода представлена как собственно в состоянии воды, так и льда и снега: *Кто говорит, что народ мой умрёт / Или растает, как вешний лёд / Или вода с берегов его смоем / Кто говорит такое? / Кто говорит, что под снегом холодным / Насмерть замёрзнет песня народная... Лёд исчезнет в пасти огня* [8, с. 97].

Число «3» также не случайно, три проявления воды не случайны. Цифра *три* – магическая цифра, которая содержит сакральный смысл, она является воплощением прошлого, настоящего и будущего. Шесталов использует цифру её наряду с трёхкратным повторением слов «жить», «человек», «народ» с явно выраженным утверждением абсолютности бытия. В культуре всех народов цифра «три» связана с циклом рождения, жизни и смерти.

По своей эмоциональности стихотворение «Жить, жить, жить...» не может оставить читателя равнодушным. Поэт, как дирижёр, играет эмоциями и чувствами, усиливая звуковую сторону текста, доводит до накала, используя согласный «л», являющийся мягким, но звучащим как твёрдый звук: *Буду как солнце / Буду как лёд / Будет в землянах жить мой народ* [8, с. 97]. В строчках «каплей крови горячей» слово «л» усиливает твёрдость «р». В целом, стихотворение поражает спектром эмоций и чувств: от гнева,

возмущения, силы до мягкости и нежности: *С сердцем отзывчивым, как у ребёнка / Нежный узнает нежность мою / Злобный узнает твёрдость мою* [8, с. 97].

Исследователи творчества поэта утверждают, что поэту открыты шаманские тайны, что «читая книги Шесталова, мы становимся участниками шаманского обряда. Каждое его слово – волшебная песня. Ритм его стихотворений напоминает звучание бубна шамана: иногда усиливается, иногда затихает, прерывается, чтобы снова загрохотать. Подобно тому, как шаманы заклинают духов, так и Шесталов закликает свою родину, природу, свой народ, его культуру, традиции, историю, но не с помощью шаманских талисманов, а с помощью выразительных средств литературы... Огонь горит уже в нас, бубны грохочут уже в нашей душе, и мы не можем вырваться из заколдованного круга, очерченного шаманом-поэтом». Страстность камлания поэта о будущем мансийского народа даёт уверенность всему последующему поколению, что народ манси «Будет жить, жить, жить!»

В истории мансийской литературы Ю. Н. Шесталов останется не только своеобразным, ни на кого не похожим писателем, поэтом, публицистом, но и философом с жизнеутверждающим взглядом на жизнь. «У каждого времени своя песня, свой шаг», – учил Ювана в детстве дед. И сегодня продолжается время Ювана, продолжают шаги в понимании и осмыслении его творческого наследия.

### Литература

1. Динисламова С. С. Творчество Ювана Шесталова: Монография. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. 168 с.
2. Ляшева Р. Трудный путь к первоистокам // Мансийская литература: Сборник. Сост. В. Огрызко. М.: Литературная Россия, 2003. С.180–190.
3. Огрызко В. В. Есть ли будущее? // Мансийская литература: Сборник. Сост. В. Огрызко. М.: Литературная Россия, 2003. С. 334–339.

4. Ромбандеева Е. И. Душа и звёзды: предания, сказания, обряды народа манси. Л. – Ханты-Мансийск: Стерх – Белый журавль, 1991. 112 с.

5. Солоухин В. Внук шамана // Мансийская литература: Сборник. Сост. В.Огрызко. М.: Литературная Россия, 2003. С. 114–162.

6. Шесталов Ю. В краю Сорни-най: Сев. монологи. М.: Профиздат, 1976. 302 с.

7. Шесталов Ю. Крик журавля. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1990. 223 с.

8. Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 1. 480 с.

9. Шесталов Ю. Сибирское ускорение: слово – дело – песня, 1961–1981. Л.: Советский писатель, 1982. 309 с.

10. Шесталов Ю. Шаг через тысячелетия. М.: Политиздат, 1974. 94 с.

## Практика реализации этнопедагогического потенциала творчества Ювана Шесталова

**Л. А. Минеева**

*Аганская СОШ,*

*Нижневартовский район, Российская Федерация,*

*mineeva\_larisa@bk.ru*

*Аннотация:* в статье раскрывается проблема воспитания духовно-нравственной личности школьника на основе изучения и осмысления этнопедагогического потенциала творчества мансийского писателя Ювана Шесталова. На конкретных примерах школьной практики определена значимость этнопедагогики мансийской культуры в формировании гуманистических мировоззренческих ценностей подрастающего поколения.

*Ключевые слова:* этнопедагогический потенциал, духовно-нравственное воспитание, дети цифрового века, этнопедагогика мансийского писателя Ювана Шесталова.

Практическая реализация богатого национального культурного наследия и использование его педагогического потенциала в учебно-воспитательном процессе рассматривается сегодня как важная идеологическая задача, стоящая перед системой российского образования. Основные направления этнокультурной образовательной практики Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в соответствии со стратегией развития воспитания в Российской Федерации представлены в различных концептуальных документах, в частности, в Концепции развития этнокультурной системы этнообразования в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры [1].

Несмотря на значимые результаты создания этнообразовательной системы Югры, проблема формирования духовно-нравственной личности подрастающего поколения обско-угорских народов на основе этнопедагогики по-прежнему является актуальной.

Актуальность обозначенной проблемы состоит в том, что в современных условиях в общественном сознании, особенно это касается подрастающего поколения, детей цифрового века, приоритетную позицию занимают ценности прагматической направленности, а духовно-нравственная сфера попала в глубокий кризис. Вследствие чего возникает необходимость изменения ценностных ориентаций поведения и образа жизни личности в гуманистическом направлении. Обращение к национальной литературе имеет важное значение для формирования мировоззрения учащихся, потому что в ней нашли отражение педагогические идеи, формы, методы и пути воспитания подрастающего поколения. Глубокое осмысление и осознание национальной культуры и литературы позволяет нам, педагогам, эффективно использовать идеи народной педагогики при формировании общественно-значимых взглядов и убеждений детей цифрового века.

Сложившаяся в Югре этнообразовательная система определяет формы, методы и средства, оптимальные условия в реализации этнопедагогического потенциала народов ханты и манси при реализации программ воспитания духовно-нравственных качеств обучающихся. Построению эффективной системы этнообразования способствовала деятельность инновационных площадок по направлению «Реализация региональной и этнокультурной составляющей основных образовательных программ». В Аганской школе, являвшейся одной из региональных инновационных площадок, сформировалась многолетняя практика внеурочной деятельности по курсам «Материальная культура народов ханты и манси», «Литература народов Севера». Используя последние достижения этнопедагогики, в том числе, опыт обско-угорских народов в воспитании подрастающей личности, рабочая группа педагогов-инноваторов разработала и апробировала дидактико-методический комплекс к данным курсам, способствующий усилению влияния этнопедагогического потенциала на развитие мировоззрения обучающихся.

На результативность реализации учебных курсов по культуре и литературе значительно влияет инфраструктура села. Социальными партнёрами школы являются Аганский этнографический музей,

Центр национальных промыслов и ремёсел. Сетевые ресурсы данных учреждений являются важнейшим источником и мотиватором образовательных курсов. Изучение данных курсов не только обогащает школьников народными знаниями, новым социальным опытом, но и способствует творческой самореализации, повышению личностной значимости через участие в исследовательских и проектных работах, в творческих конкурсах этнокультурной направленности различного уровня.

В Аганской школе учебный курс по культуре обско-угорских народов обеспечен учебно-методическим комплексом и электронными образовательными ресурсами. Опыт реализации данного курса неоднократно представлялся на педагогических форумах, семинарах, конференциях. Курс по литературе народов Севера и его цифровое наполнение сегодня только разрабатывается.

Важным направлением в курсе по литературе становится работа по выявлению значимости этнокультуроведческого материала в художественных произведениях писателей и поэтов Югры в формировании гуманистических мировоззренческих ценностей подрастающего поколения. Творчеству Ювана Шесталова, которое является ярким примером народной педагогики, в программе курса отводится значительное место.

Следует отметить, что Юван Шесталов в своих публицистических произведениях и сам отмечал целительное воздействие народной мудрости, заключённой в устном народном творчестве, на воспитание детей, на формирование внутреннего мира складывающейся личности. В книге «Крик журавля» (1990) Юван Шесталов делится своими мыслями о северной школе, о воспитании, о необходимости включения в систему обучения основ этнопедагогики: «Что нужно для воспитания детей народностей Севера? Обычная школа? Школа-интернат? Семья? Эти вопросы волнуют многих. Я сам питомец школы-интерната, как и многие другие мои сверстники. Воспоминаний много – и радостных, и грустных...» [2, с. 138]. Размышляя о школе, о системе обучения и воспитания, писатель утверждает: «чтобы сохранить лучшие черты коренных северян, необходимо с самого детства воспитывать их по законам Севера»

[2, с. 143]. Юван Шесталов уверен, что ребёнок сможет добиться «результатов впечатляющих», если «помощью ему будет не схоластическая методика, а бабушка и дедушка и родной очаг» [2, с. 145]. И закономерно приходит к выводу, что «человек должен иметь неразрывную связь с прошлым, должен ощущать себя потомком, хранителем народной мудрости» [2, с. 11].

В программу курса «Литература народов Севера», которая изучается учащимися с 5 по 11 классы, включены произведения Ювана Шесталова с учётом возрастных особенностей детей. В пятом классе ребята знакомятся с авторскими загадками и сказками сборника «Мы живём на Севере». В шестом классе в программу курса включены главы повести «Когда качало меня солнце», в которой раскрывается значение великого исторического поворота в судьбе манси. Из повести ребята извлекают важные уроки, определяют для себя, что труд любого человека имеет цену, что любой человек волен выбирать судьбу, быть свободным, быть самим собой. Особенно ценны в повести сказки об Эква-пыгрисе – мальчике-сиротке, храбром и удачливом, – у которого герой повести учится мужеству и находчивости.

Новый социальный опыт приобретают ребята вместе с Солвалом, героем повести, осмысливая сказки об Эква-пыгрисе. В седьмом классе обучающиеся продолжают знакомиться с повестью «Когда качало меня солнце». Особое внимание обращается на раскрытие красоты, величия природы, богатства северного края и на отношение человека к миру природы. «А Север наш богатый. Ой, какой богатый. Всё, что хочешь, – всё есть у нас. Счастье – жить на такой земле! Зверь скачет в лесу, рыба в речке плавает. Без зверя жить нельзя: ноги лыжи потеряют, глаза зоркость потеряют, не за кем будет охотиться! Скучно будет... Без рыбы жить нельзя: без плеска рыб – оглохнут уши, без рыб – река замрёт. И человеку нечего будет ловить» [4, с. 215]. Вместе с восторгом, вызванным обилием природных богатств, появляется тревога героя: «Есть у нас на Севере жир земли – чёрная нефть. Не расплескать бы её по ручьям, не замутировать бы речки! Есть у нас на Севере дух земли – горючий газ. Не продымить бы наши леса, не затмить бы солнце. Нашему Северу ой как нужна мудрая голова» [4, с. 216].

Тема экологии неразрывно связана с темой Родины в программе курса по литературе. Боль земли и тревога за природу Севера в творчестве Ювана Шесталова проходит красной линией и рассматривается в повести «Тайна Сорни-Най» в восьмом классе. Повесть «Тайна Сорни-най» раскрывает особые взаимоотношения северного человека и природы, в ней поэтизируется и раскрывается ритуал Медвежьего праздника, древнего народного действия, освященного веками, смысл которого заключается в том, чтобы поблагодарить мать-природу и воздать почести священному животному, олицетворяющему мир величественных Духов и Богов югорской земли.

В девятом и десятом классах школьники знакомятся со сборником стихотворений, собранных во втором томе собрания сочинений Ювана Шесталова. Особенно остро вновь стоит тема экологии, повторяющаяся рефреном в «Думе глухаря», «Плаче осётра», «Песне последнего лебедя» и «Думах медвежьей головы» «Языческой поэмы».

Программа одиннадцатого класса наряду со стихотворными текстами включает публицистические произведения писателя. Публицистика Шесталова относится к числу тех художественных и философско-публицистических произведений, в которых по живым следам раскрываются исторические события мансийского народа. Книга «Крик журавля» – это своеобразный отклик поэта на события своего времени, участником которых он является. Поэт не только освещает изменения в общественной жизни народа, он даёт оценку событиям и призывает задуматься о будущем коренных народов: «в их жизни настал критический момент: быть или не быть? Быть же народам Севера только в том случае, если будет у охотника лес со зверьями, у оленевода – олени с пастбищами, у рыбака – реки с живую, не мёртвою водою...» [2, с. 176].

Тема будущего малочисленных северных народов является важной темой для обсуждения в классе, поскольку она поднимает вопрос причисления себя к родному народу, осознания своей причастности к культуре, языку, истории и поиску ответов на волнующие вопросы: «Кто я? Нужно ли мне наследие родного народа? Сохраню ли я наследие народа или нет?»

Писатель много рассуждает о человеке и о будущем человечества: «я думаю о гармонии старого и нового, которая может разрушиться» [2, с. 18]. Он убеждён, что для будущего родной земли необходимо подготовить «настоящего хозяина... <...> настоящий хозяин... <...> требует разумной бережливости, внимания к природным богатствам, хозяйского отношения ко всему на земле...» [2, с. 61]. И в этом нелёгком деле огромная роль принадлежит Слову! Юван Шесталов уверен, что «сказка, быть может, немного приоткрывает истинный смысл жизни, полной, как и прежде, вечных загадок. Черпать силу в мудрых сказках да поможет Слово!» [2, с. 10].

И этот призыв поэта важен, он помогает сегодня учителю найти нужный материал для урока, а ученику найти ответы на свои вопросы. Учебный материал по творчеству Ювана Шесталова в 11 классе – это тексты публицистического характера, которые приглашают школьников поразмышлять «о Земле и Небе, об Огне и Воде, о Природе и Человеке» [2, с. 11]. Шесталовские тексты для анализа на уроке помогают разгадывать тайны природы и роль человека, делать мир простым и понятным, и, что особенно ценно, помогают формировать у школьников образ человека-патриота родной земли, а для этого необходимо «встревожить» душу:

Ты стой, стой, послушай –  
Пусть твою встревожат душу  
Жилы-стоны,  
Струны-звоны  
Журавля! [3, с. 103]

Основным программным произведением в 11 классе является «Языческая поэма». Строки поэмы «Кто я?» являются темами рассуждений, призваны «встревожить душу» ученика, задуматься и осознать своё «я». Юван Шесталов в поэме не только задаёт вопросы, но и даёт всеобъемлющие ответы:

Я – человек,  
Перед именем этим  
Быть мне пожизненно в строгом ответе! [3, с. 87]

Думы, мысли, заповеди Ювана Шесталова сегодня обсуждаются не только на уроках, но и активно развиваются во внеурочной

деятельности. Использование творческого материала писателя в учебной работе привело к реализации в Аганской школе творческого проекта в рамках этнографического конкурса творческих работ «Мы – дети твои, Югра!».

Этот проект для нас, педагогов, был интересен, прежде всего, тем, что показал нам, как влияет творчество Ювана Шесталова на современного подростка, на формирование его мировоззрения.

В процессе участия в данном проекте мы не могли не учитывать тот факт, что подрастающее поколение активно пользуется информационными технологиями, это объясняется новыми условиями жизни, большим объёмом информации, коммуникабельностью, развитием общества. Нам, педагогам, также приходится идти в ногу со временем, поэтому для усвоения любого материала педагог использует интересные и занимательные формы работы с использованием компьютерных технологий. Сначала дети воспринимают информацию на уровне игры, затем они вовлекаются в серьёзную творческую работу, в процессе которой развивается личность ребёнка. Постепенно у школьников вырабатывается определённая культура поведения, формируется его мировоззрение. Для изучения и сохранения культурного наследия обских угров используются электронно-образовательные ресурсы, и это открывает широкие возможности в популяризации и повышении интереса к национальной культуре, нравственном воспитании детей цифрового века на понятном им информационном языке, что входит в сферу интересов современного подростка.

Объявленный в октябре 2020 г. в Нижневартовском районе этнографический конкурс творческих работ «Мы – дети твои, Югра!» состоял из 3 этапов:

- Конкурс презентаций народов Югры;
- Конкурс национальных героев;
- Конкурс современных национальных сказок.

Команда Аганской школы «Сердце Сибири» состояла из обучающихся 11 класса и по своему выбору должна была представить народ манси. Участники команды, которые с пятого класса изучали курсы «Материальная культура народов ханты и манси»

и «Литература народов Севера», к выполнению конкурсных заданий подошли осознанно, с большой ответственностью и желанием достойно представить культуру мансийского народа. Презентация открыла прошлое и настоящее мансийского народа, в ней были использованы материалы Ювана Шесталова. Для второго этапа конкурса – представления национального героя – был выбран вожак Ивыр по мотивам произведения мансийской сказительницы Анны Коньковой.

Самым значимым событием участия в проекте стала современная национальная сказка, которую ребята сочинили в стихотворной форме. При её создании ребята обратились к творчеству Ювана Шесталова, в частности, к его поэме «Крик журавля». Сказка была построена на синтезе творчества Ювана Шесталова и мансийской сказительницы Анны Коньковой. Героем сказки стал герой сказаний кондинских манси – Ивыр. Была придумана идея о том, что вожак Ивыр, переживая за судьбу своего народа, просит шамана отправить его в будущее: «Что же видит наш герой на земле его родной?» Ключевые строки сказки успокаивают Ивыра:

Всё вокруг и тихо, мирно, и врага совсем не видно.  
Значит, мой народ свободен, не безроден, благороден,  
Ну, тогда за них спокоен.  
За большими за домами видит наш герой тайгу,  
И решил охотник сразу: «Дай в тайгу я побегу,  
Может, там мой подвиг нужен, лук мой для врага натужен».  
Но тайга теперь не та, везде проложена тропа,  
Снова он врага не видит, никто не хочет люд обидеть.

Несмотря на внешнее спокойствие на таёжных просторах, всё же героя охватывает беспокойство:

Не видит он привычной дали, где люди раньше проживали.  
Не видит он своих людей в одежде, что ему милей,  
Не слышит он привычной речи,  
Которой говорят при встрече,  
Не видит он своих зверей,  
И стало Ивыру страшней.

Но всё увиденное Ивыром всё же вселяет надежду на светлое будущее своего народа, и он произносит:

Как много видел я серьёзных перемен,  
Одно хочу, чтобы народ имел  
Сочувствие к родной природе,  
Сохранности своих корней.  
Народ мой манси,  
Верю я в тебя,  
Что не исчезнет род наш никогда,  
Что будут манси жить в своих горах,  
Оленей разводить и помнить о Богах...  
Во все века живи как Человек,  
Тогда не будет на Земле ни слёз, ни бед.

Участие в таком проекте показало, что изучение творчества Ю. Шесталова повлияло на мировоззренческую зрелую позицию школьников, что наглядно подтверждает созданный образ Ивыра. Ученикам было важно показать не внешний облик героя, для них, в первую очередь, был значим внутренний мир Ивыра, его мысли, беспокойство за судьбу народа и родной земли. Заключительные слова Ивыра перекликаются с мыслями-строками Ювана Шесталова:

Ты – Человек,  
И этим ты можешь гордиться:  
Все земные заботы  
Лежат у тебя на плечах [4, с. 95].

Следует отметить, что работа в проекте захватила ребят, и они по сюжету сказки создали анимационный фильм. При его создании учащиеся воплотили свою фантазию, умение владеть компьютерными программами и сделали содержание сказки более убедительным, интересным и доступным для широкой аудитории. Для озвучивания фильма пригласили школьников пятого класса. Это было сделано неслучайно, так как ребята хотели, чтобы люди как можно раньше осознали проблемы, которые стоят перед человечеством.

Результаты участия школьников в конкурсе творческих работ «Мы – дети твои, Югра!» позволяют сделать выводы о том, что произведения мансийского писателя Ювана Шесталова влияют на потребность личности в осмыслении себя и окружающего мира, призывают к активной мыслительной и творческой деятельности.

Изучение произведений писателя, даже без такого глубокого погружения во время проектной работы, не оставляют школьников равнодушными к проблемам человека, судьбы малочисленного народа, угасающей культуры и проблемам Земли в целом. Северная литература, важной составляющей которой является творчество Ювана Шесталова, даёт возможность создать благоприятную среду самовоспитания, самоопределения и самореализации школьников, открывает широкие возможности в нравственно-духовном воспитании подрастающего поколения, способствует выработке системы этнокультурных ценностей и прочной потребности в изучении родной культуры.

### Литература

1. Распоряжение «О Концепции развития этнокультурной системы образования в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и плане мероприятий («дорожной карте») по её реализации на 2020 – 2024 годы» от 14.08.2020 № 465-рп. URL: <https://kmns.admhmao.ru/kontsepsiya/4614456/kontsepsiya-razvitiya-etnokulturnoy-sistemy-obrazovaniya-v-mestakh-traditsionnogo-prozhivaniya-i-tr/> (дата обращения: 17.03.2021).
2. Шесталов Ю. Крик журавля. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1990. 223 с.
3. Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 1. 480 с.
4. Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 3. 528 с.

## Творчество и творец в лирике Ювана Шесталова

**А. Н. Семёнов**

*Обско-угорский институт  
прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
alin52@list.ru*

*Аннотация:* в статье анализируется своеобразие того, как представлены в лирике Ювана Шесталова понятия *творчество* и *творец*, каким содержанием для поэта они наполнены. Исследование лирического творчества и его результатов позволяет сделать обоснованные выводы относительно своеобразия художественного мира, в основе которого лежат народные представления о сущности и роли слова, в первую очередь, художественного в жизни северного человека, а также его видения родной природы как одного из источников художественного творчества.

В работе анализируются различные варианты и своеобразие интерпретаций того, что представляет собой творчество для мансийского поэта, проведён анализ трактовки сущности творца и творчества выступает частью его художественного мирозерцания. Один из аспектов исследования заключается в выяснении вопроса о том, как исконная культура народа манси влияет на трактовку творца и творчества в индивидуальном художественном сознании.

*Ключевые слова:* творчество, творец, лирический герой, поэтическое слово, голос поэта, песня.

Исходя из понимания творчества как разумного и свободного создания откровений, формализации их в специально избранном материале, необходимо осознание того, что результатом этого процесса должен быть новый искусственно созданный мир, в котором действуют свои законы, искусственные и подчиняющиеся, прежде всего, автору – создателю этого искусственного мира. Творчество как таковое является доминирующим фактором развития человека и человечества: оно является главным механизмом развития

сознания как индивидуального, так и общественного. С другой стороны, именно творчество, прежде всего, художественное является главным средством фиксации, запечатления этапов развития, формирования, всевозможных трансформаций этого сознания. Человек, смыслом жизни которого является творчество, представляет собой целостную личность, обладающую качествами демиурга – творца, что выводит его из уже имеющейся реальной данности, из необходимости, управляющей цивилизацией, в мир свободы собственного изъяснения.

Юван Шесталов великолепно понимал эту особенность, видел, что творческий человек всегда выделяется целостностью личности, обладает качествами сотворения нового. В его повести «Тайна Сорни-Най» имеется выразительный эпизод, когда среди студентов Ленинградского педагогического института оказался «вдохновенный юноша, вообразивший себя творцом, увлекающийся загадочным прошлым своего малого народа, уносящийся в лучезарное будущее, созревшее в его пламенном мозгу. Он то молчалив, угрюм, как тайга, то дерзок, как сиверок. То целыми днями пропадает в библиотеке, уткнувшись в книгу, то ночью бушует в коридоре общежития, споря с товарищами. Ему обо всём надо вынести своё суждение. Он чувствует себя творцом. А разве творец имеет право на молчание? И он говорит» [4, с. 142].

Шесталовский творец – это тот, кто готов буквально сразиться с «загадочным прошлым своего малого народа», но главное – он творец говорящий, не имеющий права на молчание. Иными словами, творчество не может оставаться в замкнутом пространстве индивидуального сознания: оно требует выхода в мир людей в определённо завершённом, формализованном виде. В этом был убеждён лирический герой Валерия Брюсова, считавший, что «образы изменчивых фантазий / Бегущие, как в небе облака», должны обязательно «окаменеть», чтобы жить «потом века / В отточенной и завершённой фразе» [1, с. 33].

Свои образы готов воплотить и герой Шесталова: «Устно и письменно, стихами и прозой. Грозится выпустить даже книгу! На родном языке и на русском!

На лекции ходит. Но не на все. Если и придёт на методику преподавания – то занят чем-то загадочным.

– Чем вы занимаетесь? – возмущается преподаватель методики преподавания русского языка. – Почему не работаете со всеми?

– Я работаю. Разрабатываю методику сложения стихов. На моём родном языке их никто не складывал!

– Мы учителей готовим, а не стихотворцев!

Это, конечно, правда. Но разве он может забыть про стихи... Нет, и ещё раз нет. С любопытством Сергей поглядывал на шумных стихотворцев. Их увлечённость и страсть рождали зависть...» [4, с. 142].

Для лирического героя Ювана Шесталова принципиально важен самый начальный момент, с которого и начинается творчество в художественном слове. И на первом месте стоит звук как представитель мира реального, звучащего. Поэтому так важно, когда наступает

Миг прикосновения,

Миг ощущения...

Запах, Цвет и Свет,

Миг рождения звука,

Миг рождения Слова...

Прилив волны Блаженства

Из окна вечности.

Вечность в каждом миге

Преходящего существования... [2, с. 41].

Поэт, живущий в реальном мире, ощущает его прикосновения в форме запахов и цветов, через движение света. В результате таких прикосновений первым рождается звук, который, как известно, важен не только для лирики, но и для эпоса и драмы. А уже за звуком рождается слово – главный и тонкий инструмент художника слова. Именно слово открывает творцу возможность запечатлеть каждый миг «проходящего существования», и тогда можно ощутить «прилив волны Блаженства / Из окна вечности».

Слово для творца – это возможность творения, возможность воплощения «Проявленного Мира», которого до появления творца не существовало, а чтобы это произошло, у творца должна быть «Пламенная Жизнь», и более того – Пламенное Слово.

Где МОЁ  
СОКРОВЕННОЕ  
СЛОВО? [2, с. 53].

Вопрос, которым заканчивается стихотворение 1996 г., принципиально важен для настоящего творца, который на протяжении всей творческой жизни ищет своё сокровенное слово.

Поэтому одно из самых значительных произведений Ювана Шесталова – «Языческая поэма» (1973) – начинается со «Слова перед дальней дорогой». Поэтому судьба мальчика, рано оставшегося без матери, была определена тем, что ему «сердечное слово шепнула, как мать», Русская Женщина. Поэтому один из циклов стихов поэта назван «В начале было слово» и открывается он стихотворением-признанием:

Все мнения,  
Сомнения.  
Откровения  
Приобретают реальную жизнь  
Лишь в Слове [2, с. 463].

Другое дело, что поэт не считает поэтическое слово исключительно своим, ему одному принадлежащим: от одного текста к другому он утверждает, что наделён даром мудрого народного слова, слова, которым народ манси испокон веков рассказывает о мире и человеке, о красоте и трагедиях, о радостях и горестных переживаниях:

<...> Мудрым словом, внезапно вошедшим в меня.  
И тогда на ветру, обжигаемый стужей,  
Я сквозь колкие слёзы продолжу свой путь,  
Чтобы слово народа, запавшее в душу,  
Будто чуткое эхо обратно вернуть [3, с. 64].

Сущность творческого процесса в слове, таким образом, заключена в том, чтобы воспринять мудрое народное слово, впустить его в своё сознание и, обогатив его этим сознанием, вернуть народу.

В лирике Шесталова словесное творчество – это многозначное понятие, настолько многозначное, что выступает равным самой жизни, способности слышать её проявления:

Эргегум,  
Мойтэгум –  
Олэгум-хулэгум

Пою,  
Сказываю –  
Значит слышу-живу [2, с. 242].

В этой жизни-творчестве органично сочетаются крылья и дорога, радость и тревога бьющегося сердца, которое не должно знать отдыха:

<...> Пусть сердце у меня совсем не отдыхает,  
Коль петь взялось – на что ему покой?  
Пусть радость в нём и счастье полыхают,  
Охваченные щедростью такой! [2, с. 218].

Вот оно – то самое сердце художника, которое накапливает «страсти разряды», претворяя их, по Пастернаку, в творчество, и в результате:

<...> Тогда я в сердце чьё-нибудь на память,  
Хотя б одну слезу, рождённую стихами,  
Хотя б один луч солнца уроню! [2, с. 218].

Составной частью творчества видится поэту «звёзд сияние» («Пойте, мои звёзды!», 1957).

Главная задача творчества заключается для поэта в том, чтобы воспевать свой родной край, воспевать словом вдохновенным и точным, метким, подобным стреле прадеда, который «стрелком отличным был», и поэтому поэт мечтает о том, чтобы его творчество обладало аналогичным качеством:

<...> О. если б мне так жизнь прожить,  
Чтоб песнею своей  
Вот также метко находить  
Пути к сердцам людей [2, с. 246].

Нельзя не заметить того, как в лирике Ювана Шесталова сердце выступает и источником творчества, и главным его адресатом. Поэтом владеет твёрдая убеждённость в том, что творчество должно быть таким, «чтобы сердце пело», а песня сердца обязательно должна быть мудрой и весёлой:

Мне бы мудрость человечью  
Сохранить в весёлой речи... [3, с. 78].

И при этом в весёлости речи никак не забывать о честности и чистоте думы:

<...> Честность думы сохранить бы:  
С чистой думой,  
С ясной целью  
На земле творить веселье!.. [3, с. 78].

О чём бы ни пел шесталовский поэт: о родном крае или «о далёких краях», он неизменно напоминает себе о необходимости быть честным:

Птицу истины держишь в руках:  
Только правды слова хороши,  
Ложь –  
Бездарна на всех языках [3, с. 327].

Поэтому творчество есть поющее честную и чистую думу сердце и это творчество неизменно творит веселье, и это никак не противоречит тому, что, по убеждению поэта, своеобразие и направленность творчества зависят от эпохи, а

Каждая эпоха имеет своё зрение.  
Каждое время благоприятствует  
Определённому типу деятельности

Знание качества данного момента  
Даст человеку возможность

Глубоко входить в гармоническую деятельность... [2, с. 246].

Утверждение об определённом типе деятельности в каждой эпохе со своим зрением, в каждое время никак не противоречит творчеству, которое в любое время, в любую эпоху представляет собой «гармоническую деятельность», если творец обладает знанием «качества данного момента». Главное же качество самого творца в том, чтобы знать мир, в котором он живёт, более того, ощущать себя частью этого мира, участником его движений и процессов. Поэтому творец Ювана Шесталова может признаться, что он «сгорал в огне метелей»,

Снегом был на ветках елей,  
Превращался в лёд хрустящий.  
Бился в лапах тьмы полярной... [3, с. 81].

И, главное, осознав себя частью окружающего мира, ощутив на себе его явления и движения, творец осознаёт идущий от него процесс возрождения как создания нового мира, второй реальности:

Возрождаюсь в новой сути,  
В новой сути, в новой плоти:  
Я – птенец в гнезде, я – колос,  
Я – во всём... [3, с. 81].

Средством создания второй реальности в поэзии является голос поэта, способный вмещать в себя голоса и звуки той реальности, в которой он живёт, вмещать и трансформировать, придавать им новое звучание и значение, делать их частью своих творений:

Вы узнаете  
Своего поэта голос?  
Я – река, я – звон ручья,  
Я – дыханье хлеба,  
Я –  
Человек – венец творенья,  
Я – моё стихотворенье [3, с. 81].

Какая простая, глубокая и актуальная мысль: поэт – это, прежде всего, голос, в котором слышны звон ручья и дыхание хлеба; поэт – это не награды и почести, заседания в президиумах и жюри, а «моё стихотворенье», то есть то, ради чего он и носит такое имя. Поэт не просто способен ощутить «весенние мысли», ощутить «сладчайшую боль бытия», разглядеть «под слепящею пургою» потаённое чудо родного края, но и подарить «всё, что имею – весну и зарю» [3, с. 81] людям.

Поэт Ювана Шесталова оказывается способен подарить людям картины того, как «золотыми ногами Солнце вращает небес колесо» или как возвращаются «весна и любовь»:

<...> Звёздочкой малой  
Душа моя сгинет?  
Люди, светила ли звёздочка эта

В царстве пурги и оскаленных скал?

Или медведем,

А не поэтом

Спал я в берлоге и лапу сосал?.. [3, с. 112].

Шесталовский поэт в качестве подарка людям не ограничивается только картинками. Признаваясь в том, что он северянин, стихотворец предлагает своему читателю принять в дар вместо ружья или ножа песню:

<...> Эта песня станет –

Если надо – и ружьём,

и ножом,

и чумом,

станет нартами она,

о полёте думой.

Песню подарю тебе: под луною вечной

Нет дорожке ничего песни человечьей! [3, с. 293]

Песня как результат деятельности творца обладает достоинствами и материальных предметов, и духовными качествами. В первом случае она может служить средством обороны или добычи пропитания, выполнять роль жилища и транспортного средства. Во втором случае в песне поэта воплощается мысль о полёте. И тогда нет ничего удивительного или неожиданного в том, что «нет дорожке ничего песни человечьей».

Душа поэта не может просто так сгнуться «звёздочкой малой», отсюда – тревога относительно того, светила ли она людям, особенно «в царстве пурги и оскаленных скал». Последний вопрос в цитате звучит риторически: поэт не имеет права уподобляться медведю. Его постоянная задача в том, чтобы «полногласно слова зазвучали», чтобы была «словно с крыльями песня моя» [3, с. 113] («Сорни-Най»). При этом шесталовского поэта никогда не покидает осознание того, что его «песенное сердце» оказывается способным заставлять слова «струнно» и «полногласно» звенеть благодаря Золотой богине Сорни-Най, которой он признаётся в любви и от которой в полной мере зависит характер его творчества:

<...> Ты, земная, достойна богинь.

Не сорви мою песню-признание,

В равнодушные камни – не кинь...

А коснись золотыми руками,

Ароматом цветенья обдай.

Пусть я грубый, как тундровый камень,

Ты – на камне цветов,

Сорни-най! [3, с. 113]

Видение себя грубым тундровым камнем, на котором расцветает цветок, очень характерно для шесталовского понимания себя как поэта. За этим видением – убеждённость, с одной стороны, в том, что его творчество есть результат присутствия божественного начала, а с другой, понимание этого творчества как обязательно не просто связанного с природой, а проистекающего от неё, подобного ей. Так понимается не только природа родного края, но природа вообще. В стихотворении «Остров Маргит» дунайские берега рожают такие сравнения:

<...> Вижу, дышит дерево, ветвится –

как и я...

И поёт, щебечет птица,

Как и я... [3, с. 113].

В этих сравнениях – принципиально важное видение поэта как продолжения природного начала, и только в таком качестве он, по Ювану Шесталову, имеет право на существование. Отсюда – такие частые в его лирике признания:

Мольба моя собольим мехом стелется!

Слова мои звериным мехом стелются! [3, с. 228]

Или признание в том, как звучит его поэзия, его песня:

Песня... Песня моя –

Скрип таёжного кедра, точь-в-точь [3, с. 266].

Природное начало в собственном творчестве настолько важно для поэта, что даже в капельке дождя он способен видеть аналогию своему творчеству:

<...> Вот дождевая капелька. Безделица!

Но если очень ждёт её земля,

И если, пав, она людей порадует,  
Пускай быстрее она на землю падает –  
Так, люди, муза думает моя! [3, с. 228]

Призвание музы поэта, которая понимается как плоть от плоти природы, заключается в том, чтобы радовать людей, помогать им в земных делах и заботах:

... Чистой, горной струёй мне хотелось бы стать.  
Жаркий солнечный луч я хотел бы поймать,  
С ним бродить по ночам, согревая сады [3, с. 208].

В процитированном стихотворении «Не браните, прошу, пощадите, молю...» поэт – и как желаемая часть природы (чистая, горная струя), и стремящийся находить в этой природе её ценности – жаркий солнечный луч, которым можно согревать сады. Главная причина такого видения заключается в том, что, по признанию поэта, родился он «под светом северной ночи», и свидетелями тому были чайки и рыбы, приветствовали его рождение лебеди, «кушастые ветви» слышали первый лепет – всё это и многое другое дало ему силу поэта, наполнило возможностью творить и творить всегда, не взирая на «волны судьбы»:

<...> Так меня гребни всё выше бросают,  
Как волны судьбы, что пока  
Так добры [3, с. 212].

Услышанный ещё при рождении «напев лебединый» остаётся с поэтом всю жизнь, поэтому и мечтает он,

Чтоб только допеть мне  
Напев лебединый... [3, с. 212].

Рождённый «в лодчонке калданке на плёсе реки», слышавший с первых дней жизни, как «бурлила вода за кормою», как его «баюкали волны», получил силу и неудержимость реки, готовность бороться с любыми преградами, уверенность в своей силе:

<...> Реку не удержишь.  
Пусть ветер крепчает,  
Пусть песню разносит –  
А я буду петь [3, с. 211–212].

Природное начало слышится поэту даже в невысказанном слове:  
В моём невысказанном слове  
Живая плещется вода,  
Что зарождается в верховьях  
Из чистоты и блеска льда,  
В моём невысказанном слове  
Цветут в покое и тиши –  
И жизнь, рождённая любовью,  
И утомлённый стон души... [3, с. 283].

Этим же природным началом характеризует поэт слово сказанное, оно у него «большое-большое», «огромное» и «волшебное», «заветное» и «чудесное», «правдивое» и «железное». И это слово во всех его проявлениях необходимо уметь слушать и слышать:

<...> Каждое слово, пронзённое ветром,  
Бурей, что бьёт по глазам мне с размаха,  
Гулкой волной и струящимся светом,  
Деревом, в дебрях таёжных шумящим  
И достающим до мглы поднебесья... [3, с. 360].

И поэт находит парадоксальную, но выразительную связь между своим словом, в котором так много от природного начала, и своей же песней:

Вот моё Слово –  
Его настоящей  
Песней пронзаю,  
Тревожною песней [3, с. 360].

Нельзя не заметить красоты этого шесталовского парадокса: мы понимаем слово как строительный материал того, что поэт называет песней, а в его восприятии, в его понимании песней пронзается само слово, получая новое звучание, новое содержание, а, значит, и новое видение мира.

### Литература

1. Брюсов В. Я. Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. Стихотворения 1892–1909. М.: Худож. лит., 1973. 672 с.

2. Шесталов Ю.Н. Собрание сочинений. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 1. 480 с.
3. Шесталов Ю.Н. Собрание сочинений. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 2. 528 с.
4. Шесталов Ю.Н. Собрание сочинений. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 5. 560 с.

**Литературные камлания как стихотворный жанр  
и шаманы-поэты в произведениях Ю. Н. Шесталова**

**Е. В. Чепкасов**

*Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация,  
shaman007@mail.ru*

*Аннотация:* в данной статье рассматривается особый жанр в творчестве Ювана Шесталова – «литературные камлания»; уделяется внимание также образу «шамана-поэта» – рассказчика, повествующего в своеобразной манере с использованием уникальных изобразительно-выразительных средств. Литературными камланиями можно назвать те стихи, в которых лирический герой предстаёт в образе метафорического шамана, а сами стихи имеют некоторые декоративные черты традиционных камланий, превращённые в литературный приём, а иногда и декларируемую магическую цель.

*Ключевые слова:* Ю. Н. Шесталов, Е. В. Чепкасов, шаманство, литература, этнография, литературное камлание, шаман-поэт, камлальная рамка, камлальный рефрен, метафорический шаман.

В публицистической книге «Сибирское ускорение» Ю. Н. Шесталов пишет: «Сибирь нуждается в исследовании, она ждет песен, камланий, гимнов. Только свободным полётом воображения, вдохновенным камланием можно постигнуть хотя бы отдельные чётрочки её величественного облика» [10, с. 284]. Таким образом, в понимании автора камланием (естественно, не с этнографической точки зрения) является свободный полёт воображения, творчество в широком смысле этого слова, а в более узком – поэтическая, песенно-гимнографическая деятельность. Свои стихотворения он также неоднократно называет камланиями и иногда даже выносит это слово или его синонимы в заглавие – «Камлание по Пабло Неруде», «Камлание Ризе Халиду в день юбилея», «Заклятие браконьера», «Заклинания на Полярном круге». Стихотворений и поэтических вставок внутри прозы, не озаглавленных камланиями, но, по сути,

ими являющихся, в творчестве Ю. Н. Шесталова имеется достаточное количество – речь о них впереди. Пока же найдем подтверждение воззрению автора на творческий процесс вообще и на свой в частности как на камлание.

В поэме «На струне Кобзаря», посвящённой Тарасу Шевченко, автор пишет: «Человек идёт, поёт. У человека своя правда. Он шаман, он вещун, он Кобзарь. Он тоже летит. И песня его указывает путь человеческий... Шевченко – Сказочник. Сказочник-колдун. Сказочник-страдалец. Сказочник-исцелитель» [12, с. 376, 380]. В разряд шаманов попал и А. С. Пушкин. Малолетний рассказчик, впервые услышавший от своего приятеля Давидки стихи Пушкина, говорит: «А если хочешь знать, то и твой Пушкин тоже шаман. Он тоже уводит меня куда-то далеко, и я опять начинаю видеть и слышать то, что он хочет. Он тоже волшебник!» – «Ну, это другой волшебник. Книжный волшебник, добрый волшебник», – объясняет мне Давидка» [13, с. 47]. Эта существенная разница, о которой сказал Давидка (Пушкин сопоставлялся с Ась-ойкой), и отличает шамана метафорического от шамана традиционного. Метафорическими шаманами, по Шесталову, могли быть не только поэты, но в данном случае для нас важно, что литературная деятельность сопоставлена с камланием по своей цели: она тоже переносит читателя в сказочный мир, исцеляет, «указует путь человеческий», но при этом лишена магического флёра.

Героиня шесталовского стихотворения «Жалоба колдуньи» сетует на то, что в связи с появлением таблеток отпала необходимость в её деятельности, и в заключение своего монолога заявляет: «Я волшебница-колдунья – / Сказочница и певунья... / Я теперь отдать готова / Силу клятвенного слова, / Но кому дать силу эту – / Разве только что поэту?» [9, с. 104] Таким образом, автор утверждает преемственность поэтического дарования от шамана к литератору, но саму «сказочницу и певунью» в современных условиях считает бесполезной. Он готов принять «силу клятвенного слова», но исключительно в качестве вдохновляющего фактора при написании художественных произведений. Ю. Н. Шесталов в одном из интервью поделился с журналистами своими соображениями по этому

поводу: «Все мы, художники, ощупью, словно незрячие, ищем ту волшебную обитель, где нам надо обрести голос и найти самих себя. Иные так и не находят это пристанище вдохновенья или найдут, да не признают его...» [4, с. 24]. Писатель признаётся, что для него таким источником вдохновения стало мансийское язычество, усвоенное в детстве от деда Ась-ойки, но, тем не менее, замечает: «Не подумайте, что я склонен идеализировать язычество» [4, с. 25]. Точно так же он не склонен идеализировать шаманов, но всё-таки относится к ним с симпатией, считая своими предшественниками в поэтическом творчестве.

Языческий фольклор был воспринят Ю. Н. Шесталовым в детстве как нечто сакральное (а разглашение и тем более изменение сакрального было табуировано), но впоследствии переосмыслен в качестве эстетически ценного народного творчества, т. е. культурного явления, которое можно не только доводить до всеобщего сведения, но и преобразовывать. Именно поэтому автор в своих произведениях зачастую использует мансийскую мифологию не только в сакральном прямом, но и в десакрализованном переносном значении – для метафоризации своего творчества. Так, богиня огня Сорни-най внезапно оказывается нефтью («Тайна Сорни-най»), а путешествие в Верхний мир Мирсуснэхум совершает на космическом корабле («Огонь исцеления»), именами Сорни-най и Миснэ названы возлюбленные лирического героя («Сорни-най», «Ленинградская Миснэ» и др.), «Небесная Миснэ» – это отнюдь не богиня, а космонавтка Валентина Терешкова... Приведём точное замечание о происхождении метафоры, вполне объясняющее эти процессы в шесталовском творчестве: «С разрушением мифологии и возникла в античной литературе метафора» [3, с. 437]. О метафоризации, связанной с язычеством, можно говорить долго, но наша тематика более узка – шаманство, а потому предметом рассмотрения будут авторские метафоры и жанрово-стилистические приёмы, связанные именно с этим явлением.

В память о «волшебнице-колдунье, сказочнице и певунье» и дедешамане Ю. Н. Шесталов называет свою поэзию камланием, а иногда использует традиционно-шаманские возгласы для декорирования

некоторых стихов. В поэме «Вот моё слово» автор пишет: «Вот моё Слово, / Зовущее Слово, / Это моё голубое камланье» [12, с. 362]. В стихотворении «Невысказанное слово» Шесталов также называет свои вдохновенные речи и стихи камланием: «Не утаить камлания про Добро! / А рот зажмут – так проскрипит перо» [12, с. 442]. В стихотворении, посвящённом Вере Прокушевой, поэт говорит о языческом источнике своего вдохновения, а собственные стихи называет камланием: «Я стоял пред Вами на пороге, / словно дух Метели и Огня, / будто все языческие боги // исторгали ритмы из меня... / И моё высокое камланье / никогда не кончится в груди» [12, с. 411–412]. В последней цитате чрезвычайно важны сравнительные союзы «словно» и «будто», которые превращают языческие реминисценции в обыкновенные сравнения, а самого героя, исполняющего литературное камлание, делают метафорическим шаманом. Автор, как это видно из приведённых выше цитат, расценивал традиционные камлания как творческий театрально-поэтический акт, колоритом которого можно было бы воспользоваться и обыкновенному поэту. Именно в связи с этим появился лирический герой, которого в «Песни Азербайджану» поэт назвал «Юван, весёлый шаман» [12, с. 250]. Рассмотрим литературные камлания этого метафорического шамана.

Но прежде следует оговориться, что термин «литературное камлание» применительно к творчеству Ю. Н. Шесталова мы употребляем в более узком значении, нежели это делал сам поэт, готовый назвать камланием любое литературное произведение любого автора. Литературными камланиями мы назовем те стихи, в которых лирический герой предстаёт в образе метафорического шамана, а сами стихи имеют некоторые декоративные черты традиционных камланий, превращённые в литературный приём (камлальную рамку, камлальный рефрен), а иногда и декларируемую магическую цель (проклятие или благословение). Теперь можно приниматься за рассмотрение образа «Ювана, весёлого шамана» и его литературных камланий, которые допустимо назвать особым стихотворным жанром, изобретённым Ю. Н. Шесталовым.

Лирический герой, выступающий в роли метафорического шамана (для этой роли характерны шаманское поведение – камлальная пляска с ритуальными возгласами и вообще повышенная экспрессивность высказываний, а также профессиональная атрибутика, прежде всего, бубен), понимает границы своей роли довольно широко. Во-первых, это шаман-поэт, шаман-литератор, сознающий, что приверженность шаманству – это такая игра, которая ни его самого, ни окружающих не обманывает. В связи с этим он называет камланиями свои застольные речи в кругу друзей-поэтов, что ни в коей мере не соответствует роли реального шамана: «И – кас-кас-кас! – кричит во мне шаман, / Когда на славном пиршестве поэтов / Вино переполняет мой стакан» [12, с. 253]. И в другом месте: «Наполни чашу, / Друг дорогой! / Кружусь, камлаю – / За кругом круг, / До самого края / Наполни, друг!..» [12, с. 408–409]. Но этим роль метафорического шамана не ограничивается: он берёт на себя также функции реальных шаманов, т. е. магическое воздействие на людей путём камлания; разумеется, это не более чем художественный приём, развёрнутая метафора, в которой фраза «словом можно убить, словом можно воскресить» берётся за основу, но понимается не в прямом значении, а иносказательно.

Так, в стихотворении «Заклинания на Полярном круге» автор перечисляет свой магический арсенал: «На Полярном, на студёном, на заветном, / на судьбой самой очерченном кругу / встал я в круг заклинаний незаметном – / для неведомых друзей их берегу...» [12, с. 320]. Заклинаний этих у лирического героя семь: помогающее во всех начинаниях; умиряющее вьюгу; обезвреживающее врагов; умиряющее пламя; привораживающее женщин; не дающее женщинам уйти к другому; заклинание-благословение. Как показывает творчество поэта, чаще всего он использовал третье заклинание: «Знаю третье заклинание, которым / на врага своё обрушу колдовство – / ненавистник мой отступится с позором, / опрокину, обезврежу я его» [12, с. 320]. Действительно, литературных камланий, затеянных с целью уничтожить врага, у Шесталова три, одно камлание имеет своей целью воскресить друга, одно воскрешает Аполлона, и одно можно назвать камланием-благословением.

Начнём, пожалуй, с камланий-проклятий, которые в мансийской шаманской традиции именуется «*самхатнэ эрыг*» «песня-проклятие» – малый жанр шаманского фольклора, заклинание в песенной форме, исполняемое в ситуации нарушения запрета» [7, с. 129]. «Заклятие браконьера» полностью соответствует этому определению: «А если жаден ты и зол / И вовсе безголов, / Проткну тебя своим ножом – / Строкой из гневных слов» [12, с. 225]. Далее поэт перечисляет те кары, которые должны пасть на голову браконьера: это и слабость в коленях, и обретение горба, и смерть от лап медведя, и прорастание костей несправедно добытой рыбы сквозь браконьерово тело. Здесь перед нами пример прикладного использования древней заклинательной формы и традиционного перечня кар для выражения осуждения браконьерству. Скучный призыв не посягать на государственную собственность автор облакает в интересную художественную форму.

В «Камлании по Пабло Неруде» автор в экспрессивной манере, похожей на манеру В. Маяковского, протестует против политических событий в Чили: «О, какая часть света в крови? / Америка? Европа? Азия?.. / О, какая часть сердца растерзана? / Перикард? Миокард? Аорта? / Это Чили мою убили! / Это в Чили черно, как в могиле!.. / В Чили чёрная оспа хунты!..» [12, с. 203] Наиболее существенными средствами экспрессивности выступают приёмы, характерные для жанра литературного камлания, а именно *камлальный рефрен* (периодически повторяющаяся строка «Кай-о! Кай-о! Кай-о! Йо!») и исполнение лирическим героем роли метафорического шамана. Роль эта заключается в данном случае в проклятии «пиначетам», которое должно привести к их гибели: «Стану я Кличем. / Я пробужу равнодушных и спящих! / Смертным заклятьем чревы смердящих / Чёрных убийц превращу в пепелища!» [12, с. 204] При этом метафорический шаман обретает тот же гигантизм, который был характерен для лирического героя В. Маяковского: «Бубен мой – вечно живое солнце / Вам не сорвать до скончания дней!» [12, с. 205] Ещё одна функция литературного шамана, как мы видим, – это быть глашатаем истины, пробуждающим «равнодушных и спящих» к активным действиям.

Наиболее ярко эта функция проявилась в самом сильном в художественном плане литературном камлании Ю. Н. Шесталова, а именно, в поэме «Кара-юйя», которая стала седьмой песней «Языческой поэмы». Начинает поэт с того, что на правах метафорического шамана запугивает возможных критиков: «Но замахнётся если / Кто-то на правду мою – / Срежу такого песней, / Словом его убью» [11, с. 200]. После этого предисловия автор представляется читателю так: «Я – певец глухариных урманов, / Я – шаман зацветающей тундры, / Заклинатель неправды и злобы, / Юван с Сосьвы – Реки Горностаев, – / Позабыв все свои заклинанья, / Сдал в музей бубен громкопоющий / Колдовать я теперь зарекаюсь / И шаманить уже не хочу!» И внезапно в следующей же строке, несмотря на декларируемое нежелание камлать, прорывается чисто шаманский возглас: «Кара-кий-я! Хос-хос! / Кара-кий-я!» [11, с. 200–201], с которого и начинается собственно камлание, по видовым признакам очень близкое «Камланию по Пабло Неруде».

Шаманские возгласы, используемые в данной песне, нельзя назвать камлальным рефреном ввиду их разнообразия и нерегулярности повторения, но эта нерегулярность, спорадичность более приближает литературное камлание к камланию реальному, поскольку те или иные камлальные междометия диктуются здесь не потребностью стихотворной формы, а внутренней необходимостью самого камлания. Возгласы эти таковы: «Кара-кий-я!», «Хос-хос!», «Кара-юйя!», «Ой-я! Ий-я!» – и могли использоваться как по отдельности, так и в сочетании друг с другом.

Бубен в данном камлании в отличие от предыдущего вполне конкретен, что также приближает литературное камлание к традиционному: «И вот беру я с музейной полки / Звонкий бубен мой... / Над костром добра его грею... / Грею, чтоб кожа его натянулась, / Чтoб охотней она отвечала / На удары моей колотушки» [11, с. 205]. Обращает на себя внимание такая этнографическая деталь как нагревание бубна над костром, но костёр, что примечательно, не обычный, а метафорический, что переводит всю фразу в область развёрнутой метафоры.

Цели этого литературного камлания идентичны целям «Камлания по Пабло Неруде». Первая цель – это магическим образом уничтожить врагов (в данном случае американцев, развязавших войну во Вьетнаме): «Ненависть, огненным градом стань, / Ненависть, молнией с неба грянь, / Всей силою Солнца / Всей силой Земли / Чудищ проклятых испепели! / Хос-хос!» [11, с. 210–211]. Вторая цель – разбудить спящее человечество: «Бубен мой старый, громко гуди, / Всё человечество разбуди, / Совесть всесветную разбери! / Хос-хос!» [11, с. 211]

В поэме «На струне Кобзаря» лирический герой делает попытку при помощи камлания оживить Тараса Шевченко, который, как мы помним, казался автору таким же как и он сам метафорическим шаманом: «Кай-о! Кай-о! Йо! / Где же ты, Кобзарь?! / Ты ведь должен быть! / Где же пенье твоё? / Как собрат, / я обязан тебя оживить... / Сухожильями встрепенись, / Суставами содрогнись – / Повелеваю! / Ер-ру! Ер-ру! Ер-ру!» [12, с. 380–381]. В данном случае камлальные возгласы также носят спорадический характер и рефрена не образуют. Разумеется, приведённый текст – не более чем метафора, в которой поэт Шесталов (возможно, с излишней натуралистичностью) напоминает о бессмертии творца, продолжающего жить в своих творениях. Воскрешая в памяти образ творца, последующие поколения как бы продлевают его жизнь – таков буквальный смысл стихотворения, кроющийся под метафорой.

Ещё одна попытка метафорического воскрешения предпринимается «весёлым шаманом» по отношению к древнегреческому богу в поэме «Слово Гиперборея»: «Кай-о! Кай-о! Кай-о! Йо! / Вечный Парнас, слушай слово моё! / Повержен ещё до наших времён / и храм Аполлона, и сам Аполлон... / «О Аполлон! Где лира твоя? / Вернись в бытие из забвения! / Сын Дельфы! Восстань, оживи и прозрей, / как я – современный Гиперборей!» [12, с. 148]. Смысл этой реанимации тот же, что и в случае с Тарасом Шевченко: возвращение потомкам памяти об античном покровителе искусств. «Кай-о! Кай-о! Кай-о! Йо!» является камлальным рефреном, уже знакомым нам по «Камланию по Пабло Неруде». Здесь примечательно то, что лирический герой называет себя «современным Гипербореем»,

поскольку, по словам Е. В. Нама, «в античном мире были широко распространены представления о севере как о средоточии мистической силы, носителями которой являлись гиперборейцы... В древнегреческой традиции не зафиксирован единый миф о гиперборейцах. Упоминания о них встречаются, тем не менее, во многих источниках, из которых явствует, что гиперборейцы – это жрецы Аполлона, наделённые пророческим даром, а также поэты, певцы, целители и заклинатели от болезней» [5, с. 8–9]. Лирический герой почти полностью соответствует этому определению, разница же заключается в том, что мифических гиперборейцев уже не существует, и потому можно лишь «входить в образ» Гиперборея, играть в «шамана-заклинателя», внутренне оставаясь светским поэтом, надевшим в эстетических целях одну из масок. Одним словом, «современный Гиперборей» – это и есть метафорический шаман.

Наконец, последнее литературное камлание, где присутствует лирический герой Юван, – это «Песнь Азербайджану», квинтэссенцией которой можно считать следующие строки: «Молится солнцу / Белый шаман! / Кас! Кас! Кас! Кас! / Дай мне удачи, Азербайджан!» [12, с. 260]. В этой песне поётся хвала Азербайджану – его природе и людям – с постоянным камлальным рефреном «Кас! Кас! Кас!». Данное литературное камлание можно назвать камланием-благодарностью, камланием-благодарностью.

Теперь перейдём к литературным камланиям, исполнителем которых был не лирический герой, а рассказчик (соответственно, камлания эти заключены в прозе Ю. Н. Шесталова, написанной от первого лица). В подглаве «Шаманские избранничество и инициация в произведениях Ю. Н. Шесталова» уже говорилось о том, что рассказчик в «Огне исцеления» под влиянием просьб родственников, речей Алы-эквы и мухоморной настойки принял камлать, но камлание его можно отнести скорее к разряду литературных, нежели к традиционным. Сам рассказчик, даже опьянённый мухоморной настойкой, сохранил достаточно здравомыслия, чтобы сказать: «Да за кого вы меня принимаете? За шамана? Я ведь...» – «Знаем, – раздались голоса, – но ведь Слово нужно. Просто Слово... Ты обладаешь им и говори. Говори...» И душа моя, переполненная чувствами,

заговорила. Слова мне не надо было придумывать. Я их слышал ещё от бабушки, от Няры-Мишки, Потёпки: «Дух небесный семикрылый, / Светлый семикрылый гений. / Кохохою, кохохою!» [13, с. 312] Рассказчик просит этого семикрылого духа исцелить отца, перемежая молитву возгласами «кохохою» (камлальным рефреном). В этнографическом плане это не более чем молитва к языческому божеству, которая не сопровождается даже жертвоприношением, не говоря уже об экстатическом духообщении или гадании о причине болезни. Но шесталовским носителям традиции этого оказалось вполне достаточно: «И слышу, как все завздохали. Вздохи довольные, радостные шелестели, летали по дому, заполненному людьми» [13, с. 312]. Рассказчик выступил в роли поэта, а не шамана – в роли «обладающего словом», не косноязычного. Если воспользоваться нашей терминологией, он проявил себя как шаман-поэт.

Дальнейший ход камлания вполне подтверждает это: «И я начинаю говорить – камлать, как когда-то бабушка Ась-ойка: «Кай-о! Кай-о! Йо! / Бог-Богатырь!.. / Останови студёную смерть! / Останови ледяную погибель! / Мы же, дети его, / отслужим службу живую: / резвые струи твои мы от нефти очистим, / мы начистим их так, / что сверкать они будут!.. / Если ж не примешь мольбы, / наших песен-заклятий – / обратим твоих идолов в пепел! / Деревянную душу – в огонь! / Мы растопчем тебя, / и вовек на Оби твоё имя не будет звенеть! / Кай-о! Кай-о! Йо!» [13, с. 308–310] Вероятно, бабушка Ась-ойка камлала всё-таки не так: экологическая проблема, связанная с нефтедобычей, могла возникнуть в устах поэта-публициста, но не шамана. Собственно, даже если не принимать во внимание экологическую, а не магическую направленность данного текста, он останется не более чем молитвой, озвучивающей древний механизм взаимоотношений людей и духов: идол, который, несмотря на жертвоприношение, не исполнял просимого, мог быть уничтожен [см. 2, с. 66–67; 1, с. 101; 6, с. 104; 8, с. 71]. Перед нами была бы молитва, но никак не камлание, если бы не метафорическое содержание, которое позволяет отнести эту поэтическую вставку к категории литературных камланий. Помимо метафорического обещания принести духу Оби жертву в форме очищения водных струй от нефти данное

литературное камлание снабжено и уже знакомыми нам шаманскими возгласами «Кай-о! Кай-о! Йо!», которые предваряют и завершают камлание. Шаманские возгласы, расположенные таким образом, мы будем называть *камлальной рамкой*.

Раздумья рассказчика в «Огне исцеления» дважды выражены в хорошо знакомой нам форме литературного камлания с соответствующим декоративным обрамлением. «Кай-о! Кай-о! Кай-о! Йо! / Откуда знать мне, что такое Смерть? / Откуда знать мне, кто она такая? / Вопрос вопросов – но ответа нет!.. / Я говорю, что Смерть несправедлива – / А ты-то, Жизнь, всегда ли так права?.. / Кай-о! Кай-о! Кай-о! Йо!» [13, с. 231] Судя по всему, для автора такие зачин и концовка подчёркивают важность и даже некоторую сакральность того, что заключено внутри камлальной рамки. Несколько позже мысли рассказчика, также заключённые в камлальную рамку, продолжают, причём здесь Ю. Н. Шесталов использует приём сцепки: начальные строки нового мысленного монолога совпадают с последними строками предыдущего: «Кай-о! Кай-о! Йо! / Я говорю, что Смерть несправедлива! / А ты-то, Жизнь, всегда ли так права?.. / Неужто Смерть воистину слепа? – // Неужто Смерть безжалостна и зряча? / Кай-о! Кай-о! Йо!» [13, с. 252–253] Следует заметить, что одни и те же камлальные рамки и камлальные рефрены автор использовал как в камланиях-проклятиях, так и во вполне дружелюбных. Очевидно, цель литературного камлания определялась тем, *что* содержалось внутри рамки, или тем, *что* было пронизано рефреном, а сами камлальные рамки и рефрен имели только сакрализующее значение.

Рассказчик, относясь к метафорическим шаманам категории «шаман-поэт», предстает перед нами как прозаическая ипостась «Ювана, весёлого шамана». Впрочем, в художественном мире Ю. Н. Шесталова граница между рассказчиком и лирическим героем условна, поскольку биография этих персонажей совпадает (ср. «Языческую поэму» и роман «Когда качало меня солнце»), а сама проза автора лирична и иногда даже включает в себя стихотворные вставки, а в «Языческой поэме» имеются вставки прозаические. И, тем не менее, разница между стихами и прозой Ю. Н. Шесталова просматривается, а потому мы не имеем права объединить

лирического героя и рассказчика в один персонаж. Однако мы можем констатировать, что и тот и другой способны выступать в роли шамана-поэта, но могут и не придерживаться этой роли, что происходит в большинстве прозаических и лирических текстов Ю. Н. Шесталова. В прозе автора рассказчик лишь единожды примеряет на себя маску шамана-поэта – в «Огне исцеления», а в лирике, как мы выяснили, такие случаи были более частыми.

Итак, шаман-поэт – наиболее частый исполнитель литературных камланий, придающий этому стихотворному жанру дополнительное своеобразие. Это литератор, поэт, который играет роль шамана и ведёт себя соответственно: издаёт камлальные возгласы, пляшет и бьёт в бубен. Цель камланий шамана-поэта – проклясть, магически уничтожить врагов или благословить живых и воскресить умерших друзей, а кроме того – быть глашатаем истины. Если исходить в целом из художественной реальности произведений Ю. Н. Шесталова 1955–1988 гг., которые мы исследовали, лирического героя и тем более рассказчика нельзя назвать шаманом-поэтом, поскольку этот образ появляется лишь в небольшом количестве текстов. Скорее можно говорить о *маске* шамана-поэта, в которую автор облакает своего лирического героя и рассказчика, или о метафоре, к которой поэт периодически прибегает, чтобы в максимально экспрессивной форме донести до читателя свои идеи и призывы.

### Литература

1. Андреев А. И. Описание о жизни и упражнении обитающих в Туруханском и Берёзовском округах разного рода ясачных иноверцев // Советская этнография, 1947. № 1. С. 84–103.
2. Зенько А. П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск: Наука, 1997. 155 с.
3. Клиг О. А. Тропы // Введение в литературоведение. Литературное произведение: Основные понятия и термины: Учебное пособие / Под ред. Л. В. Чернец. М.: Высшая Школа: «Академия», 1999. С. 432–446.
4. Миловский А., Огрызко В. Когда петь журавлю? // Северные просторы, 1985. №6. С. 23–25.

5. Нам Е. В. Сибирский шаманизм и «шаманский комплекс» в античной культурной традиции. Автореф. на соиск. уч. степ. к. ист. н. Томск: б/и, 1999. 19 с.
6. Носилов К. Д. У вогулов. СПб.: А. С. Суворин, 1904. 255 с.
7. Сатхатнэ эрыг // Мифология манси / Науч. ред. Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Новосибирск, 2000. С. 129.
8. Сибирские инородцы // Православный благовестник, 1884. №10. С. 62–71.
9. Шесталов Ю. Н. Красная легенда на белом снегу. Л.: Дет. литература, 1979. 158 с.
10. Шесталов Ю. Н. Сибирское ускорение. Л.: Сов. писатель, 1982. 311 с.
11. Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 1. 480 с.
12. Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 2. 528 с.
13. Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 3. 528 с.
14. Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений. СПб – Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 4. 416 с.

**От упавшего с неба брата до признанного брата**  
**Краткие пометки на полях мансийской литературы**

**ДОМИНИК Самсон Норманд де Шамбург**

*Государственный Институт Восточный Языков и Цивилизаций,  
 Париж, Франция,  
 dsamsonnormanddechambourg@yahoo.fr*

***Брат, упавший с неба***

Среди пяти способов создания семьи, предполагаемых мансийским фольклором, отсутствовало, по всей видимости, ревнивое ухаживание матушки-России за таёжным народом. С XI века ни самоцветам Урала, ни лесам Югры не удалось разлучить мансийскую и русскую судьбу. В самом деле, Нумиторум – небесный дух, семь сыновей которого населяют Землю, – не взял ли наконец русскую в жёны? И православная вера не кочует ли по лесам Югры, натываясь на местных непримиримых духов? Так, в книге Г. Новицкого о православных миссиях XVIII века в краях Пелыма и Конды встречаются манси, которые соглашаются на переход в православную религию при условии, что их традиционные культовые места останутся нетронутыми и что идолы их отцов и прадедов будут крещены с уважением (то есть с золотым крестом); а два века спустя, в 1928 году, некоторые ханты с нижней Оби попросят крест у представителей советской власти, потому что «тайга – колыбель злых духов» (Форсайт). В конце концов Григорий Новицкий, ответственный за соблюдение христианских законов туземными обращёнными, умрёт от рук местного населения, а в 1921 году пелымские манси падут мертвецки пьяны (в том числе ревностные христианские поп и его дьякон) по случаю рождественских пиршеств (Арт Леет).

Там, где Бог ещё долго будет сомневаться в Своих туземных верующих, город (и его последствие – приток некоренного населения) укрепляет свою империю и утверждается в своём воздействии на новые земли с благословения Царя. Как уточняет С. В. Бахрушин о колонизации Сибири: перед просьбой семьи

торговцев Строгановых к императору о пользовании «ненаселёнными землями», «тёмными лесами, вдоль диких рек и озёр- и о праве «мстить за несправедливость, выпавшую нам на долю» (то есть мансийское сопротивление), Престол признаёт законность просьбы и необходимость прибегнуть к сноровке казаков. Следуя за богатой семьёй Строгановых, многие новые поселенцы (подчас с сомнительной репутацией) таким образом развёртывают свою пионерскую силу по отношению к мансийским семьям – пусть и новообращённым в православную веру, колонизация которых постепенно лишает их земель; одни входят в новое общество, частично русифицируясь, остальные переселяются в более отдалённые уголки Югры. И перед злом колонизации манси Табары, лишённые своих земель в пользу русских крестьян, чувствуют себя с той поры «сиротами Царя» (Бахрушин).

Смятение, которое не ускользнуло от путешественника Стефена Соммиера, итальянского ботаника, француза по происхождению, прибывшего в Сибирь в июне 1880 года вести наблюдения за цветами, реками, освободившимися от льда, и туземными народами. Во время своего путешествия среди народов Российской империи Стефен Соммиер ведёт дневник. Что касается Западной Сибири, он упоминает, в частности, самоедов и остяков, а также вогулов, которые «близятся к закату ещё быстрее, чем остяки; их теперь осталось чуть более двух тысяч. Их прошлое было куда более ярким, чем настоящее, и история свидетельствует о вогулах как о защитниках сибирского ханата в эпоху русского завоевания. В эту эпоху они населяли более широкую территорию, и земли, где теперь высятся литейные заводы князя Давыдова, являлись их местом традиционного проживания. Вогулы до сих пор продолжают отступать, потому что в борьбе за жизнь они сражаются с русскими не одинаковым оружием. Они всё больше удаляются в недоступный никому заболоченный район и рано или поздно исчезнут окончательно. Но, подобно финским народам Волги, они оставляют след в крови своего покорителя. Большинство вогулов в настоящее время русифицировано и ведёт оседлый образ жизни. Наступит день, когда русификация достигнет такой степени,

что они полностью забудут своё происхождение и станут называть себя русскими. Таким образом, мы будем встречать вогулов с русской фамилией, но de facto они будут являться как вогулами, так и русскими. Эта ассимиляция вогулов, по видимости, уже произошла в Тагиле, где встречавшиеся мне на улицах русские трудящиеся, и в особенности женщины, казались переодетыми вогулами, настолько было ясно, что в их генеалогическом древе были туземные предки» (Соммиер). В труде ботаника, как в туземном гербарии, фигурируют зарисовки и фотографии, в том числе портрет вогула, застывшего и втиснутого в пиджак посредственного качества, «одного из тех весьма редких вогулов, умеющего писать и читать и научившего доктора Алквиста кондинскому диалекту» (Соммиер). Стефен Соммиер имеет в виду Августа Алквиста, побывавшего несколько раз в низовьях Оби (1858–1859; 1877; 1880) и ставшего завсегдатаем кондинских вогулов. Ему принадлежит несколько сочинений на немецком языке.

В самом деле, случается, что не только иностранцы, но и сами русские начинают осваивать школу туземной жизни. Стефен Соммиер, например, в поисках переводчика в Берёзове познакомился с казаком Матфеем Григоровичем Клипиковым, которого и нанял за двадцать рублей в месяц. Импровизированный переводчик долго жил у самоедов и остяков, языками которых овладел. Впрочем, итальянский путешественник иногда подозревал, что в венах его переводчика, пребывающего постоянно в состоянии опьянения, течёт туземная кровь, настолько он близок к коренному образу жизни, – за одним всё же исключением: его страшные гнев, наводящие ужас на весь лес и приводящие в оцепенение туземцев. Об этом свидетельствует и доктор Алквист, который заметил, что во время охоты на медведя с кондинскими манси русские часто приносили жертву вогульским идолам: русские и вогульские охотники клялись в верности на морде медведя, делая надрез ножом или откусывая его кожу зубами. Измена такой медвежьей клятве означала смертельный приговор предателю: в конце концов он умрёт растерзанным когтями священного лесного старика, «что, без сомнения, и происходило, по верованиям как русских, так и манси».

Медведь в действительности дорог сердцу каждого манси: он – «младший брат», или – «брат нашей матери» (Ромбандеева). Какой бы ни была тайна его рождения – будь то сын от неизвестного отца, воспитываемый матерью и ставший постепенно мохнатым и когтистым, бежавший от людей, в лес; будь то дочь Нуми-Торума, стремящаяся к земной жизни, которая в результате не смогла вынести мук и пошла бродить по лесам; или же надоедливый жених, от которого дочь Нёр-ойки с лёгкостью избавилась, ибо женщины обладают магической силой превращать мужчин в хищников, – манси считают медведя небесным сыном, спущенным с неба в люльке на железных цепях, или «упавшим с неба братом». Устная литература, отточенная веками и голосами предков, повторяет народу манси ту же самую историю. И охота на медведя является не чем иным, как добровольным пожертвованием небесного сына: «Они мне рассказали, что когда они танцуют вокруг медведя, убитого на охоте, они приносят извинения ему за то, что его убили, и объясняют ему, что виноват в этом русский, давший манси огнестрельное оружие и порох» (Соммиер). Впрочем, медведя не убивают, а «делают его чёрным», как говорят сыгвинские манси (Ромбандеева). Лесной гость – обидчивое существо, которое всё слышит, всё понимает. И когда он вернётся к небесному отцу, тот непременно спросит у сына, хорошо ли приняли его Люди земли. И от ответа медведя будет зависеть удача манси в охоте. А на охоте – значит и в жизни. Вот почему мансийские охотники отмечают медвежьих игрища, о чём свидетельствует обряд, описанный Евдокией Ромбандеевой в книге «Душа и звёзды» (1991). Сначала распростёртое на земле небесное дитя – шкуру медведя с головой – охотники укладывают на лежанку-«люльку». Затем его везут до деревни (зимой на нарте или летом на лодке), исполняя при этом эпические песни. Через этот ритуал перед душой упавшего с неба брата каждый раз обновляется история манси, оживлённая песнями людей. В тайне леса рождаются живые картины, выдвигая на сцену духов-покровителей, формируется коллективное подсознание в свете основополагающих мифов, тесно связанных с искусством. За неимением письменности коллективная память олицетворена игрой: игрой голосов, берестяных масок,

движений. Музыка приглашает духов на праздник; герои размахивают саблями своих подвигов; древняя Калтащ оплакивает беды людей, вызывая слёзы у присутствующих; духи описывают семь кругов, подражая бегу солнца. Зрители отвечают на вопросы масок, ставших неузнаваемыми, так как отражают теперь видимые фрагменты коллективного подсознания. В обрядовых медвежьих песнях (уй-эрыг) грань между человеком и животным неясна. Сакральный характер упавшего с неба брата живёт как в воспоминаниях детства (в тридцатых годах) Евдокии Ромбандеевой, так и в свидетельствах её информаторов, Егора Овесова в 1958-м и Анны Номиной в 1984 году. Того брата, имя которого не произносят.

Манси стараются приручить не только младшего брата, но и всё пространство. Таким образом, один герой манси сумел укротить Луи-Вот-ойка, Северный ветер, раздробив стрелой половину его нижней челюсти (Чернецов). Что касается молодого Эква-Пырища, он покорил ночь, украв у Хуль-Отыра солнце и месяц, оберегаемые в Нижнем мире («Легенды и мифы Севера», 1985), и сила его во время гребли смогла поднять ветер и волны («Легенды и мифы...», 1985). При этом молодой Эква-Пырищ остерегается глазастого чёрта, забравшегося в лодку, чтобы съесть молодого манси; но его тётка ему разъяснит, что глазастое чудовище не кто иной, как большой осётр, отданный ему стариком, и что старый рыбак в челночке, украшенном красной охрой, – его дядя, Тапал-ойка. Манси никогда не остаётся один в мире.

С Земли (Калтащ-Эквы, которая является сестрой и супругой Нуми-Торума) можно видеть других братьев и сестёр Духа Неба: солнце (Хотал-Экву), луну (Этпос-ойку), огонь (Най-Экву). Эти загадочные силы природы, которые живут рядом с человеком и которым манси приписали людские черты, помогают человеку, умеющему чтить их суровое величие, их щедрость. Через ритуал человек ведёт диалог с богами. Это постоянное желание обмена с природой выражает стремление манси стать неотъемлемой частью Вселенной до полного растворения в ней. В мире устной словесности герой превращается в птицу или в горностаю, расчленяется и вновь собирает части туловища, путешествует по всем уголкам света,

но возвращается домой к своим; нярки и чулки сами бегут на зов своего хозяина и т. д. Подобно дереву, облысевшему осенью, подобно гусям, улетающим на север весной, подобно солнцу, угнездившемуся на самой макушке неба, человек живёт по законам природы. Он является составной частью окружающей его среды: так, у женщины «по одной косе соболя бегут, по другой косе птички порхают» (Чернецов), у мужчины «на голове беркут гнездо свил» (Чернецов). Символ этой таёжной культуры имеет черты весьма популярного героя манси – Эква-Пырищ, называемого также Мир-суснэ-хум, то есть «за людьми смотрящий человек» (Чернецов), или Лувын хум, «человек на лошади» (Ромбандеева). По сказкам кондинских манси, Эква-Пырищ/Мир-суснэ-хум родился в отсутствие отца, за каменной дверью, за железной дверью горы Нижнего мира, куда сердитый Нуми-Торум сбросил свою жену («Легенды и мифы...», 1985).

Зарисовки и пережитки этого мира можно найти в произведениях Ювана Шесталова, на глазах которого «произошли почти все великие потрясения, поставившие мансийский народ на грань гибели» (Огрызко). Зарисовки, потому что они не живые, не принесённые словом, а неподвижные, письменные. Время летит как стрела, создавая дистанцию между сказкой Ась-ойки и книгой своего внука. Даже если писатель Шесталов талантливо воскрешает бывший дедушкин мир, Ась-ойка уносит этот традиционный мир с собой в могилу. Например, в тексте, переведённом на французский язык под названием «Tout cela à cause de Svetka» («Европа», 1978), или в «Прощании с богами» («Под радугой Севера», 1986), мир Ась-ойки является радужным, и старый манси находит своё место во Вселенной. Он – обладатель секретов природы и знания народа. Он несёт коллективную память рода, морщины своих предков, бремя былых переселений, павших и воскрешённых героев, мощных духов-покровителей (най-отыр), проигранных или выигранных битв. Подобно борьбе Эква-Пырища с русским богатырём, во время которой молодой манси, расчесав волосы грозного богатыря, перерезал ему горло «большим русским ножом» (Чернецов). Ась-ойка – волшебник, способный воскресить из старых сказаний красоту лошадей, бесконечные олени стада, ловкость эпического героя,

останавливающего полёт стрелы и наряженного в собольи шкуры. Неподвижные персонажи оживляются при звуке его голоса, язык так же богат, как и золотая нить, ткущая сказку. Наподобие Эква-Пырища, который околдовывает других песней или танцем, Ась-ойка пленяет детскую душу, задавая загадки. Он и смотрит на жизнь как на загадку. Старик воплощает не только всех предшествующих сказителей, но и всех будущих. Он одновременно и наследник, и потомок каждого поколения с того священного дня, когда люди взяли слово. У кого? У духов, его создавших: Калтащ-Эква, которая придумала населить и оживить качающуюся землю, укреплённую ремнём Нуми-Торума; Тапал-ойка, вырубивший из лиственницы семь человеческих подобий; Нуми-Торум, велевший создать человека и пустивший на землю оленей, чтобы люди на земле смогли себе промышлять пищу. Слово-песня в северном сиянии дарует власть над миром, и целый ряд мифов и сказок имеют сакральное значение, «которое отчасти не утерялось даже и до настоящего времени. В связи с этим рассказывание таких сказок связано с рядом запретов. Так, некоторые сказки не могут быть рассказываемы человеку, не принадлежащему к данной фратрии, и в первую очередь зятю, как наиболее конкретному представителю противоположной фратрии. Многие сказки не могут слушаться женщинами, а также мужчинами, у которых живы родители» (Чернецов).

В тексте «Прощание с богами», составленном из глав книг «Сибирское ускорение» и «Самая чистая радость», Ась-ойка уже умер, а во французском переводе («Tout cela à cause de Svetka») Ась-ойка ведёт одинокое существование. Он живёт в глубине тайги, далеко от людей, населяющих теперь деревни, куда были «сосланы» семьи охотников. Теперь он близок к Тагт-най, богине Сосьвы, к домашним родовым идолам, к тайге. Даже в случае болезни старик не отправляется к *дохтурнай*, а полагается на проточную воду Сосьвы, в которой Тагт-най нашла свою колыбель. Ась-ойка не хочет покидать свой паул, иначе паул станет сиротой и тайга станет дикой. В действительности Ась-ойка живёт в мире, уже недоступном его внуку Тимке, в мире, где верхней подругой его является выдра Светка, соединяющая его, таким образом, ещё сильнее с Тагт-най – священным лицом Сосьвы.

Мир Ась-ойки, отказывающийся от какой-либо границы с миром природы, связывает старика с духами. Мир Ась-ойки, отрицая пространство, связывает будущего советского писателя Шесталова с фольклором своих: «На седьмом небе растят Медведя – Нуми-Торума сына. / В светлом доме лелеют Медведя – Духа Лесного / Он отца своего, Нуми-Торума, умоляет: / Отпусти ты меня, отец, на зелёную землю, / На зелёную землю из ярко-зелёных сукон. / Отпусти ты меня, отец, на красную землю, / На красную землю из ярко-красного шёлка. / Отпусти на счастливую землю, где живут люди! / (...) Отковал небесный кузнец красивую люльку / Изукрашенную серебряными ободками / И железную цепь крепко-накрепко привязал к ней / Вот зовёт Нуми-Торум сына – Медведя, Лесного Духа / говорит: «Ты ложись, сынок, в красивую люльку! / Опускает Нуми-Торум железную цепь с седьмого неба / Как серебряные рубли, цепь звенит, с облаков спускаясь. / (...) Вот шагнул Медведь-сын из люльки на зелёную землю: / Сюда ступит – топь-болото; туда ступит – / Вода брызжет. / По всем семи уголкам лесной чащобины бродит. / (...) Вот однажды, сквозь сон дремучий, он слышит: / Где-то, рядом совсем, захлебнулась лаем собака / С небольшого лосёнка величиною. / И потом ему ветер весть приносит, / Что три рослых человеческих сына / Убивающих первыми первых казарок, / Натянули луки свои тугие. / (...) Лишь потом очнётся душа Медведя, / В человеческом доме она проснётся... / (...) Расстегнули охотники пуговицы на шубе медвежьей, / Сняли шубу мохнатую с могучего зверя, / Положили его в люльку из ивовых прутьев / С пятью ободками из рябины, / Усадили на шестилапую нарту / И подвозят Медведя к деревянной деревне. / (...) Поднимают зверя с шестилапой нарты, / Осторожно в избу его вносят. / Там усаживают его с почётом / На столе, красным сукном покрытом. / И сидит среди счастья зелёного шёлка / Голова Медведя с большими зубами. / (...) Духами призванные, пять ночей никуда не уходят люди, / Небом призванные, семь ночей веселят они зверя / – Перед ним они пляшут крылатые пляски, / Громкой песней хвалебной его величают. / Дерево с семью жильными струнами берут в руки, / Дерево с семью струнами – журавль мансийский.

/ (...) Люди молятся на него, пляшут возле него, / Песни хором поют, возвеличивают, / Чествуют!» (Шесталов).

И когда занавес наконец опускается и Медвежьи игрища заканчиваются, хозяин дома, тот охотник, который нашёл и пригласил упавшего с неба брата, носит траур по небесному сыну несколько дней, лелея надежду на его возвращение.

Траур, который скоро станет вечным. В тот день, когда небесный потомок, сверзившийся на несовершенную землю, брат с лицом, таким же мохнатым, как и лицо русского мужика, упавшего в другом конце неба, почитаемого попами с момента его многострадального спуска на землю и напоминающего вогулам, из-за его обрамлённой богато украшенным окладом головы, неподвижную голову медведя, наблюдающего в окно посвящённые ему игрища, когда этот небесный брат же будет выгнан и его культ запрещён. Это не значит, что человек, то есть вогул, с медведем поссорились ещё раз (Сазонов, Конькова). Нет, просто земля содрогнулась. В самом деле, на земле, усеянной озёрами, шиповниками и черешнями, на которой медведь оставил свой след, время разлетелось на куски. В безвозвратном пространстве, где парил глухарь, государь тайги, «небо стало говорить»: другая птица, огромная, железная, появилась. Жужжание которой заполнило небесный свод (Шесталов). Младший брат вогулов больше не нашёл своё место в Новой Жизни, рисованной чужими людьми. Для них лес не был домом, а зверем, которого эти посланные самим провидением люди скоро превратят в богатство для самих вогулов. Таким образом, разведка, открытие и эксплуатация первых нефтяных месторождений в конце 1950-х – начале 1960-х годов повлекла за собой строгое запрещение Медвежьих игрищ. Молодой Еремей Данилович Айпин, например, присутствовал в последний раз на Медвежьих игрищах в 1961 году, ему было тогда 13 лет (Огрызко). Потом остались только фрагменты пляски, украденные в тайне ночи. Тогда старик, зачавший род и заботившийся о людях, молча удалился. Потому что таёжные люди стали теперь грамотными и перестали обращаться к нему, под угрозой упрёков, подчас грубых, нового «образцового бра-

та». Ревнуя к прошлому вогулов, чужие люди представили себя провиденциальным братом манси. И этот неожиданный брат поклялся всеми богами, что на этот раз земля станет действительно красивой. Что если бы какое-либо небесное божество случайно свесилось с неба, оно непременно бы увидело «красную землю, красную землю из ярко-красного шёлка, счастливую землю, где живут весёлые люди» (Шесталов). Где больше никто не поранит себя, как в прошлом медведь манси.

### **Образцовый брат**

«И есть русские... Они учат манси различать следы мыслей на бумаге. И говорят, что они лучше шаманов умеют лечить больных. Дедушка мой этому не верил. Он сомневался: разве могут какие-то лекарства колдовать лучше шаманов. Дедушка произносил это тихо, так, чтобы мой отец не слышал. Мой отец – большой человек. Он не только рыбак и охотник, но и председатель колхоза. Коммунистом называли моего отца, Атю» (Шесталов). Эта двойная жизнь манси, подчёркнутая популярным писателем, выходцем из этого народа Северной Евразии, свидетельствует о трудностях сосуществования столкнутых октябрьской революцией поколений, об удалении сынов от отцов своих и в конце концов – о будущей пропасти, наметившейся между целиком и полностью выдуманной советской властью туземной интеллигенцией и самим народом. Безвестному традиционному обществу лесных рыбаков, охотников и оленеводов пришлось сдаться солнечной мечте Ленина. «Солнце-Ленин» (Вылка) снял мансийские солнце и луну, чтобы осветить «арктическое невежество» идеями Новой Жизни, наподобие богатыря-в-облике-Жёлтой-Трясогузки, вырвавшего небесные светила из Нижнего мира и разогнавшего, таким образом, первобытную ночь на земле людей. «В глухой деревушке на реке Сосьва, где охотник и рыбак манси Пётр Шешкин простым охотничьим ножом вырезал из дерева скульптуру и показал изумлённым сородичам: *Ленин на Севере*. И люди приняли – всё верно, всё правильно, так и должно быть. Ленин в малице. Это чтобы ему теплее было на Севере» (Айпин).

И вдруг незнакомые слова, с прописной буквы (План, Совет, Враг Народа, Новая Жизнь), и тысяча новых сокращений – настоящие «сторожевые вышки словарей» (НКВД, ОГПУ, РАПП, ИТЛ и т.д.) – заменили великанов-людоедов, расставленных, как знаки препинания в устной литературе таёжных болот, смели неуверенность в завтрашнем дне, который слишком часто зависел от совершенного исполнения ритуала и доброй воли родни Нуми-Торума. Таёжное воображение и народное знание были приобщены в тридцатых годах к «цивилизованной культуре» через введение письменности, основанной сначала на латинском алфавите, а затем на кириллице; но способна ли эта революционная парадигма отразить непреходящий характер таёжной культуры и её носителей? В рамках создания литературного языка, не способного к отражению Weltanschauung всех диалектных и культурных фрагментов микрообществ, одновременно родственных и чужих друг другу, самовыражение непременно порождает вопрос: «Вытерпит ли бумага слово моего народа?», – так справедливо спрашивал себя Юван Шесталов («Европа», 1978). Ужесточение советского режима в конце 1920-х – в начале 1930-х годов (так, писатель-новатор Пантелей Еврин, кондинский манси, и его семья, считавшаяся кулачной, пережили мрачные часы), эскалация насилия между властями и туземными семьями в вопросе о праве на образование детей, упорная и жестокая коллективизация – одним словом, перераспределение противостоящих в Северной Евразии сил не осталось безучастным к вопросу Ю. Шесталова и оставило глубокий след в коллективном подсознании.

Мансийские писатели, как говорящие на манси, подобно сказительнице Анне Коньковой из рода Чайки, так и не говорящие, как Андрей Тарханов, например, не пишут на своём языке. Наиболее известный из них, Юван Шесталов, писавший в течение долгого времени по-мансийски, выбрал в конце концов русский язык. Очевидно, мансийский язык не был интегрирован в момент перехода к письму. Он остался волей-неволей чуждым к тексту; при том, что в 1989 году 31,4 процента манси принимали мансийский язык за родной. Вопреки ограниченному числу

говорящих и читающих, несмотря на двусмысленное отношение советской власти к национальному достоинству, которое она одновременно и прославляет, и стандартизирует, несмотря на близость, особенно кондинских манси, насчитывающих большое число писателей, к русскому миру, манси завоёвывали из года в год новое пространство для самовыражения и целиком и полностью выдуманную элиту. В то время как традиционный мир манси был обезглавлен с экономической точки зрения, через отстранение от власти богатых семей и шаманов, с точки зрения духовности, в то время, как его костяк, а именно социальные структуры, был разрушен без угрызения совести, писатель символизировал ту связь, которая отныне должна была объединить Государство с каждым отдельным народом Севера и письмом, предполагаемым стать открытым окном в мир – «новым путём» (Il'pil'onyh).

Итак, родился в тени Партии писатель Пантелей Еврин (Чейметов), творчество которого является единственным следом, дошедшим до нас. В огромной стройке Советского Союза даты растерялись. От его рождения до кончины остались официально лишь его краткое пребывание в Ленинграде и болезненный флирт со смертью: дважды ранен на фронте, затем следует безуспешная попытка покончить с собой на почве личной драмы. Его произведение «Два охотника», опубликованное в 1940 году на русском и мансийском языках, свидетельствует о рождении мансийской литературы и о самоопределении человека, такого, каким представлял его себе писатель Пантелей Еврин, стремящийся стать связующим звеном между его миром (он выходец из семьи охотников-рыбаков) и образцовым братом. В октябре *два охотника* охотятся на медведя, как некогда на упавшего с неба брата.

Эта краткая повесть построена вокруг восьмидневного совместного заточения. За запертой невидимой дверью бесконечной тайги, с которой, однако, постоянно сталкивается молодой русский Василий, для него такая охота является первой. Поединок между молодым человеком и шестидесятилетним манси Трофимом, единственным хранителем древнего мира (его близкие, уже вступившие в колхоз,

настаивают, чтобы он тоже отважился), олицетворяет две соперничающие в Северной Евразии стороны. Они меряются силами посредством двух персонажей, которых разделяет всё: конфликт между старым и новым, обращённым в христианство анимистом (он почитает культ медведя, но это не мешает ему креститься) и атеистом, таёжником и горожанином, индивидуумом и коллективом, манси и советикус; каждому необходимо было найти своё место, не устраняя при этом другого. Но основной замысел ясен, как, например, в произведении ненца Николая Вылки «Марья» (1938), осуждающем недобросовестных иностранных купцов (они на самом деле не русские, а норвежцы), которые умышленно приносили водку ненцам в обмен на меха: старый мир сам обрёл себя, и спасать было нечего. Сам Трофим, «бедняк манси, не раз ссорился с торговцами, которые надували его. С тех пор он как-то с недоверием смотрел на русских» (Еврин). Нечего было ожидать от «иностранца», ставшего подозрительным, в то время как «враги народа», новое понятие, рыскали по Родине как настоящие злые духи. Только Партия, этот образцовый брат, в азарте создания и поиска семьи, была бы способна узнавать своих. И мелодия марша, далёкая от песен Медвежьих игрищ, была не чем иным, как гимном Советского Союза: «Говорил товарищу, что в колхозе жить куда легче, чем одному. Вспомнил он об уборке хлеба, о том, как весело жужжит молотилка. Заговорил о стальных конях – тракторах, о весёлых громких песнях девушек, когда они отправляются поутру на работу» (Еврин).

«Два охотника» – это активный, воинствующий текст, умножающий символы через образы: «Весь октябрь стояла тишина. Небо было чистое и светлое. Иногда набегали тёмные снеговые тучи, но скоро уходили прочь» (Еврин); «Женился второй раз на девушке мансийке и перебрался из далёкой русской деревни в мансийский посёлок – на родину жены» (Еврин); «Наши руки теперь крепко сжаты. Ты меня не бросишь, и я никогда не отстану» (Еврин). Отважным актом является такой рассказ, тогда как недавние события, последовавшие одно за другим под сибирским небом, выражают другую точку зрения: смута на Тольке (1931–1932); казымское восстание (1933); Ямальская мандалада (1934); вежливые сожаления Мая Солинтэра,

богатого ямальского оленевода (3 500 оленей), официально заявляющего: «Судей ваших и советскую власть не признаю, у меня свои законы» (Головнёв); проклятие матери Нины Ядне, которая умерла «с неприязнью к советской власти» (Ядне); нестерпимое отчаяние мансийских семей, отказывающихся верить государству воспитание своих детей (Базанов и Казански). Брат этого светлого Октября, который мечтал о повсеместной коллективизации, о борьбе с шаманизмом, о школе, столкнулся с реальностью. Реальность, где изгнание некоренного населения (спецпереселенцы) с 1930-го по 1934-й, сгладили масштабы русского присутствия в Западной Сибири: более 50 000 крестьян было сослано и принуждено к работе на стройках Севера (Головнёв), как, например, строительство столицы угорских народов – города Ханты-Мансийска. Если в 1930 году на общую численность (41 489 жителей) округа приходилось 28 процентов хантов, 12,6 процента манси, 3,2 процента лесных ненцев и 6,6 процента коми – русские при этом составляли 49,3 процента, то начиная с середины 1960-х годов ханты и манси насчитывали всего лишь 8 процентов от общего населения округа. Открытие богатых газовых и нефтяных месторождений привлекло за прошедшие 30 лет более миллиона жителей, и новые города во славу прогресса человечества вырастали, как по мановению волшебной палочки: на 1989 год ханты составляли всего лишь 1,8 процента и манси – 0,6 процента. Дело в том, что примерный брат хочет жить по-своему (оседлость, атеизм и т.д.); окружающий мир должен быть похож на него, и на каждой площади нового города – каменный Ленин, старший брат, который никогда не боялся, наблюдает продвижение работ.

В отличие от мансийской традиции, которая основана на культуре предков-покровителей, молодое поколение теперь преподает старому. Новая Жизнь с лёгким сердцем отменяет бесполезный опыт веков, предавший людей, обманувший надежды. Этот текст П. Еврина, «Два охотника», будет вновь издан в 1983-м в сборнике, объединившем первых писателей Севера, под откровенным и недвусмысленным названием: «Второе рождение». Настоящая жизнь манси будто бы начинается с приходом советской власти;

най-отыр, или духи-покровители, стоят лишь в авангарде спасительной Красной Армии, прежде чем попасть в фольклор, что равнозначно преданию забвению. Югорское небо, изнасилованное, оплакивает мёртвые звёзды, души свои: «Птица жёлтая ночная / Видит нынче при луне, / Как, рубиново мерцаая, / Звёзды плавают на дне» (Тарханов). Бессмертные герои культа предков отдали богу душу-звезду, и образцовый брат захватил её. Если манси утверждали, что на небе столько звёзд, сколько людей на земле, и что упавшая звезда - это умерший человек, то Партия превратила звёзды в красные знаки, направляющие людей в ночи разума, в борьбе с самим собой: «Теперь мы - не тёмный народ, узнали мы и наше прошлое, и будущее. Это нас Коммунистическая партия новым мыслям научила. Она нас и к хорошей жизни, к светлым дням привела» (Еврин). Бог умер не только в Палестине, но и в России. И религиозные табу, касающиеся женщины, развеялись постепенно, идеология одержала верх как над небесным бегом Лувын-Хума, всадником справедливости, так и над сомнением стариков. Священная лиственница на берегах Малой Юконды, у которой шаман когда-то спилил верхушку и в дупло которой «старички и старухи, как в копилку, спускали всё, что у них было самого ценного и дорогого, – кто деньги, кто петуха, кто новый шёлковый платок» (Вахрушева), была срублена сельским Советом. Стояла цель: искоренить шаманизм. И это удалось: в созданном в 1930-х годах Ханты-Мансийском автономном округе главными религиями являются теперь православная вера и ислам.

Советские достижения стали новыми хозяевами тайги (плотина, нефтепровод и вышки). Торжество Союза – «День и ночь, как мамонты живые, / По земле шагают буровые, / Как упряжки длинные олени, / Мчат газопроводы сквозь селенья. / Сквозь леса и тундру, через горы, / Через злые топи Самотлора» (Шесталов) – плод вдохновения думающей головы Партии и рабочего костяка советского труженика. Человек, зачаровывая манси, находится в сердце технологических революций, как когда-то в его детстве вызывало восхищение белое полотно кино, на котором Чапаев вновь сыграл свою жизнь. И подвиги машин изгнали местный дух: Сосьва, блюстительница и приёмная мать с незапамятных времён, стала простой рекой,

оказавшейся под угрозой плотины из «Сказки в синий полдень» Шесталова. Сын убеждён в том, что нужно и что можно создать богатое и светлое будущее для манси и всех остальных детей «матери-страны». Стилизованное мансийским писателем нефтегазовое освоение приобретает волшебную красоту и вызывает справедливую гордость, которая скрывает секретные раны обезображенных культур. В то время, когда октябрьская революция дарила письменность и писателей народам Севера, она конфисковывала в обмен слово самого народа. И перед мощной рукой Красного царя, простёршейся на всю тайгу манси, Пётр Михайлович Хатанев из Саранпауля надолго похоронил свои воспоминания внутри себя («Мир Севера», 2001). Мужчины, переговаривающиеся шёпотом, чтобы не спугнуть Водяного хозяина, прекратили шептанье, женщины, беседовавшие еле слышным голосом, дабы не напугать рыбу, прервали свой тихий напев (Сазонов, Конькова, 1982): тайга официально лишилась души.

Так, в молчании людей и в грохоте технологии, высокочтимый мансийскими родами древний лес постепенно испортился: деревья в загадочном огне, будто факелы, предоставляют свободу действий лесной промышленности; традиционно добываемая рыба окажется отравленной или странно мутированной под влиянием промышленных отходов; коренные лабазы; которые никогда не знали замков, будут ограблены или уничтожены – являясь помехой стройке или подчас из-за простого безделья. Там, где когда-то струились прозрачные воды рек, теперь потоком льётся водка. «В стальных артериях нефтепровода стала течь кровь мансийской земли: чёрное золото». Перед утратой своих земель манси стали охотиться по-другому.

Теперь охота появилась в больших городах. Не та охота, упомянутая в девятнадцатом веке испанским дипломатом Хуаном Валера: «Я боюсь, как бы герцог д'Осуна, который так рассеян и так же близорук, как и я, не выстрелил в царя или в одного из его Великих: поскольку они одеты в шкуры, герцог легко мог бы принять их за медведей. В окрестностях Санкт-Петербурга, кроме медведей, охотятся также на волка и на лося» (Валера).

Нет, по улицам Ленинграда «сиротливый манси» двигался как охотник в тайге, но стараясь при этом уловить слова. После запрета Медвежьих игр охота Ювана Николаевича, утратившая священный характер, последовала линии Партии и примкнула к делу Партии, зачато пером первых писателей Севера, развивавших «гражданские» темы в своих произведениях. Не писали Пантелей Еврин как на манси, так и на русском, что «в колхозе есть кому помочь тебе. Станем с тобою колхозниками и вместе будем охотиться» (Еврин). Для Ювана Николаевича Шесталова охота не была напрасной: лауреат Государственной премии РСФСР имени Горького (1981), награждён орденами Дружбы народов (1984) и Трудового Красного Знамени (1987). Социалистическое соревнование, приведшее в беспорядок календарь народов Севера, завоевало и литературу. Брат, кожа которого столь же бела, как и «нежная рыба» мансийского народа, имеет железную волю. Так, в области литературы туземный мир был интегрирован только на поверхности, но суть вещей рассеялась в молчании древних коренных табу и в болтливой пропаганде этого времени. Впредь, удаляясь от сакральности, падение в ад героя Мирсуснэхума отражает мирской дух: «Моя молитва соболям мехом уже не стелется. Мои глаза высохли, как осенние реки, я уже не могу плакать слезами. Пришелец с живой земли, выслушай мой замирающий стон. Два начала на земле – это волки и олени. Зло с добром, как волк с оленем, всегда враждуют. Волка кормят волчьи ноги, и зубы у него, как железо, охраняют волчье логово. Олень беззащитен, как простой рыбак перед купцом, как охотник перед сборщиком ясака. Осетра в сажень берёт купец за медную копейку. А ясак ... вспомнить страшно! Десять соболей с живой души, да ещё *на поминки*, да ещё для *поклона царю белому* ... Наши лучшие угоды отобрали, сменив на бутылки огненной злой воды. Обложили наши дымы данью. Чёрной птицей пролетела смерть, посылая нам болезни» (Шесталов).

Резкие изменения, как культурные, так и экологические, кажется, интегрируются гармонично. И потоки чернил, текущие из Санкт-Петербурга, и волны нефти, бьющиеся о дальнюю тайгу,

вдруг сливаются на глазах писателя. На глазах, часто закрытых, Ювана Шесталова, почерк которого несёт отпечаток сновидений и является очевидным наследником традиционной формы шаманизма и духовности в целом. В тексте «Прощание с богами», например, сон вездесущ: «А мама была где-то рядом. Она часто являлась ко мне во сне» (Шесталов); «Этот другой – и тоже привычный – голос пытается вернуть меня из светлого сна в моё горькое утро»; «Эти слова баюкают меня»; «Утки летят в голубом моём сне»; «Просыпаюсь»: «Я засыпаю»; «И снится мне жаркое лето»; «Вдруг сквозь радужный сон слышу чьи-то голоса»; «А утром проснулся в интернате, среди таких же, как я ребята»; «Ещё три ночи мне снились боги»; «То ли от этого адского холода, приснившегося мне, то ли от внезапного гудка теплохода я проснулся»; «Меня снова потянуло в сон». Перепись таких примеров может оказаться бесконечной. Лексическое поле описания сна насыщает текст. Этот мотив шаманизма, связанный с ритуалом, характерен для устной литературы и проявляется в постоянной гиперболе сказки и эпической песни, герой которых часто является младшим, глупейшим или ленивейшим братом, где богатыри борются, а затем спят целый год, три, семь лет. Одну зиму, потом одно лето, ещё другую зиму и три последующих лета и т.д.

В литературном Советском Союзе сон также позволяет выразить то, о чём невозможно сказать. В глазах атеистического мира мечта – это всего лишь мечта. И когда рассказчику, «человеку двадцатого века, века научно-технической революции», снится дух его предков, дух жалуется на то, что он обречён на блуждание, потому что он больше не может найти ни одного новорождённого, под чертами которого ему удастся вернуться к своим: в самом деле, ритуалы больше не уважают, культ предков и традиционное народное поверье игнорируются. Вот почему книга Евдокии Ромбандеевой «Душа и звёзды», посвящённая «преданиям, сказаниям и обрядам народа манси», была просто необходимой. «Это сделано мною для того, чтобы каждому, кто пожелает, можно было бы провести тот или иной обряд от начала до конца... Такое изложение важно, потому что вера нашего народа несколько десятилетий находилась

под строгим запретом. Молодёжь многое из неё утратила, не застала того, что было до 30-х годов XX столетия» (Ромбандеева).

При чтении Шесталова складывается, однако, впечатление, что его сны одновременно и кормят писателя, и защищают человека от внешнего мира. Рассказчику «Прощения С богами», находящемуся в одиночестве в каюте, хочется сохранить хладнокровие. Его обжигающее горло передаёт диалог с духом Лылы, отражает стеклянные осколки, которые до сих пор ранят душу внука Ась-ойки, и повествователь «потянулся к стакану с минеральной водой, как к спасителю от кошмарных сновидений». Потому что «есть вино и водка. Но минеральная вода не мутит голову. Трезвость, ясность мысли...». Встаёт вопрос: как совместить принадлежность к народу манси и советскому народу? «Больше не верить слову шаманов..., но не суметь избавиться от предков, живущих в душе моей». Быть туземцем и не пьянствовать. Быть туземцем и не быть предателем Родины. Тот, кто черпает свои слова в сиянии своего детства, не хочет страдать. И сон обезболивает его страх. Убаюкивает его тайную боль. Навевается сон на ссыльного, мечтавшего обнять целую Вселенную. Сон Шесталова объединяет настоящее время, прошлое и будущее, прозу, стихи, мансийский и русский языки, наблюдает то, о чём человек умалчивает, «соблюдая наш древний мансийский этикет». Сновидениями, одним росчерком пера Шесталов соединяет антиномические миры друг с другом и в то же время вычёркивает боль тех, грязные рубашки которых собраны в музеях и черепа которых дарятся, как сувениры, культурными народами (Шесталов). И в этом стремлении к воплощению связи мансийский писатель продолжает творение зачинателя Пантелея Еврина.

1978 год. Вышла повесть «Анико из рода Ного-ненецкой писательницы Анны Павловны Неркаги, описывающая возвращение советской героини в родную тундру под опеку родового идола. В деревне Елизарово хант Еремей Данилович Айпин встречается со свидетелями гражданской войны, и через рассказы, противоречащие официальной речи, он открывает поцелуй красного Иуды. В это время, на фоне беспорядочного промышленного освоения, «Языческая поэма» Ювана Шесталова удостоивается Государственной премии (1981):

«— Земля моя! Какая у тебя песня? Тайная моя! Какая у тебя сказка?

— Песня моя — нефть. Сказка моя — газ. Загадка моя — это я сама, — ответила тайга, не замечая над собой ярких сполохов северного сияния.

Я не стал больше спрашивать, ведь шла вторая половина сложного двадцатого века. Люди были героями, покорителями природы и космоса. Я решил пойти и послушать... Ледяная земля проснулась от вековой спячки. Она разгорячённо дышала, снимая с себя шубу из дремучей тайги, опоясываясь стальными нитями дорог и трубопроводов. Она гудела под железными копытами нового кочевья. С радостью наряжалась в ожерелья городов, сияя счастливыми глазами новых огней... А герои шли, шли, шли... И я был вместе с ними. Я тоже был героем. И мои уши глохли от железного рокота: не всё я мог услышать. И мои глаза слепли от яркого сияния огней: не всё я мог увидеть. И я летал на стальных птицах, обгоняя время, не чувствуя движения Земли...»

Он хотел примкнуть к другому миру, через соединение в мансийском небе полётов глухаря с чёрными крыльями и мощного вертолётта Ми-6, с газопроводом в железных когтях. Юван Шесталов, может быть, стал метисом? Манси в Питере и русским в стране Сосьвы? Скорее, хомо советикус? Писатель, который задумал интегрировать в свои произведения мир Ась-ойки и поцелуй Иуды, изнасиловавший «звёзды» народа манси, закрыл глаза и мечтал о мире: не из-за жестокости ли ударов, наносимых его культуре? Или из-за его отказа от выбора между двумя родинами? Тот, кто давным-давно покинул свою землю, чтобы уловить и постичь слово, наподобие Эква-Пырища, ушедшего из тёткиного дома и ставшего хозяином своей судьбы, «стал слушать себя» (Таксами). И тем временем спящая красавица, которую русский богатырь должен был оживить поцелуем, кровоточила при вздохе. *Красная легенда на белом снегу* пошла по ложному пути: вуаль упала, обнажив *божью Матерь в кровавых снегах*. Поцелуй Иуды ускорил конец мира Ась-ойки.

#### **Признанный брат**

Медведь, древний брат, упавший с неба, преследует не только воспоминания Матры Вахрушевой: «Впереди на снегу что-то краснеет,

как кровь. Вот как! Кто-то топтал ягоды, размазал их по земле: где ел, тут и набезобразничал. Кто способен на такую шалость? Поднял отец доску, а в карусе сидит медведь. Затаился. Увидев Отца, как заревел и лапу поднял, чтобы ударить. Выстрелил отец в него, убил с одного выстрела. Сидим мы в избе, ждём отца, вдруг слышим выстрел. Догадались сразу, что будем есть сегодня медвежье сало» (Вахрушева), – но и анонимный сон охотника: «Не ведал, наверно, таёжник, / Куда свои силы девать. / И в прятки со смертью нарочно / Ходил он в урманы играть. / Опять свои страшные меты / Несёт он в себе за увал. / И снятся ночами медведи, / Которых в бою обнимал» (Тарханов).

И как только исчез строй, превративший Миснэ в простое название гостиницы, Медвежьи Игрища появились снова: в Юильске (1991), а потом и в Полновате, в Кышике... Они были организованы по инициативе ассоциации «Спасение Югры» и Ханты-Мансийским центром культуры и искусств народов Севера. Дело в том, что утрата земель кланами и ненасытный аппетит промышленной разработки поступили вопреки интересам и психике народа манси. Отныне вся энергия коренных лидеров 1990-х годов направлена на возрождение духовной культуры. Даже если нужно бороться с самыми ассимилированными поколениями соотечественников – теперешними должностными лицами в учреждениях типа Комитет Севера, которым «совершенно не важно, что происходит там, в лесу».

Урок образцового брата оборвался, как это невозможно почувствовала в один дождливый день бабушка Матры Вахрушевой при виде молодой русской учительницы, зашедшей за её внучкой: «Приехала какая-то молоденькая девчонка. Нос вытереть не умеет, а уже учить хочет» (Вахрушева). В самом деле, подобно Двуглавному орлу, унесённому противоположными октябрьскими ветрами, образцовый брат удалился. И в то время как ненка Нина Ядне резко хлопнула дверь перед носом этого брата, который считал себя выше всяких подозрений, старый манси Трофим, поборовший в «Двух охотниках» свои сомнения и подчинившийся давлению своих собственных детей, заручившись будущими поколениями, снова оказался перед самим собой: «Время. Время родиться.

Время расти. Время сопоставлять. Время думать. 1844 год. 1994 год. Идолы и идолопоклонники в тайге. Идолы и идолопоклонники в мире. Гитлер, Муссолини, Сталин... Уверенный шаг капитализма... Кризис социализма. Инфляция, безработица, СПИД... выносятся из Мавзолея Ленина. Жириновский рвётся к власти...» (Шесталов).

Жестокое время, о чём каждодневно свидетельствует Надежда Алексеева, председатель правления родовой общины Сыгва: «80 лет приучая наши народы к иждивенчеству, вдруг сразу бросить их в омут рынка».

Советский опыт, его счастья и несчастья глубоко повлияли на коренные народы, и в частности на мировоззрение по отношению к самим себе. Зажигательная эпопея письменности, начатой «национальными» биографиями, которые оправдывали право первородства образцового брата и торжествовали неразрывную солидарность советской семьи, оканчивается на горькой констатации: «Мансийская жизнь сохранилась буквально в нескольких посёлках – это Кимкьясуй, Ломбовож, Хурумпауль, верховья рек Ляпина и Сосьвы» (Гоголева).

Много было утрачено при советском режиме. Н. Новикова, которая прибыла на Конду в 1977-м и 1998-м, свидетельствует, что «сегодня найти человека, знающего кондинский диалект мансийского языка, очень трудно. И те сведения, которые я записывала 20 лет назад, сегодня не знают даже старики. Я разговаривала с некоторыми людьми и напоминала им о том, что здесь было 20 лет назад, и тогда они могли это вспомнить». Настоящее положение манси в Российской Федерации остаётся трагически шатким. Е. Фёдорова боится, что в ближайшее время «многое из традиционной культуры сохранится только в музейных коллекциях». Ольга Иженякова, которая родилась в посёлке Кондинское, описывает тревожную ситуацию: несмотря на традиционные богатства, представленные лесом, ягодой, пушниной, дичью и самим кондинским народом, жизнь тех, кто остался в посёлке, серьёзно ухудшилась в начале 1990-х годов. В том числе и с точки зрения культуры, агонизирующей как среди пенсионеров, «мирно доживающих свои дни», так и среди молодёжи, «пустившейся во все тяжкие». Там, где процветала жизнь,

остались только позор и рубцы «варварского освоения»: целые улицы пустых домов, водка, табак, наркотики. В то время как медикаменты, продукты, бытовая техника и товары народного потребления стали неуловимы. Государство, озабоченное природными богатствами Севера, забыло Северян. Образцовый брат сбился с пути мансийских «звёзд» и открыл путь признанному брату. Медведю, конечно. Или просто той части себя, которую пришлось поставить в скобки. Той части себя, ампутированной в прошлом, но болезненной до сих пор, которая побудила Надежду Алексееву организовать детский этнографический лагерь для детей Саранпауля, «ведь многие дети очень долго ничего не знали о своих предках: откуда они появились, чем занимались в древности, каким поклонялись богам и какая культура за ними стояла». Которая побудила мансийские семьи возвратиться в «неперспективные» деревни Хошлог и Хурумпауль.

В области литературы признанный брат уже вернулся. В глазах Валентины Селиверстовны Ивановой он имеет черты Бога. Валентина родом из посёлка Сосьва, «до сих пор вспоминает тёплый чум и звёзды, которые так хорошо видны с нарт» (Северская). После кочевого детства (до пяти лет) с родителями и оседлого образа жизни в посёлке Валентина Селиверстовна поступила в Ленинградский пединститут, домой она возвращалась только летом. Приняв предложение перевести Евангелие от Марка на родной язык, она обогатила мансийскую литературу XXI века, предоставив, таким образом, слово носителям языка. И эта священная миссия вернула Сосьве её *блудного сына*: Валентина покинула огни города, чтобы жить на землях, украденных у древней хозяйки реки Сосьвы. На земле своих предков. Больше века – после первого перевода Евангелия от Матфея Г. Поповым на кондинский диалект в 1878-м («Марк написал хорошие вещи»). Это свидетельствует о жизненной энергии и подписывает новую главу эпопеи народа манси на их собственном языке.

Признанный брат – им могут быть и аборигены нового жанра: русские. Те белокожие, проживающие на территории хантов и манси, которые, подобно Маргарите Анисимковой, сегодня черпают вдохновение из туземного фольклора или наподобие Александра Силина передают забытую версию «Монти Танья», записанную со слов

неграмотного сказителя Семёна Фёдоровича Покачева. Или те, кто принимает участие в духовном возрождении коренных народов и присутствует на сегодняшних ритуалах рядом с туземцами (Алексеева).

Наконец перед глазами Ювана Шесталова снова появился Антал Регули. В своём эссе «Регули» мансийский писатель исследует память веков. После идеологической мечты братства чувствительная мечта братства с другими финно-угорскими народами, наметившаяся в поэме «Юлиан», полностью раскрывается. В частности, 4 декабря 1843 года, когда молодой венгерский путешественник приезжает в Верхотурье, первый «вогульский город», преследуемый топонимией невидимого народа и легендарной тенью мансийской крепости, но населённый русскими колонистами: «служащие, ростовщики, торговцы». Искатели золота в Богословском, откуда вогулы бежали, не выдержав попрание белокожими людьми чрева Матери-Земли: «У них есть гордая пословица: на свете есть два господина – царь и плательщик ясака» (Шесталов). И в конце концов Антал Регули встречается с этим народом, из колыбели которого он был вырван: Бахтияр и Юркин, «отловленные» сенатором Боровковым где-то на берегах Лозьвы; недоверие сородичей Бахтияра, с леденящим душу взглядом, прямостоящих, подобно идолам, и облачённых в оленьи шкуры; супруга Юркина, с тонким птичьим лицом и засохшими руками, взывающими к смерти... Юван Шесталов переписывает историю: через подлинные материалы, сновидения поэта и человеческую память он восстанавливает, частица за частицей, пазл, разбросанный по обе стороны Урала, узурпируя иногда место Регули. Он то ведёт роль рассказчика, то является двойником Антала Регули, превращаясь один в другого через зеркало писательского почерка. Их поиск соединяется и укореняется в потерянном братстве, или, лучше, в признанном братстве. Сказ Шесталова смешивает все времена, уничтожает, подобно устной литературе Севера, все границы между мирами: у хантов женщины превращаются в лодки и мужчины – в молоты (Айпин); ненец Вавлë Ненянг стал мышью и птицей, дабы избежать царской полиции (Ядне); росомаха – бесплодная богиня, сброшена с неба её мужем Тапалойки (Шесталов), а храбрец Ивыр женился на дочке воды, Витсам:

«Бабушкой будет Земля мне, матерью будет Река мне, нянькой – Волна. Я в озёрах выросла, волны качали, а пеленали туманы с детства меня» (Конькова). Юван Шесталов рассказывает, идеализирует, развлекается, приукрашивает, удивляется, омрачается от страницы к странице. Сам по себе или с Анталом Регули. Оба ищут друг друга глазами; и в каждом манси венгр хочет видеть венгра, в каждом венгре манси пытается увидеть манси. Впрочем, Регули, по словам манси, был «тот человек, которого богатые манси послали издалека, где небесный медведь располагается на отдых» (Шесталов).

Сам Шесталов не делает из этого тайны: его почерк не является точной наукой. Писатель беспокоится лишь о Мощ-Мир, мудрость которых основана на «альтеричности», то есть на признании второго «я». «Пришёл к нам из ЭНКЫРМА, из МАТЕРИНСКОЙ ЗЕМЛИ, наш милый БРАТ. Он выучил наш язык. Скажите, многие ли учат наш язык? Разве русский может выучить наш язык? Только настоящий брат по-настоящему хочет узнать настоящую нашу жизнь и землю. Примем его так, насколько хватит нам сердца. Дадим ему то, что у нас есть: рыбу, мясо. Покопаемся в чуланах, даже в наших священных таёжных капищах, может, найдём не только весёлые Шутки, песни, но и мудрые слова наших общих предков» (Шесталов). «Амулет спасения – нашего спасения – в наших руках. Признанный брат – это ещё и целостность бытия».

Двухсторонняя схема составляет ось, по которой связаны произведения Шесталова: герои находятся между терзаниями неизбежной историчности (ясок белого Царя, поцелуй Иуды, насилующий тайгу) и невозможным возвращением к мифу, символизированному возобновлением образа дедушки. Подобно рассказчику, не принимающему участия ни в каком действии, Ювану Шесталову остаётся лишь компенсаторный акт: писать. Но вернёт ли ритуал письма мансийского писателя на землю свою? Юван Николаевич около 40 лет жил в Ленинграде. «Приехал я в Ленинград сиротливым манси, уехал из Петербурга известным поэтом». Мир Ась-ойки больше не существует. Утопический поцепуй Иуды блёкнет перед новым оружием бизнесменов. Но Юван Шесталов не носит никакого траура. В своём лишённом родины сне писатель вне пределов досягаемо-

сти. Он отказывается от соотношений сил. Тот, кто не является ни манси, ни русским, больше не подвержен боли, он просто пишущий человек. Наподобие героя Эква-Пырища, исследующего другие миры, Шесталов удалился от родной земли. И над его когда-то собственным садом никто и ничто теперь не властно: ни вышки, ни нефтепроводы, ни факелы, ни газопроводы. Тайга в нём самом. Тайга Шесталова намерена объять всё, как тайга Пантелея Еврина. Однако под пером писателя полнота и пустота сливаются. «Знаю одно, что у меня нет ОТЕЧЕСТВА. Три манси, знающие родную речь, по бедности своей не могут помочь, какие бы высокие научные цели ни поставили. Русские помогли мне стать писателем. Спасибо! С какой стати они будут лепить из меня финно-угорского националиста? Даже в лучшем, возвышенном значении этого слова. У меня нет Отечества. И обижаться мне не на кого. Только можно поплакаться перед Торумом» (Шесталов). Единственным Отечеством Шесталова, может быть, являются эти слова, которые он собирает и сочетает, произведение за произведением, создавая таким образом свою собственную Вселенную.

Перевод с французского  
Надежды Варфоломеевой и Доминика Самсона

## ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ЛИТЕРАТУРНОГО НАСЛЕДИЯ. ОПЫТ. ПРОБЛЕМЫ. ПЕРСПЕКТИВЫ

### Национальный образ мира в малой прозе Никвлада Самсонова

**Т. И. Зайцева**

*Удмуртский государственный университет,  
Ижевск, Российская Федерация,  
uawoz@rambler.ru*

**О. М. Максимова**

*Удмуртский государственный университет,  
Ижевск, Российская Федерация,  
24otax@mail.ru*

*Аннотация:* статья посвящена изучению художественного мира рассказов удмуртского прозаика Никвлада Самсонова. Проанализированы особенности создания национального образа мира в его малой прозе, подробно рассмотрена связь мироощущения писателя с фольклором, выражаемая, прежде всего, в авторской идее единства человека и природы.

*Ключевые слова:* удмуртская проза, художественный мир, национальный образ мира, рассказ, автор.

Обзор различных определений понятия «национальный образ мира» проделан в статьях С. В. Шешуновой [12] и А. Д. Хуторянской [11], серьёзный анализ употребления этой категории в филологической науке представлен в монографии Т. Е. Смыковской «Национальный образ мира в прозе В. И. Белова» [9]. Обобщая в вводной части своей диссертации разнообразные формулировки и высказывания по проблеме «национальный образ мира», Т. И. Зайцева пишет, что «в отечественном литературоведении «как взаимозаменяемые используются понятия и выражения «картина мира»,

«образ мира», «модель мира», «художественный мир прозы», «картина поэтического мира», «мир писателя» и др. Главное же в «картине мира» или «образе мира», представленном литературой того или иного народа, – это связи и взаимоотношения человека и окружающего мира, человека и действительности, как бы эти связи не объяснились, какими бы изобразительными средствами не были выражены» [3, с. 7].

Владимир Яковлевич Самсонов (псевдоним Никвлад Самсонов, 1946–2002) – один из самых ярких и самобытных удмуртских прозаиков второй половины XX века, творчество которого «выросло» на традициях советских писателей-«шестидесятников» (В. Шукшина, В. Распутина, Ч. Айтматова, Г. Красильникова и др.). К сожалению, основные содержательные и структурные элементы художественного мира Никвлада Самсонова до сих пор остаются не изученными. Однако следует отметить, без их осмысления нельзя понять ни особенностей национального авторского миропонимания, ни творческую индивидуальность писателя в целом. Известный философ и культуролог Г. Гачев считает, что национальная картина мира большей своей частью находится в области мифопоэтического и подсознательно или интуитивно воссоздаётся в художественных образах и мотивах [2]. Мифотворческие поиски Самсонова наиболее отчетливо проявились в рассказах, где видны истоки будущих больших произведений, принесших писателю известность. В особенности это касается популярной повести «Адзон» («Рок»).

В профессиональную литературу Самсонов вошёл в 1976 г. со сборником рассказов «Чингыли гуръёс» («Серебристые колокольчики»). Проявившись как писатель малого жанра, он привлёк внимание критики сочетанием непосредственности и тонким чувством национального литературного языка, а также энергией мысли. Большая часть прозы Никвлада Самсонова 1970–1990-х гг. – новеллистика, рассказ-миниатюра. Его произведения малой прозы тяготеют к циклизации. Новеллистический принцип организации материала обусловил свободную композицию самсоновских рассказов. Отсюда – естественная смена планов изображения и интонаций, стилистических и временных пластов. Не случайно критик А. Шкляев

справедливо отмечает, что сила творчества Никвлада Самсонова заключается в его рассказах [13].

Человек в произведениях Самсонова – «носитель прошлого» и «носитель национального характера» (Д. Лихачёв). Многие его произведения родились из желания сказать своим современникам, что каждый человек принадлежит к роду, нации, народу. Об удивительной способности писателя обращаться к конкретному читателю свидетельствуют рассказы, написанные на разных этапах его литературной деятельности и вошедшие в книги «Кызаузыос» («Севериха», 1980), «Капка азяд ньыль кызыпуэд» («У ворот четыре берёзы», 1987), «Шупудьёс бырдало» («Калина в наледи», 1990) и др. В избранном нами аспекте анализа рассказов Н. Самсонова важно отметить, с одной стороны, интерес писателя к народным ценностям, с другой, – многосторонний характер связей его творчества с фольклором. Действительно, стержнем, организующим всю художественную систему этого автора, является органическое взаимодействие литературного творчества с фольклором.

Если младописьменные народы сохраняют «два типа художественного сознания – мифологическое (фольклор) и аналитическое современное (национальная литература)» [5, с. 16], то Никвлад Самсонов, проникая в специфику народного жанра, соединяет жизненную конкретность и фольклорную условность. Стремясь художественно осмыслить первоосновы человеческого бытия, законы вечной справедливости, Самсонов обращается к образу героя, на котором лежит отпечаток его природной первоосновы. Персонажи самсоновских рассказов словно «просвечиваются» через природную призму, им свойственна постоянно ощущаемая слитность с миром («Макар Семи» – «Макаров Семён», «Небыт мусо киос» – «Мягкие милые руки», «Мертчан чушкон» – «Льняное полотенце» и др.). Почти в каждом рассказе незримо «за кадром» присутствует народная идея, согласно которой добро непременно одолевает зло. Это вытекает из самой сути миропонимания удмурта, считающего, что на смену любой тёмной ночи приходит рассвет. При этом высшая инстанция у Самсонова – память как особая форма времени, заключённая в сознание человека. Народно-поэтическое мировидение

писателя связано с формой выражения его мышления, особенностью которого является «синкретизм (неразличение, слитность), что достигается благодаря одухотворению (анимации) человеком всего окружающего его мира» [10, с. 270].

Н. Самсонов признавался, что импульс к созданию художественного произведения он часто получал из интуитивных прозрений. У него была особенно развита способность видеть обобщённый образ национальной действительности в отдельном человеке, в его поведении, жесте, движении, а также в каждом предмете, дереве, животном, растении. Во всём изображённом ощущаются традиции удмуртской культуры, мифологическая связь с прошлым.

В контексте рассуждений есть смысл обратиться к критике С. Залыгина, высказанной им в адрес «удмуртского рассказа» в 1979 г. в Ижевске на выездном заседании Совета по прозе правления Союза писателей РСФСР. Писатель отметил, что «описательность и увлечение количеством фактов, которое выражается в том, что не выбирается один основной или несколько главных факторов, а человек торопится сказать побольше об одном, о другом, о третьем, брать не качеством, а количеством фактов, то есть той же описательностью. <...>. Эта разбросанность меня утомляла во многих произведениях» [4, с. 146–147]. Никвлад Самсонов упорно осваивал жанры малой прозы. Трудясь над рассказами, переделывая их по несколько раз, писатель выработал важнейший компонент стиля – приём типизации, который эффективен в ткани коротких, предельно насыщенных, лаконичных текстов. В сущности, это означало тяготение к условности, символической образности, порождающей в художественном тексте ассоциативный фон, расширяющей его смысл и перспективу, углубляющей значение содержания.

Просматривая датировку произведений Самсонова, замечаешь, что творческий поиск постепенно вёл писателя к углубленному осмыслению эмоционально-пластических возможностей удмуртского языка, влияющих на жанрообразовательные процессы и жанровые трансформации в малой прозе. Так, в удмуртской малой прозе появляется новая структура – жанр короткого рассказа: «Чукна малпаньёс» («Утренние раздумья»), «Сьольк» («Грех»), «Кызыпуос»

(«Берёзки»), «Кисыын нуллоно кадь» («В кармане бы носить»), «Ваньмыз умойлы» («Всё к добру») и др. Это своеобразные миниатюры, этюды, зарисовки, небольшие по форме, но ёмкие и значительные по мысли, сложные интонационно: комическое здесь переплетается с грустным, насмешливое с горьким. Главное – их содержанием являются человеческие чувства, незначительные события, яркие или необычные эпизоды из жизни. Самсоновский короткий рассказ создаёт впечатление того, что всё в мире взаимопроницаемо: человек, окружающая его природа, вещный мир не только взаимосвязаны, но и «взаимоотражаемы». В лирико-философском ключе писатель рассуждает о необратимости времени, о значении прошлого в жизни современного общества, о нарушенной связи природы и человека. К примеру, цитата из рассказа «Кызыпу кенакъёс» («Берёзки»): «Есть и другие берёзы. Эти уже не устремляются в недоступные выси. Они живут как бы ссутулившись. У них и ствол, и крона распротёрлись по сторонам, вверх не стремятся. <...>. И лишь отойдя на некоторое расстояние, понимаешь: верхушки у них когда-то, ещё в пору молодости, кем-то были сломлены или срублены. Поэтому у них весь задор, вся тяга к небесам с молодых лет, а может, с самого детства загублены. Вот они и выглядят всю остальную жизнь такими забитыми. Разве не случается подобное и с людьми, с нашим братом...» [8, с. 81].

В процессе роста литературного мастерства для писателя всё более актуальным становится освоение сложных способов выражения авторской позиции. Ряд произведений построен как поток ощущений, воспоминаний, как поток сознания героев и, вместе с тем, как поток происходящих в течение дня или очень небольшого отрезка времени событий. Пропагандируя идею связи с народными корнями, он значительно усложняет раскрытие темы взаимосвязи человека с окружающим миром и природой, в рассказе появляется философский контекст, включающий героя, его внутренний мир и нравственные ориентиры в систему мироздания. Наглядным примером отмеченных выше особенностей малой прозы Никвлада Самсонова является рассказ «Буртчин кышет» («Шёлковый платок»). Сюжет рассказа предельно свёрнут – и в развитии действия,

и во времени, и в пространстве. Это всего лишь одни сутки, проведённые героем рассказа Василием наедине с собой в отцовском доме и в окрестностях родной деревни Дэндывай. Писатель создаёт образ деревенской майской ночи, в которой оттеняются самые характерные моменты: тишина и покой; густеющий туман и пение соловьёв; дорожка, ведущая к реке через огород; старые тополя. Пейзажная картина сама по себе реальна, имеет конкретный локальный смысл. Однако явления, вещи, детали, обрисованные в жизнеподобных формах, приобретают символическую. Весенние силы сельской природы воплощают бесконечность, необъятность жизни. Картины пробуждающейся земли, преломляющиеся в лирических настроениях автора и в восприятии героя, сливаются воедино, одновременно создавая впечатление красоты окружающего мира и полноты жизни, себя творящей. «В эти ночи, наверное, весна с летом в одном объятии сплетаются. Не успела ещё темнота на землю спуститься, да и голоса людей, скрип ворот, звуки об ведро доящегося молока ещё слышны, и на молочной Акаршурской ферме, что находится на другой стороне деревни, всё ещё однотонно гудят машины, а в тополиных ветвях уже кто-то, словно пастушьим кнутом, свистнул в воздухе. <...>. И разлилась соловьиная трель, очень похожая на то, будто птицы включились в совещание-собрание» (дословный перевод с удмуртского авторов статьи – Т. З., О. М.) [7, с. 58].

В рассказе Самсонова использован распространённый в мировой литературе (изобразительном искусстве, кинематографе и т. д.) мотив уходящей вдаль исхоженной тропы. Мотив дороги связан с важнейшими содержательными понятиями и удмуртского художественного сознания. В рассказе, помимо описания реальной дорожки, речь также идёт о душевном состоянии героя, его внутреннем пути к самому себе в поисках настоящего, истинного. В пейзаже рассказа особое значение имеет линия горизонта – встреча «края» земли с «краем» неба. С одной стороны, эта картина горизонта обращает читателя к земным заботам и чувствам человека, с другой – включает в произведение «скрытое от глаз» пространство, что наталкивает читателя на раздумья о первоосновах бытия.

В сознании разучившегося ценить радость жизни героя совершается поворот к пониманию бесконечных созидательных возможностей трудового человека на земле. В отличие от других произведений удмуртских авторов внутренний перелом в самсоновском герое происходит не под влиянием другого, более активного человека или определённых общественных сил, а под воздействием пережитого им ощущения гармонии с природой. Пережитое героем чувство своей неотделимости от окружающего мира даёт ему сознание внутренней полноты, иное понимание жизненных ценностей. Для писателя очень важно обнажить момент особенного напряжения очнувшейся человеческой души. Пейзажные метафоры Самсонова, отражая внутреннее состояние пробудившегося от суеты героя, символизируют неуловимость совершающихся от соприкосновения с природой в человеческой душе изменений. Изображён внешне незаметный переход приехавшего в отпуск в деревню, уставшего от городской суеты героя из одного состояния в другое.

Деревенский огород, дом с угольями, окружающая деревню природа обретают в рассказе «Шёлковый платок» черты мифопоэтического пространства. Здесь время и пространство неотделимы друг от друга; они образуют единый пространственно-временной континуум, мифопоэтический хронотоп (В. Н. Топоров). Миф связан с представлением о вечности. Свежевспаханые борозды, межа и тропинка, придающие огороду перспективу; поля, леса и луга, раскинувшиеся далеко за изгородью; речка, тополя вдоль реки; бездонное ночное небо, – всё это создаёт впечатление бесконечности пространства в рассказе. И одновременно эти же предметы, этот же мир создают ощущение остановившегося времени. Дом, огород, тополя, другие вещественные реалии окружающего мира предстают как бы застывшими в своём вечном внешнем виде, не подчиняясь течению времени. А с другой стороны – все вещи, все предметы, всё окружение героя восходят к его прошлому, к его детству и молодости. Время юности героя находит своё отражение в этих предметах. Таким образом, возвращение домой, соприкосновение с природой дают герою возможность остановиться, оторваться от потока непрерывных городских дел, заглянуть в себя. Пойманные мгновения бытия

обостряют и одновременно обобщают ощущения героя, осознавшего, что миг и вечность едины, мгновение заключает в себе всё, что сохранила и должна сохранить вечность.

Фольклорно-поэтический способ видения действительности роднит самсоновскую прозу с отечественной «деревенской» литературой XX в., с её общим архетипическим канонем Деревни, мотивом возвращения. «Этой грани архетипа – Деревня как ностальгия – свойственна ретроспективная модель развития, которая особенно явно обозначилась в «деревенской прозе» 1960–1990-х гг., где одной из главных сюжетных основ стал мотив возвращения в родное село (мысленное, в мечтах или в реальной действительности)» [1, с. 15].

С обострившимся чувством причастности к родному в самсоновских героях происходит живительный «рост души», возрождение её лучших качеств. Однако в ряде рассказов глубинные связи человека с первозданной природой теряются, герой утрачивает то, что пришло от предков. Щемящей грустью дышит рассказ «На родине в июле», описывающий исчезновение многих примет вечности: «Там, где недавно потух закат, то вдруг ярко засветится что-то, то вновь затянется синей мглой. Говорят, это отворяются и затворяются небесные врата, проливая на людей золотой дождь счастья. Видно, кто-то его заслужил. <...> Хорошо лежать на копёнке сена и глядеть в вышину... – забвение, покой. Всё здесь изначально-родное, ты погружаешься, растворяешься в нём, ты – частица протекающей здесь, обволакивающей тебя жизни» [6, с. 354]. Речь идёт о стремлении вернуть современному человеку утерянное «чувство природы». «Но вдруг эту отрадную, блаженную тишину пронзил и разметал рокочущий, оглушительный рёв. Конечно, самолет, такой в эту ночь неуместный» [6, с. 354].

В драме вырванных из привычной среды героев Никвлада Самсонова («Лыз наличникъёс» – «Синие наличники», «Окыль» – «Акулина», «Чоръяло атасъёс Чуньышурын» – «Поют петухи в Чуньышуре» и др.) критика нередко усматривала патриархально-консервативную тенденциозность удмуртского писателя. Потребовались годы, чтобы стал понятен смысл самсоновской концепции человека. Наряду с воспеванием беспримерного крестьянского

трудолюбия, чистосердечия и бескорыстия в прозе Самсонова настойчиво звучит мотив сохранения голоса природы в самом человеке. Разрыв исторических связей, единства человека и мира природы – реально прочувствованная писателем угроза, выросшая сегодня в глобальную проблему.

### Литература

1. Большакова А. Ю. Нация и менталитет: феномен «деревенской прозы» XX века. М.: Ком. по телекоммуникациям и средствам массовой информ. Правительства Москвы, 2000. 132 с.
2. Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос: национальный образ мира. М.: Акад. Проект, 2007. 510 с.
3. Зайцева Т. И. Удмуртская проза второй половины XX – начала XXI века: человек и мир, эволюция, особенности художественного воплощения: автореф. дис. ... д-ра. филол. наук: 10.01.02. Саранск, 2009. 46 с.
4. Зальгин С. П. О путях национальной прозы // Современная удмуртская проза: ст., рецензии, обзоры / сост. Т. А. Полторацкая; науч. ред. А. Г. Шкляев. Ижевск: Удмуртия, 1981. С. 145–154.
5. Пахомова М. Ф. Эпос молодых литератур. Л.: Наука, Ленинград. отд-ние, 1977. 106 с.
6. Самсонов В. Я. Хороводы. На родине в июле // Самсонов Н. Мой дом выше твоего: повести, рассказы; пер. с удмурт. А. Верещагиной. Ижевск, 1995. С. 353–355.
7. Самсонов Н. Агбай: веросьёс, повестьёс, роман [Агбай: рассказы, повести, роман]. Ижевск: Удмуртия, 1996. 416 с.
8. Самсонов Н. Веросьёс = Рассказы / пер. с удм. Вл. Емельянова, В. Болтышева и А. Верещагиной. Ижевск: Удмуртия, 2002. 136 с.
9. Смыковская Т. Е. Национальный образ мира в прозе В. И. Белова: монография. М.: Флинта: Наука, 2010. 153 с.
10. Телегин С. М. Мифореставрация // Открытый урок по литературе: (планы, конспекты, материалы): пособие для учителей / ред.-сост.: Карпов И. П., Старыгина Н. Н. 3-е изд. М.: Московский лицей, 2001. С. 267–272.

11. Хуторянская А. Д. Параметры художественной картины мира в литературоведении // Картина мира в художественном произведении: Материалы Международной научной интернет-конференции, 20–30 апреля 2008 г. Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2008. С. 3–5.

12. Шешунова С. В. Национальный образ мира как категория этнопоэтики русской словесности // Евангельский текст в русской литературе XXIII – XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сб. научных трудов. Вып. 5. Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 2008. С. 5–16.

13. Шкляев А. Г. Пичильтык жанрен трос вералоз [В малом жанре умеет говорить о многом] // Инвожо. 1996. №11/12. С. 26–27.

## Учебные пособия по литературному краеведению как способ популяризации югорской литературы

**Т. А. Сироткина**

*Сургутский государственный педагогический университет,  
Сургут, Российская Федерация,  
sirotkina71@mail.ru*

*Аннотация:* в статье на материале учебных пособий по литературному краеведению, изданных в Сургутском государственном педагогическом университете, рассматривается возможность популяризации югорской литературы путём изучения текстов региональных авторов.

*Ключевые слова:* литературное краеведение, югорская литература, учебные пособия.

Идея исследования, описания и использования методического потенциала регионального текста не является новой, югорская литература не так часто привлекалась как материал для системного её изучения. Поэтому, исходя из практических потребностей, в 2017–2018 учебном году на кафедре филологического образования и журналистики Сургутского государственного педагогического университета были созданы учебные пособия для школьников ХМАО – Югры «Литературное краеведение: филологический анализ регионального текста» [1] и студентов-филологов «Литературное краеведение: филологический анализ регионального (югорского) текста» [2]. Коротко расскажу о каждом из них.

Учебно-методическое пособие для общеобразовательных школ ХМАО – Югры предназначено для учителей, начинающих вести элективный курс по филологическому анализу югорского текста, и представляет собой материалы к занятиям элективного курса. В нём предложены темы занятий, задания для самостоятельного изучения, описана методика работы, даны списки литературы.

Назову основные темы курса. Они идут от общего к частному:

1. Что такое текст
2. Художественный текст как текст культуры
3. Региональный текст
4. Югорский текст
5. Югорский текст в историко-культурном контексте региона
6. Роль пейзажа в региональном тексте
7. Образ автора в региональном тексте. Биографический контекст
8. Этническая культура в зеркале регионального текста
9. Основные мотивы югорского текста
10. Научно-практическая конференция «Актуальные проблемы филологического анализа югорского текста»

Изучение каждой темы курса может занимать до 3–4 занятий. Каждая тема подразделяется на учебные ситуации, их в теме может быть от трёх до шести.

Первая учебная ситуация – это всегда работа по формированию понятий, необходимых для описания того или иного явления югорского текста. Именно во время этой работы в наибольшей степени формируются метапредметные умения: сравнивать, сопоставлять и т. д. Например, при изучении темы «Роль пейзажа в региональном тексте» школьникам предлагается рассмотреть репродукции картин Сергея Бирюкова и Виталия Карпенко и построить письменное высказывание с использованием двух типов речи – рассуждения и описания, – в котором необходимо доказать, что югорская природа изображена именно на определённой картине.

Цель второй учебной ситуации – продолжить формирование понятий в работе с региональными художественными текстами. В названной выше теме школьники складывают пейзаж регионального текста из определённых знаков, образов, анализируя тексты Маргариты Сладковой, Павла Черкашина, Сергея Луцкого, Леонида Гайкевича.

Далее следует исследовательское задание, самостоятельный филологический анализ текста в аспекте, актуальном для данной темы. Так, например, в рассматриваемой нами теме дети отвечают на вопрос о том, какую роль играют пейзажные зарисовки в рассказе

Альбины Кузьминой «Главный лесничий», какими художественными деталями отличаются описания природы, какие функции выполняет пейзаж в рассказе, благодаря каким знакам в тексте можно узнать природу Югры.

Итоговые задания, завершающие каждое занятие, обобщают и систематизируют знания, полученные на этом занятии, и одновременно являются своеобразным «мостиком» к теме следующего. Тип этих заданий довольно разнообразен: ответы на вопросы, мини-проекты различной направленности, исследовательская работа и т. д.

В конце занятий предлагаются темы для дискуссии. Например, на занятии, посвящённом югорскому тексту, можно построить дискуссию, исходя из следующего положения: «Историки утверждают, что ни одно историческое событие не может быть оценено как безусловно положительное или безусловно отрицательное. Западная Сибирь в течение нескольких столетий была местом ссылки и карторги. Подумайте, можно ли сказать, что это было благом?»

Завершается пособие приложениями, в которых представлены списки литературы для учащихся и учителей, а также материалы к словарю югорского текста, созданные по материалам сайта «Культурное наследие Югры». В данном приложении приводится лишь по одному слову на каждую букву алфавита (аганские ханты, Барсова гора, вороний праздник и т. д.). Учитель, работая с учащимися по предлагаемому элективному курсу, может значительно расширить список таких слов, предложить детям ответить на вопрос, какие же ещё слова являются для югорского текста ключевыми.

Издание данного пособия привело к тому, что возникла мысль о разработке подобной дисциплины по выбору для студентов-филологов, поскольку именно они, прежде всего, должны овладеть методикой работы по литературному краеведению, чтобы более эффективно работать с югорским литературным материалом в рамках школы. Поэтому следом появляется учебное пособие для студентов.

Главным отличием его от школьного пособия является наличие теоретической части, которая так и называется – «Теоретические аспекты филологического анализа регионального (югорского) текста». Данный материал, написанный одним из ведущих югорских литературоведов Дмитрием Владимировичем Ларковичем, безус-

ловно, необходим педагогу, пытающемуся не только самому осмыслить понятие «региональный текст», но и донести это понимание до своих учеников.

Составители пособия впервые предприняли сознательную попытку введения в научный оборот термина «югорский текст». Сделано это было вполне обоснованно, поскольку для введения и разработки данной дефиниции имеются основания как внешнего (историко-культурный и геополитический статус локуса), так и внутреннего (территориальная мифология, обладающая текстопорождающими интенциями) порядка.

Югорский текст рассматривается нами как неотъемлемая составляющая северного текста, включающая, в узком понимании, различные тексты локальной культуры (памятники деловой письменности, художественные произведения региональных авторов, устные речевые произведения жителей города и деревни – воспоминания, дневники и т. д.), в широком понимании – всё семиотическое пространство Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (обряды коренных жителей региона, фольклор пришлого русского населения, вербальные проявления региональной языковой личности, ономастическое пространство данной территории и многое другое).

В теоретической части пособия ведётся речь о методах филологического анализа текста, отмечается своеобразие югорского текста, называются его ключевые мотивы и делается вывод о том, что югорский текст отличают идеологическая вариативность и внутренняя противоречивость, что обусловлено его полиэтнической и поликультурной природой. Однако, несмотря на это он является цельным, и эта цельность обеспечивается единством авторских устремлений создать художественный образ уникальной по своему культурно-историческому, природному и этно-национальному ландшафту территории.

Что касается других структурных особенностей учебного пособия для студентов, то в него не включаются сами тексты или отрывки из текстов (этот материал студенты могут найти самостоятельно), однако даны списки ключевых терминов по каждой теме (например, для самой первой темы – «Что такое текст» – это такие термины как денотат, знак, информация, культурный код, пресуппозиция и т. д.),

а также даются задания для самостоятельной работы и методические рекомендации.

Методические рекомендации содержат комментарий каждой учебной ситуации определённой темы, описывают основные учебные результаты. Так, например, говорится о том, что для достижения учебных результатов по теме «Югорский текст в историко-культурном контексте региона» студентам необходимо усвоить такие понятия как знаки времени, историзм, историко-культурный анализ, историко-культурный контекст, исторический персонаж, историческое событие, среда бытования. Главным в данной терминосистеме является понятие «историзм», поэтому ключом к пониманию его являются материалы первой учебной ситуации.

Вокруг понятия «исторический персонаж» выстроена вторая учебная ситуация. Рассмотрение конкретных исторических персонажей, судьба которых связана с севером Западной Сибири, должно послужить основой для рассуждений о роли каждого из них в истории Югры, о роли отдельной личности в истории страны. Наконец, третья учебная ситуация посвящена понятию «исторический контекст». Отдельные бытовые детали, описанные авторами, приметы реального времени – всё это создаёт историко-культурный контекст, без рассмотрения которого немислим филологический анализ регионального текста.

Таким образом, для работы по литературному краеведению в ХМАО – Югре имеется и солидная теоретическая база, и интересный региональный материал, и необходимые методические разработки, позволяющие включиться в неё и опытным, и молодым педагогам. Как новые, так и изданные ранее пособия по югорской литературе призваны служить источником для её изучения и популяризации.

### Литература

1. Галян С. В., Сироткина Т. А. Литературное краеведение: филологический анализ регионального текста. Учебное пособие для общеобразовательных школ. Сургут: РИО СурГПУ, 2017. – 165 с.
2. Галян С. В., Ларкович Д. В., Сироткина Т. А. Литературное краеведение: филологический анализ регионального (югорского) текста. Учебное пособие для студентов. Тюмень: Аксиома, 2018. – 167 с.

### Воспитательный потенциал повести

Е. Д. Айпина «Я слушаю землю»

**А. С. Спицина**

*Ханты-Мансийский технологическо-педагогический колледж,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
690tia@gmail.com*

**В. М. Конева**

*Ханты-Мансийский технологическо-педагогический колледж,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
666varvarvar@gmail.com*

*Аннотация:* цель данного доклада – выявить воспитательный потенциал повести Е. Д. Айпина «Я слушаю землю». Еремей Айпин – писатель и публицист, на счету которого известные повести и романы, описывающие жизнь его сородичей-северян и хрупкую северную природу. Его произведения неоднократно переводились с русского языка на другие языки. В повести показаны воспитательные элементы в жизни традиционной хантыйской семьи. Автор показывает, как в процессе воспитания прививаются бережное отношение к природе, животному миру. Формируются такие качества как милосердие, доброта, отзывчивость.

*Ключевые слова:* Еремей Айпин, «Я слушаю землю», воспитание, хантыйская семья.

Еремей Айпин – известный хантыйский писатель и публицист, который подарил миру множество прекрасных повестей, рассказов, пьес и романов, а также сказки и загадки, которые рассказывают о быте народа ханты, об их традициях и, в целом, о жизни. Все его произведения наполнены любовью к своей малой родине, семье и природе. Кому, как не ему, знать о всех тонкостях жизни этого народа?

Еремей Данилович родился 27 июня 1948 г. в семье ханты, профессионального рыбака-охотника в поселке Варваан Сургутского

(ныне Нижневартовского) района (его прадед Иван был народным целителем и духовником, его называли Шаманящим Стариком). Еремей окончил 8 классов, потом работал в Ханты-Мансийском промыслово-охотничьем хозяйстве. С 1967 по 1971 гг. учился в Ханты-Мансийском национальном педагогическом училище. Во время учёбы в училище он опубликовал свой первый рассказ «По насту» в окружной газете «Ленинская правда». С этого времени начинается его писательский путь.

В 1971 г. поступил в Литературный институт имени А. М. Горького. Учился в семинаре прозаика Бориса Бедного, но его учёба была прервана службой в Советской армии. В 1976 г. защищает дипломную работу в институте. В 1981 г. Еремей Данилович Айпин был принят в Союз писателей СССР, в 1985 г. он принял участие в работе VI съезда писателей РСФСР.

В 1980-е гг. Еремей Данилович предпринимает попытки возродить и сберечь культурное, духовное, этническое богатство народа ханты. Он собрал богатейшую коллекцию фольклора своего народа, организовывал экспедиции по сбору национальных музыкальных инструментов, орнаментов, одежды, предметов быта. Был инициатором и организатором создания этнокультурного музея-заповедника под открытым небом «Торум Маа» в г. Ханты-Мансийске.

В данной статье мы рассмотрим воспитательный потенциал повести Е. Д. Айпина «Я слушаю землю».

Воспитание (в широком смысле) – целенаправленный и организованный процесс формирования личности, заключающийся в передаче накопленного опыта от старшего поколения к младшему» [1].

Повесть Е. Д. Айпина «Я слушаю землю» написана в 1983 г. и навеяна воспоминаниями о детстве. Повесть состоит из отдельных глав, каждая из которых имеет своё название. Главы построены в виде притчи.

Безусловно, данное произведение имеет глубокое воспитательное значение для подрастающего поколения. Повесть написана понятным для детей языком. Автор повествует от первого лица, от имени мальчика, которому дали счастливое имя – Роман:

*«И получил я счастливое имя моего деда по отцу – Роман. Его имя отдали мне затем, чтобы я вырос таким же благородным, отважным и сильным, каким был мой дед. <...> Мне отдали его имя, чтобы моё сердце стало таким же трепетным и чутким к людской печали и радости, каким было сердце деда...»* [2, с. 111]. Маленький Роман внимательно слушает и познаёт окружающий его мир. О том, что нужно думать о других, беречь «сон» природы и его обитателей, Роман узнаёт от мамы: *«Вечером, когда солнце садилось, мама, понизив голос, попросила меня:*

*– Скоро солнце сядет. Не шуми.*

*– Почему нельзя шуметь? – удивился я.*

*– Вечером воды и земли засыпают, – пояснила мама. – Пришло время их сна. Они устали за день, нельзя их тревожить. Поэтому и нельзя шуметь...*

*– А солнце куда уходит? – я покосился в сторону заката. – Тоже идёт спать?*

*– Солнце тоже идёт на отдых, сказала мама. – Солнце вон сколько дел делает за день...»* [2, с. 113].

В семье Романа прививали любовь к птицам, животным. Это помогает стать ответственным, великодушным. Ведь известно, что доброта, милосердие, сострадание закладываются в раннем детстве: *«Как-то за завтраком отец сказал:*

*– В моём гнезде уже три костяных птенчика! Это значило – папа нашёл гнездо с тремя яичками и наблюдал за ним»* [2, с. 117].

И когда случилась трагедия, и все птенчики погибли, переживала вся семья: *«За завтраком все молчали. Молчала мама. Молчал папа. Молчала сестра Лиза. Молчал я. Всё делали молча. Вдруг по лицу сестры Лизы потекли слёзы...»* [2, с. 120].

Автор через своего героя показывает, как в традиционной хантыйской семье бережно относились к окружающей их природе: *«В домике киври был берестяной ковшик с деревянной ручкой. Ковшиком черпали воду. Лезть ведром в колодец строго возбранялось. Играть и резвиться вблизи тоже не разрешалось. <...> ...возле киври строго запрещалось браниться и говорить всякие плохие слова»* [2, с. 131].

Таким образом, подводя некоторые итоги, можно отметить большой воспитательный потенциал повести Е. Д. Айпина «Я слушаю землю». Посредством небольших глав-притч автор раскрывает детский мир глазами хантыйского мальчика Романа. Родители прививают ему любовь к природе, птицам, животным. Воспитывают уважение к старшим. Такие произведения, по нашему мнению, способствуют формированию нравственных качеств подрастающего поколения.

### Литература

1. Воспитание. URL: [https://studopedia.ru/3\\_190603\\_ponyatie-vospitaniya.html](https://studopedia.ru/3_190603_ponyatie-vospitaniya.html) (дата обращения: 23.05.2021).
2. Айпин Е. Д. В ожидании первого снега: Повести: Пер. с хант. М.: Сов. Россия, 1990. 160 с.

## Образ воина в рассказе «Божье послание» Е. Д. Айпина

**В. Л. Сязи**

*Обско-угорский институт  
прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
toricka@list.ru*

*Аннотация:* в статье рассматривается образ воина, созданный Е. Д. Айпиным в рассказе «Божье послание». Целью работы становится выявление и анализ общих и особенных черт воина в произведении. Для решения поставленной цели в работе используются сопоставительный и культурно-исторический методы анализа опубликованных художественных текстов автора. В результате исследования выделяем основные черты характера воина: совестливость, честность, сострадание, религиозность.

*Ключевые слова:* Е. Д. Айпин, хантыйская литература, проза, рассказ, образ.

Еремей Данилович Айпин является самым известным и медийным писателем в художественной словесности ханты.

Писатель вошёл в хантыйскую литературу в 1968 г. и до сих пор определяет путь её развития. Его книги хорошо известны читателям по всему миру: «В ожидании первого снега», «В тени старого кедра», «Клятвопреступник», «У гаснущего очага», «Ханты, или Звезда Утренней Зари», «Божья Матерь в кровавых снегах», «Река-в-январе». В 2018 г. вышел в свет роман Е. Д. Айпина «В поисках Первоземли». По словам самого автора, это произведение он писал более 10 лет. Писатель создал множество сюжетных линий, в которых прослеживаются мифологические персонажи, а также герои дней сегодняшних, а именно, деятели культуры и политики округа. Одновременно с мифологическим мировоззрением автор воплощает в тексте и философские размышления.

2020 г. стал юбилейным для Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. В честь 90-летия округа было опубликовано пяти-томное издание произведений Е. Д. Айпина. На сегодняшний день издание являет собой наиболее полное собрание произведений автора и включает в себя: романы «Божья Матерь в кровавых снегах», «Ханты, или Звезда Утренней Зари»; повести «В тени старого кедра», «В ожидании первого снега»; пьесу «Красная нарта» и ранние рассказы автора, которые были опубликованы в сборнике «Клятвопреступник» (1993). Пятый том представляет собой переиздание книги «Река-в-январе» (2007) и носит уже иное название – «Осень в твоём городе». Том дополнен рассказом, созданным Е. Д. Айпиным в апреле 2020 г. – «Подвиг военфельдшера. Реквием сентября». Первый том издания включает такой публицистический жанр как штрихи, посвящённые портретам известных людей округа, России и мира.

Каждое произведение автора, к какому бы жанру оно не относилось, касается напрямую или косвенно судьбы России, области, округа. Во многих произведениях («Божья Матерь в кровавых снегах», «Ханты, или Звезда Утренней Зари», «Клятвопреступник», «Божье Послание») автор обращается к исторической теме, и во всех этих произведениях присутствует образ воина, обращающий на себя внимание исследователей. Так, например, объектом анализа Е. В. Косинцевой является образ воина в романе «Божья Матерь в кровавых снегах» [2, с. 68–78]. О. К. Лагунова в монографии «Феномен творчества русскоязычных писателей ненцев и хантов последней трети XX века (Е. Айпин, Ю. Вэлла, А. Неркаги) отмечает: «... были и народные герои-мстителы, защищающие народ. Землю. Национальность такого героя не имела значения, важно, с кем, за что и как он борется. Потому даже если он и был русским, но настолько хорошо владел языком хантов, настолько был похож на ханта внешне, был так ловок в обращении с оружием, что свои же, русские, принимали его за аборигена» [3, с. 164].

В настоящем докладе рассмотрим образ воина в рассказе «Божье Послание». Рассказ является небольшим по объёму. В комментарии к данному произведению в издании «Клятвопреступник» читаем:

«Рассказ основан на документальном материале, написан в 1989–1990 гг. Впервые опубликован в журнале «Наш современник» /1991, № 9/ и удостоен премии редакции за лучшую публикацию года. В книге автора не включался» [1, с. 429].

Повествование рассказа начинается от имени героя, автор использует при этом местоимение «я». Далее рассказ продолжает Иван Степанович Сопочин, который знал Лёню Липецкого лично. Это редкое произведение, в котором речь идёт о главном герое из другого этноса. Примечательной особенностью, на наш взгляд, становится изображение героя, не свойственного для раннего творчества прозаика, а именно, автор создал героя, который пришёл из другой культуры в хантыйскую и стал своим для народа. В памяти народа Лёня Липецкий остался ловким, сообразительным и стремительным воином, о котором ходили легенды ещё при его жизни. При этом жители разных рек Обского севера считали Липецкого своим земляком, хантом. Данное обстоятельство было вызвано тем, что герой жил рядом с хантами и вёл такой же образ жизни.

О том, что Лёня Липецкий другой национальности, становится ясно только к концу произведения из небольшого диалога:

«– Энкевэдэ кого искали: русского человека, белого офицера. Так?

– Так, наверное, – сказал я.

– Вот-вот, – улыбнулся мой зять-старик. – А Липецкий был совсем как ханты. Ходил в нашей одежде. На оленях ездил. Ножом и топором крепко владел. На подволоках крепко стоял. Словом, ничем от ханты не отличишь...

 Старик задумался, опустил голову. Потом тронул меня за колесо, сказал:

– А язык ханты он знал лучше нас с тобой...» [1, с. 121].

Указание на то, что Липецкий знал язык лучше самих хантов, указывает на то, что он родился и жил в этих краях, с уважением относился к коренным жителям.

Славными, доблестными, благородными воинами становятся представители другой нации. Таким был Белый герой романа «Божья Матерь в кровавых снегах» и Лёня Липецкий в рассказе «Божье

Послание». Противопоставлением «белым» воинам выступают представители Красной Армии. В произведениях писателя главари красных выступают Арнольд Никишкин, Владимир Васильевич Чухновский. Мужчины ханты не становились объектом воплощения данного образа за редким исключением. Таковым является Седой в романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари». Воины мужчины ханты фигурируют на страницах произведений писателя лишь в образе былых богатырей.

Образ воина в произведении является центральным. Автор наделил героя именем и фамилией, указал звание – белый офицер. По отдельным деталям текста представляется возможным определить годы жизни героя. Предположительно, мужчину призвали в ряды действующей армии в возрасте 20–40 лет, при этом он вернулся с гражданской войны, пережил Казымское восстание и начало Великой Отечественной войны. В первый год Отечественной войны герой заболевает и умирает. Предположительно на момент смерти мужчине было 40–60 лет.

В начале рассказа герой представлен местным охотником. Живёт мужчина в небольшой деревне в верховьях Оби, занимается охотой, хорошо знает местность. Это стало основным критерием, по которому «белые» призвали Липецкого в свои ряды. У мужчины есть семья – жена и дочь. Портретной составляющей героя в рассказе нет. Привлекает внимание одна деталь в образе героя – он не умеет читать. Данная ничем не примечательная деталь фиксируется в начале художественного текста, когда герой находит листок бумаги возле дома, заносит в дом и даёт прочитать жене и дочери, после чего обе начинают плакать. Со слов родных он узнаёт, что призван на войну. Чем обусловлена безграмотность героя, автор не поясняет. Предположительно, поселение, в котором он проживает, настолько маленькое, что в нём не было школы.

Божье Послание – кусок бумаги, найденный во дворе, – мужчина зашьёт в кожаный мешочек и повесит на шею. Подобно нательному кресту, который носит православный человек, герой вешает на шею Божье Послание. О том, что данный атрибут имеют сакральную силу, утверждает Иван Сопочин: «Лёню Липецкого ни одна пуля

не тронула. Ни одна сабля не царапнула. Ни один осколок не задел. Он остался цел невредим. Его, видимо, оберегало Божье Послание. Перед уходом на войну он сшил кожаный мешочек, сложил туда Божье Послание и повесил на шею под рубашку. И с той поры никогда не расставался с Божьим Посланием» [1, с. 113]. Мнение самого Липецкого о силе креста содержится в следующем диалоге:

«– И, по-твоему, Липецкий, жизнь кончится на этом?»

– Нет, люди останутся. Но не красные, а останутся просто люди с верою, люди с Богом...

– А нас, значит, не будет?

– Нет на вас креста – значит, вас не станет» [1, с. 115].

Слова героя являются пророческими: о самом Липецком будут вспоминать ещё долго после его смерти в отличии от красных, о действиях которых многие постараются забыть, но так и не смогут.

Вероятно, именно оберег Липецкого и искали красные на истлевшем теле покойного воина.

О том, что герой – человек с верой, становится ясно с первых строк рассказа. В семейном диалоге упоминаются следующие фразы: «Верховный Бог тебе Послание послал...», «Да, это Божье Послание, ...», «Что Бог задумал – того не миновать...» [1, с. 108]. Это прослеживается и во время диалога героя с красными: «В вас нет веры, нет Бога. А без Бога, озверев, рано или поздно, вы перегрызёте друг другу глотки и тем кончите себя». Тем самым герой вновь предсказывает власти красных.

Липецкий воюет на стороне белых, противостоит красным. В уста героя автор вкладывает своё понимание той войны: красные порушили веру, а вместе с тем обрекли на страдания несколько поколений страны. Эта мысль красной нитью прослеживается во многих произведениях автора: «У гаснущего очага», «Красная нарта», «Божья Матерь в кровавых снегах» и др.

В рассказе «Божье Послание» образ красных обезличен, отсутствуют конкретные упоминания действующих лиц и их описания. Сторона белых более конкретна: существует Царь, за которого воюют, даже упоминаются локации мест (Тобольск, Екатеринбург), в которых побывал Липецкий, пытаюсь освободить царскую семью.

До конца своих земных дней герой винит себя в том, что не смог спасти семью Царя.

Характер персонажа складывается из поступков, речи, мыслей, воспоминаний Ивана Степановича Сопочина. Поступки героя обдуманы, наделены стратегией. Он понимает уровень ответственности при выполнении первого задания в рядах белой армии, он осознаёт, что от его действий и решений зависит его жизнь, и судьба четырёх солдат: «Дело было к весне, в пору наста. Так вот, на гриве, на расстоянии верной пули от дороги, цепочкой посадил своих солдат. Каждому сам выбрал место. Каждому за сырым толстым деревом пробил наст, и выкопали в снегу яму – окопчик по-военному. Потом каждому солдату срубили сухую жердину. Солдат держит комель возле себя, а на вершинку, что в стороне, каждый надел свою шапку. Устроили так, чтобы шапки просматривались с дороги. Самих солдат не видно, а шапки на виду» [1, с. 10].

Большое внимание автор уделяет способности героя владением оружием: «А оружием он владел отменно. Казалось, любая железка стреляла в его руках. Да как стреляла. Ни одна пуля мимо цели не проходила. Мог ночью, в темноте стрелять. Мог не глядя, с завязанными глазами стрелять. Мог двумя руками одновременно из двух пистолетов стрелять. Как он умудрялся всё это проделывать? Говорят, всё очень просто: где глаза не видят, там ухо слышит. Значит, на звук стрелял. Говорит, жить захочешь – всему научишься» [1, с. 117]. Оружие фигурирует в руках героя только при нахождении его рядом с красными. Когда Липецкий находится в одном пространстве с хантами, он представляется безоружным.

Важным штрихом в создании образа героя является речь. Словесная характеристика образа воина в рассказе воплощается в форме диалогов с отрядами Белой и Красной армии. В диалогах Липецкий часто задаёт вопросы, вникает в суть происходящего и затем принимает решения:

«Я говорю:

– Нет, так дело не пойдет.

– Что тебе не нравится? – спрашивает командир.

Я говорю:

– Дело простое – закрыть дорогу целому войску.

– Знаю, – говорит командир, – Скажи, что тебе ещё нужно? Мало четырёх солдат? Но больше дать не могу...

Я отвечаю:

– Достаточно четырёх, если я их сам выберу.

– Хорошо, – согласился командир. – Быть по-твоему.

И я сам отобрал четырёх солдат» [1, с. 110].

Во время допроса красными мужчина задаёт вопросы, словно на допросе находится не он, а сами красные. Герой задаёт неудобные вопросы, которые выводят из равновесия допрашивающих. Ответы красных не несут никого смысла, вопросы об убийстве царской семьи вызывают шквал негодования, допрашивающие не хотят слышать подобные вопросы. Вероятно, отряды красных всё же сомневались в правильности действий революционеров. Но так как это единый фронт, то несли этот грех они вместе. Каждая реплика, принадлежащая красным, имеет форму восклицательного предложения. При этом с каждым вопросом Липецкого их ответы приобретают всё более выразительную форму, чувствуется нарастающее напряжение, раздражение, гнев и ярость в ответе красных:

«– Кто будет держать ответ за убиенных детей Белого Царя?

– Молчать! – закричали красные.

– Кто будет держать ответ за убиенных дочерей Белого Царя?!

– Молчать!! – взревели красные.

– Кто будет держать ответ за убиенного сына Белого Царя?!

– Молчать!!! – громыхнули красные» [1, с. 114].

Автор сумел передать нарастающее напряжение не только с помощью количества восклицательных знаков, но и с помощью соответствующих глаголов: «закричали», «взревели», «громыхнули». В этом эпизоде, благодаря авторскому владению словом, красные словно меняют облик – от человека, способного кричать, – к животному, издающему рёв и рык. Происходит перевоплощение – люди, состоящие в рядах Красной армии, теряют человеческий облик.

Многочисленные восклицательные предложения в контексте диалога принадлежат красным, при этом часто их высказывания сопровождаются угрозами. Из этого заключаем, что герой не боится красного войска, а, следовательно, он не боится смерти.

Часто автор прибегает к антитезе, создавая образы и воссоздавая время в рассказе. Так, например, при допросе революционеры часто кричат Липецкому «Молчать!!!». Сцена вскрытия могилы Липецкого характеризует эмоциональное состояние народа: «Люди, бывшие там, отвернулись в сторону, опустили глаза.

И молчали.

Молчали...» [1, с. 123].

Таким образом, видим, что народ уважал Липецкого за то, что он открыто говорил то, что думал, в его словах заключалось мнение народа. Тем более Липецкий свободно владел русским языком в отличие от хантов. Он был не только гласом народа, но и сам являл собой Божье Послание маленькому народу. Неслучайно писатель выбрал столь символичное название – «Божье Послание». Главный герой ассоциировался со свободой мысли, слова, верой в Бога. Лёню Липецкого похоронили на родовом кладбище хантов – народ действительно считал его своим героем. В одиночку объявив войну красным в сложный период истории для хантйского народа, тем самым герой выполнил отвлекающую роль для его спасения.

Стоит отметить, что представленный образ является собирательным, автор воплощает в герое лучшие черты воина: честность, совесть, сострадание, жалость. При допросе большевиков Липецкий признаётся, что воевал в гражданскую войну и убивал, но никогда, в отличие от революционеров, не трогал детей, женщин, не бил и не убивал безоружных.

Липецкий с честью и достоинством возвращается домой, несмотря на то, что белые проиграли. Мужчина не принимает сторону победителя и даже после окончания войны в одиночку протестует против преследования красных. Герой остаётся верным себе на протяжении всего повествования. Мужчина воевал за Бога, за Царя, за правое дело, представлен человеком честным и совестливым. Он сожалеет о жертвах, павших в этой несправедливой и пустой войне. На смертном одре Липецкий сокрушается: «Россия-Россия, сколько людей загубили...» [1, с. 123]. «И за что?! И за что?!» [1, с. 116]. Эту веру герой пронёс через всю свою жизнь, ничто не смогло его «согнуть» и переубедить.

Образ воина в рассказе чрезмерно гиперболизирован. Герой представлен недоступным, недостижимым: «Прошло, прокатилось лихое время. Но ещё долго войска прочёсывали многие реки. От устья до верховья, от верховья до устья тянули свои «невода». Всё проневодили. Вылавливали всех, кто был причастен и не причастен... Особо не разбирались: попался – отвечай по всей строгости военного времени. После энкевэдэ свои сети-ловушки начали расправлять. Каждую реку, каждое болото и озеро, где восставшие проходили, и где бои случались, рьяно просматривали и прослушивали. Воды-земли многих наших рек были вверх дном перевернуты.

Но даже в эти бесконечные невода и плотно наставленные сети-ловушки Липецкий не попадался» [1, с. 119].

Большое красное войско охотится после войны всего за одним человеком – за Липецким. Это характеризует войско красных как свору глупых и никчемных людей.

Гиперболизация героя прослеживается и в эпизоде владения оружием. Довольно часто Липецкий пользуется пистолетами, которые таятся у него в одежде: «В первый раз как он от красных ушел? Дело рассказывают, так было. После «задушевной» беседы красные передали его красным энкевэде. Он и не думал сопротивляться. Дал себя обыскать. Смирно. Пояс отняли, карманы перетряхнули, бока ощупали. И в тюрьму повели. Спереди энкевэдэ, сзади энкевэдэ. Ведут, всё тихо, мирно. Вдруг, улучив момент, он резко встряхнул руками – из рукавов два пистолета. И двумя стволами одновременно – ба-ах, ба-ах, бах! Перевернулся через голову, колесом юркнул в кусты, оттуда в траву – и нет его. Скатился в низинку, в небольшую выемку – перезарядил там пистолеты и снова готов к бою» [1, с. 118]. Обязательным атрибутом воина в рассказе выступает лошадь, которая спасает героя: «Бывало энкевэдэ возьмет след Липецкого, мчатся за ним – пока коней не запалят. Но ведь и у Липецкого не крылатый конь. Однако он всегда находил свежего коня и отрывался от погони. А то, бывало, неожиданно исчезал его след. Как сквозь землю проваливался» [1, с. 118]. Однако остаётся неизвестным, каким образом по тайге можно передвигаться на лошади и на столь обширной и незаселённой территории менять лошадей.

Подводя итоги, отметим, что в рассказе «Божье послание» автор впервые охарактеризовал ситуацию, когда человек из другого этноса становится своим. Е. Д. Айпин описывал отношения, когда русские принимали человека ханты в своё общество, но аналогичного Лёне Липецкому героя в творчестве прозаика не встречается. В романе «Божья Матерь в кровавых снегах» описывается ситуация, когда русского офицера выхаживает хантыйская семья, но он не становится частью этноса, он покидает пространство семьи.

Образ воина в рассказе представлен схематично, автор указывает имя, фамилию, семейное положение, звание героя. Значимое место прозаик уделяет характеру, его внутренним качествам. Образ Лёни Липецкого в рассказе гиперболизирован, идеализирован. Героя не могут поймать долгие годы войска красной власти. Герой верен себе до конца жизни, веру в Бога в Липецком не смогла сломить гражданская война и долгие преследования красных. В образе воина реализованы совестливость, честность, сострадание. Совершенное владение русским и хантыйским языками позволило герою осознать сопричастность к двум этносам одновременно.

Отметим и то, что герой воплощает в себе черты пророка, он предсказывает финал правления власти красных, а также предсказывает свою кончину.

Герой-легенда Лёня Липецкий жил в памяти народа, память о нём переходила из поколения в поколение. Данный тип героя должен присутствовать в сознании каждого человека для поддержания народного духа и патриотизма. Упоминание о захоронении героя указывает на его реальное существование.

### Литература

1. Айпин Е. Д. Клятвопреступник. М.: Русло, 1993. 423 с.
2. Косинцева Е. В. «Все в этом мире от Бога...»: роман Е. Д. Айпина «Божья Матерь в кровавых снегах». Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 143 с.
3. Лагунова О.К. Феномен творчества русскоязычных писателей ненцев и хантов последней трети XX века (Е. Айпин, Ю. Вэлла, А. Неркаги): Монография. Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2007. 260 с.

## ЯЗЫКИ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА

### Лексико-стилистические средства в мансийских героических песнях

С. А. Герасимова

*Обско-угорский институт*

*прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
geras\_sa78@mail.ru*

*Аннотация:* в статье рассматриваются лексико-стилистические системы, которые показывают особенное народно-поэтическое выражение. Именно оно придает тексту выразительность, привлекательность и оригинальность. Издавна образы героев-богатырей являлись источником вдохновения для произведений, созданных многими отечественными авторами – прозаиками, поэтами, художниками, и в настоящее время они находят отражение в культуре народа. Актуальность исследования заключается в раскрытии образа богатыря как национального архетипа в фольклоре.

*Ключевые слова:* героические песни, образы, отыр-богатырь, сравнение, гипербола, эпитеты, мансийский фольклор.

На современном этапе развития лингвистики особую актуальность приобретает проблема изучения языка памятников эпоса, памятников устного народного творчества. В данной статье остановимся на лексических средствах образности при описании главного героя героических текстов мансийского фольклора – *отыра* ‘богатыря’.

Язык героических песен понятен слушателю. Основной пласт таких текстов составляет нейтральная лексика, которая используется в языке мансийских песен с самых ранних времён. В героических песнях манси общеупотребительная или нейтральная лексика охватывает все части речи:

– существительные различных тематических групп: географические термины/названия (реки *Полум*, *Лусум*, *Сакв*, *Тāгт* ‘Сосьва’ и др.); термины родства (*вāпс* ‘зять’, *пыгкве* ‘сынок’, *аги* ‘дочь’); части тела, органы (*сыс* ‘спина’, *мāгыл* ‘грудь’, *сам* ‘глаз’, *сын* ‘шея’ и др.); слова, указывающие на направления движения (*тыт* ‘здесь’, *тыг* ‘сюда’ и др.); слова, обозначающие животных (*лэның* ‘белка’, *охсар* ‘лиса’, *нэхыс* ‘соболь’, *лув* ‘лошадь’); орудие воина (*нйял* ‘стрела’, *сырай* ‘сабля’, *сыпаль* ‘ножны’, *ёвт* ‘лук’ и др.); слова, обозначающие растения (*пум* ‘трава’, *нāңк* ‘лиственница’). Малое количество существительных, обозначающих растения в фольклоре (в частности, в эпосе), вероятно, объясняется тем, что древний человек ещё полностью не познал весь окружающий мир растений и был связан только с теми их видами, которые окружали его, и которыми он постоянно пользовался» [7, с. 77–78];

– числительные: *сāt mā* ‘семь мест’, *сāt аяң хум пыгын* ‘семь воинов мужчин-сыновей’, *хўрум сāt аньтың ұйыт* ‘триста рогатых зверей’, *атпан* ‘пятьдесят’. Чаще всего встречаются числительные *семь* и *шесть*, числительное *пятьдесят* в текстах встретилось только один раз (но трижды): *Ань атпан аяң хум пыг атпан мāн ялэгыт*, / *Атпан хāп тāгыл хўлыл тотаве* ‘И вот пятьдесят воинов-помощников в пятьдесят мест ездят, / Пятьдесят лодок, наполненных рыбой, привозят’ [3, с. 107].

– прилагательные: *сāмыл* ‘тёмный, чёрный’, *ялпың* ‘священный’, *тэпың* ‘питательный’, *осың* ‘жирный’, *кёрың* ‘железный’ и др.

– глаголы, которые составляют не менее важную часть нейтральной лексики героических песен манси. Как правило, с помощью глагола изображается поведение людей (*ёмункве* ‘идти’, *сыныгтаңкве* ‘обнимать’, *миргегыт* ‘грохочут’, *рāгни* ‘валится’ и др.).

Таким образом, нейтральная лексика героических песен манси делает произведение доступным современному читателю.

Кроме нейтральной лексики в мансийских героических песнях встречаются и архаизмы, например: *юр* и *соссыл* – оба слова обозначают древнюю священную змею: *Сāt юр тāглың кёмпын*, *Отыр*, *ўнлылын*, / *Сāt юр тāглың кёмпын ўнлынэн халта...* [6, с. 310] ‘Семью юрами полным подолом, Отыр, восседаешь, / Во время

твоего сидения с семью юрами полным подолом...’; *Лылың соссыл*, *лылың юрыл уяве* ‘Живые змеи соссыл, живые ящеры юр плавают’ [5, с. 113]. Выявление архаизмов и неологизмов, которые являются неотъемлемой частью эпоса любого народа, в текстах мансийских героических песен предстоит ещё исследовать.

Составной частью художественного образа героя является его портрет, под которым мы будем понимать описание вида отыра, его одежды, орудий труда, а также его окружения.

В отличие от русского фольклора в мансийских героических песнях описанию внешности богатыря уделяется не так много внимания. При описании внешности отыра или богатырши обращается внимание только на глаза и волосы (описание лица, носа, рук, шеи и т. п. в героических песнях манси нет):

*Нэглинэ хōтал сагың...* ‘С косами, подобными лучам восходящего солнца’ [4, с. 85]; *саге сасум сагиң* ‘с тугими косами коса’; *Понсым соссыг кит самагум сунсынтāлэг* ‘Подобно спелой смородине два моих глаза присматриваются’. При этом взгляд отыра зоркий: *Сāt түр ұлтта сунсэг*, / *Сāt Ас мёсыг ұлтта сунсэг* ‘Через семь озёр даль видят, / Через семь излучин Оби даль видят’ [3, с. 37].

В героических песнях в отличие от сказок нет целостного описания внешности богатыря, имеются лишь небольшие вставки: *Сāt сагуп сагың отыр* / *Сорхың сām хансаң таглакем*, / *Хўлың сām хансаң таглакем* / *Нёхсаң вāңын нумпалын* / *Нōңх-мастылāве* ‘На меня, семь кос имеющего богатыря с косами, / С узорами сырковой чешуи моё одеяние, / С узорами рыбной чешуи мою кольчугу, – / На одежду с соболиными плечами / Они поверх надевают’ [3, с. 71, 73].

Описание роста отыров приводится с помощью фразеологических единиц. О. Ю. Динисламова пишет: «В мансийском языке прямыми при номинации высокого роста человека являются лексемы *карс*, *карыс* ‘высокий’, *яныг* ‘большой, крупный’ <...> Для репрезентации высокого ростом <...> используются такие фразеологизмы как: ...*тāрыг яныт* ‘высокий (букв.: с сосну величиной)’, <...> *ийв карсыт* ‘высокий (букв.: с дерево высотой)’...» [2, с. 32–33].

Язык героических песен отличается особой лексикой и стилем. При описании образа используются лексико-стилистические средства, которые придают экспрессивность, выразительность и оригинальность. Использование таких средств позволяет не только привлечь внимание слушателя, но и заинтересовать развитием действий.

Одним из приёмов при создании образа отыра является гипербола. Гипербола – это «художественный приём преувеличения, причём такого преувеличения, которое с точки зрения реальных возможностей осуществления мысли представляется сомнительным или просто невероятным» [1, с. 310]. Рост, сон богатыря (который настолько крепкий, что героя невозможно разбудить) и его громкий голос описываются с помощью гиперболы:

*Этэ янмалтытэ, хōталэ янмалтытэ. / Ты хōтал о̄сьнэ т̄а-глэ хот-арыгты / Холыт хōтал кв̄алы, мōт т̄агыл масы, / Эрыг хум, мōйт хум та к̄емыл та яныгми* ‘Ночь растит его, день растит его. / Сегодняшняя одежда становится тесной. / Назавтра встаёт, другую одежду надевает, / Человек песни, человек сказки вот так растёт’ [6, с. 30, 32];

*Осың т̄арпа т̄арың ұлум хуйнэн халт, / Осың товпа товың ұлум хуйнэн халт...* ‘Во время твоего сна, крепкого, словно корни корневого дерева, / Во время твоего сна, толстого, словно ветви ветвистого дерева’ [4, с. 81];

*Мир н̄алув т̄алэгыт. Хōнт рōңх в̄араве. / Акв пал рōңх сōвен / Сovyң м̄а а̄нквенна ёла тахны, / Акв пал рōңх сōв̄ен / Нуми-Тōрум ягенна нōңха тахны* ‘Люди в лодки садятся. Воинственный клич издают. / Звучание одной части крика / В слоистую Мать-Землю вниз уходит. / Звучание другой части крика / К Нуми-Торуму – отцу вверх поднимается’ [3, с. 77].

Описывается с помощью гиперболы и размер котла, его необъятность и, тем самым показывается сила и мощь отыра и его воинов: *С̄ат т̄арыс яныт сеңри-патта...* / *Хōт т̄арыс яныт п̄ут* / *Н̄ал-валь ты т̄агатылм̄ен* ‘В семь саженей величиной каменный котёл / В шесть саженей величиной котёл / Над огнём мы подвешиваем’ [3, с. 77].

Гиперболой также описываются враги и бой с ними: *Акв Отыртыл ты т̄ултхатсыг. / Сыраен сакваласт, / Сырай налэнтыл т̄ултхатсыг. / Мōтан юныгты: / Мōтан ат н̄аңкнэ м̄ан а̄лма-ве, / Мōтан юныгты: [Мōтан] ат н̄аңкнэ м̄ан а̄лмаяве* ‘По одному богатырю вышли (на бой). Уже и сабли сломались, / Рукоятями сабель стали воевать, / Первый ударяет: / Другого вдаль отлетает, еле виднеется, / Другой ударяет: / Первый вдаль отлетает, еле виднеется’ [5, с. 43].

В мансийских героических песнях часто используются эпитеты, которые отличаются от выразительных средств, встречающихся в других жанрах устного народного творчества. Относящиеся к главному персонажу песни, эпитеты характеризуют такие его качества как знаменитость, величие и, конечно же, боевые качества. В песнях отыр определяется как *намың* ‘знаменитый’ (букв.: имя имеющий), прославляемый, *войкан* ‘светлый’, *яныг* ‘величественный’, *сōрни* ‘золотой’.

Насыщены эпитетами предметы оружия и транспорт: *Товлың ұй хансаң кит х̄апкегум / Л̄аглың ұй хансаң кит х̄апкегум* ‘С узорами крылатой птицы две мои лодочки / С узорами ногастого зверя две мои лодочки’; *Ўльпа й̄ив п̄алиң т̄упквел* ‘С рукоятью кедрового дерева крепкие вёсла’.

Используются и описательные эпитеты: *Мань т̄ур яныт колна...*, *М̄ань с̄ярысь яныт колна* ‘Дом величиной с маленькое озеро...’, *Дом величиной с маленькое море*; *в̄ат тал к̄ер тыньсяң* ‘трёхсаженный железный тынзын’ и т. п.

Использование сравнений и метафоры позволяет экспрессивно представить противников богатыря: *Ос пун, л̄ув пун ёмас лялт-кве ёхты пыл, .../ Хис н̄ампыр, с̄эй н̄ампыр в̄арик̄енум* ‘Если враг придёт в таком количестве, как шерсть овцы, как шерсть лошади... / Разрублю его на мелкие части величиной с песчинку, величиной с пылинку’ [3, с. 69].

Настоящему герою героических песен присуща высокая скорость действий, которая показывается с помощью сравнения: *Молях патнэ раквсам, Молях патнэ вōтсам / Ты кол с̄амна патыквен!* [6, с. 72] ‘[Подобно] быстро падающей капельке дождя,

[подобно] быстро появляющемуся ветерку в этот священный угол дома явись!».

С помощью сравнений показывается образная характеристика действий и поступков героев, например, речь героя сравнивается с криком лисицы: *Кѣлп охсар турпа хум, / Сѣмыл охсар турпа хум...* ‘Мужчина с голосом красной лисицы / Мужчина с голосом чёрной лисицы...’ [3, с. 45]; звук отпущенной богатырём тетивы лука сравнивается со звуками грома: *Няңра сяхыл кумрың суул* [3, с. 89]. ‘Сильной (мощной) грозой грохочущий звук’; с раскатами грозы сравниваются также голоса врагов: *Няңра сяхыл турѣтыл миргѣгыт, / Вăгың сяхыл турѣтыл миргѣгыт* ‘Сильной (мощной) грозы звуком гремит, / Могучей грозы звуком гремит’ [6, с. 312–313].

В героических песнях приводится описание городища отыра и его укрепление: *Наң ѳнлынэ консың лѣңын хаңктăл ѳсын, / Наң ѳнлынэ пуңкың лѣңын хаңктăл ѳсын* ‘В твой город, в который не проберѣтся когтистая белка / В твою крепость, в которую не проникнет зубастая белка’ [3, с. 39].

Таким образом, совокупность лексических единиц и выразительных средств создают особую экспрессивность, образность мансийских героических песен. Нейтральная (общепринятая) лексика делает произведения доступными современному читателю, а историзмы, архаизмы вводят его в прошлое народа.

В песнях героического, военного содержания нечасто встречается целостное описание портрета главных персонажей – отыров. Их образ создается через действия, великие дела, а также речь других героев.

С помощью гиперболы, сравнения, эпитетов в мансийских героических песнях сказитель более выразительно представляет слушателям образ героев, их величие. Это также достигается и благодаря таланту и мастерству самого сказителя.

Поэтика фольклорных текстов, их лексические и лингвостилистические особенности рассмотрены в трудах многих исследователей. Однако до сих пор недостаточно изучены принципы создания художественного портрета и образа богатыря в фольклоре, а также мало работ, выполненных в историко-сравнительном и сопоставительном аспекте.

## Литература

1. Горохова А. И. Лексические образные средства в якутском и английском языках: сопоставительный аспект олонхо об Эр Соготах А. Я. Уваровского и его перевода // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2012. № 4 (63). URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=17702203> (дата обращения: 18.12.2020).
2. Динисламова О. Ю. Языковая репрезентация роста человека в мансийской и русской фразеологической картинах мира // Вестник угроведения. 2019. Т. 9. № 1. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=37604613> (дата обращения: 25.12.2020).
3. Именитые Богатыри Обского края. Книга 1. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ. 150 с.
4. Именитые Богатыри Обского края. Книга 2. Ханты-Мансийск: Изд-во ЮГрафика. 2012. 171 с.
5. Именитые богатыри Обского края. Книга 3. Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. 204 с.
6. Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей. Ханты-Мансийск: ООО «Принт-класс», 2010. 648 с.
7. Салыкова В. В. Лексико-стилистические особенности языка синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар»: дис. ... канд. филол. наук, Элиста, 2007. 317 с.

## Артефактивный код культуры мансийской и русской фразеологии

**О. Ю. Динисламова**

*Обско-угорский институт  
прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
o.dinislamova@yandex.ru*

*Аннотация:* в статье рассматривается артефактивный код культуры, определяемый как совокупность имён и их сочетаний, обозначающих объекты и предметы, в том числе, повседневного обихода и приписываемые им свойства. Анализируются мансийские и русские фразеологические единицы (ФЕ), описывающие качества характера *добрый, злой*, умственные способности *глупый, умный*, а также эмоции *гнева* и *страха*, содержащие в составе наименования объектов, созданных руками человека.

*Ключевые слова:* код культуры, культурный код, артефактивный код культуры, артефакт, вещь, мансийская фразеология, русская фразеология, фразеологизмы.

Логика формирования национальной языковой картины мира, закономерности выражения смыслов в языке определяются внутренними законами языкового развития. Поэтому механизмы взаимодействия языковой семантики и национальной картины мира в определённой степени непостижимы даже для его носителей. Национальная «культурная» информация, заложенная в национальном языке, часто не лежит на поверхности, она «закодирована» в семантической структуре слова, в его внутренней форме, в семантике грамматических феноменов, в синтаксисе. Интерес к этим скрытым национально и культурно обусловленным смыслам обусловил появление понятия кода культуры» [2, с. 25].

Понятие *код культуры* или *культурный код*, вытекающее из представления о культуре как о семиотической системе, является одним из центральных для лингвокультурологической парадигмы

исследования. Коды культуры, обладая строго упорядоченным, системным характером, подразумевающим совокупность объектов внешнего и внутреннего мира человека, могут рассматриваться как «макросистема характеристик объектов картины мира», а также как «таксономия элементов картины мира, в которой объединены природные и созданные руками человека объекты (биофакты и артефакты), объекты внешнего и внутреннего миров (физические и психические явления)» [5, с. 88].

Культура народа, веками живущего на одной территории, в определённых географических и климатических условиях, формируется во всём её этническом своеобразии. Перечисленными выше условиями во многом определяются традиционные виды производства, характер жилища, одежды, предметов хозяйственного обихода, орудий труда, оружия и предметов потребления. А образы этих предметов, хранящиеся в сознании носителей языка и культуры, ложатся в основу образной лексики, фразеологизмов, пословиц. Таким образом, *артефактивный* (предметный, вещный) код культуры становится одним из значимых для выражения идеи ценностного значения.

*Артефакты* в широком смысле представляют собой все объекты, созданные в результате человеческой деятельности. Изучение искусственных объектов с точки зрения скрытых в них смыслов, функций, знаков и прочих аспектов является одним из существенных направлений лингвокультурологии и когнитивной лингвистики. Именно посредством артефактов (предметов) становится возможным наиболее ярко и адекватно выразить понимание ценностного значения любого другого объекта. А. П. Чудинов считает, что в языковой картине мира данная группа метафор наиболее структурирована, поскольку человек реализует себя в создаваемых им вещах – артефактах, и «... созидательный труд – это деятельностьная концептуализация мира» [6, с. 152]. Кроме того, «именно в системе артефактов происходят наиболее заметные изменения во времени, что делает данную семантическую сферу наиболее активной и подвижной» [1, с. 10].

Код культуры позволяет установить соотнесённость ФЕ с теми реалиями, которые человек наделил культурным смыслом, он является способом организации пространства культуры. Внутренний же

образ ФЕ является при этом проводником в культурное пространство, именно он актуализирует знания о происхождении того или иного фразеологизма.

Поскольку артефакт (лат. *Artefactum* от *arte* – искусственно + *factus* – сделанный) – это «любой искусственно созданный объект, продукт человеческой деятельности»<sup>1</sup>, считаем, что такие коды культуры как вещно-костюмный, артефактивно-вещный, архитектурный, религиозно-артефактивный можно рассматривать как субкоды в рамках единого *артефактивного* кода, который определим как совокупность имён и их сочетаний, обозначающих предметы и объекты, в том числе, повседневного обихода и приписываемые им свойства. Таким образом, в рамках артефактивного кода выделяются следующие субкоды:

- вещно-костюмный (манс. *тōрың а́кань* ‘нарядная, опрятная девушка (женщина) (букв.: кукла в платке)’, *хасълум росахи* ‘неопрятно, неаккуратно одетый человек (букв.: рваные обноски (тряпьё, рванина)’, *сōви юнга* ‘неопрятно, неаккуратно одетый человек, неряха (букв.: скосившаяся (кривая) пятка (обуви)’, *кāсе ёл-лакви* ‘престарелый человек (букв.: штаны=его спадают)’, *сāюм н̄яра пал* ‘старая дева (букв.: половина изгнившей пары обуви)’, *т̄ер лāгыл патта* ‘человек, у которого быстро изнашивается обувь (букв.: железная подошва)’ [4, с. 211], *сōпакагум нянь вōвѣг* ‘продырявившиеся сапоги (букв.: сапоги=мои хлеба просят)’ [4, с. 213]; рус. *в подмётки не годится, выпрыгивать из штанов*);

- артефактивно-вещный (манс. *сāй х̄урыг* ‘плакса, нюня (букв.: с гноем мешок)’, *потыр х̄урыг* ‘разговорчивый, болтливый человек (букв.: разговоров мешок)’, *л̄юньсь х̄урыг* ‘плакса (букв.: плачущий мешок)’, *корпин хурип* ‘острый на язык человек (букв.: бруску точильному подобный)’, *āсе ягыг туля хална н̄ялэ пувумтаме* ‘ловкий, хваткий человек (букв.: брат отца=его стрелу между пальцев поймал)’, *суве та т̄усьтыстэ* ‘старый, преклонных лет человек (букв.: посох=свой уже поставил)’, *сув й̄йвл ѓлнэ п̄ас тах ѓлы*

<sup>1</sup> Артефакт // Википедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/?oldid=101996451> (дата обращения: 05.05.2021).

‘престарелый, долго живущий человек (букв.: доживёт до деревянного посоха)’ [4, с. 212], *путька хурипа* ‘толстый человек (букв.: бочке подобный)’, *пасан пувуңкве* ‘обычай держать край стола, когда уходят гости, чтобы хранить удачу в доме (букв.: стол держать)’, *осься юнтуп* ‘худой высокий человек (букв.: тонкая игла)’, *н̄яр сас н̄ялы* ‘1) вертлявый, подвижный человек; 2) гибкий человек (букв.: из свежей бересты ложка)’, *лоньхатам хусап* ‘старая, дряхлая женщина (букв.: развалившаяся коробка)’, *куңар хольт уңлы* ‘бездельничает (кто-либо) (букв.: чучелу подобно сидит)’, *к̄ур аланыл ат н̄эҗлы* ‘ребёнок маленького возраста (букв.: до верха печки не достаёт)’, *напар хольт сьлтсы (ёңхи)* ‘шустрый, подвижный человек (букв.: как сверло сверлит (крутится)’, *пасан ёлы-п̄алт иң ёми* ‘ребёнок маленького возраста (букв.: под столом ещё ходит)’, *п̄үт в̄аруңкве* ‘готовить пищу (букв.: котёл делать)’, *сыме сома касашл яктаве* ‘переживает, печалится, горюет (кто-либо) (букв.: сердце=его будто ножом режут)’, *сōргын лāкв кв̄алгыл н̄эҗёлын* ‘держи карман шире (букв.: живот=свой верёвочным кольцом обвяжи)’, *хоса т̄ёрсоль* ‘человек высокого роста (букв.: длинный гвоздь)’, *хоса хōмся* ‘человек высокого роста (букв.: длинная плётка)’, *хум м̄а-хум холт̄ал анысуп* ‘женщина лёгкого поведения (букв.: для мужчин-людей нескончаемая чашка)’, *āсын в̄етра* ‘бездетная женщина (букв.: продырявленное ведро)’, *ѓпан Пасяр-я̄ ултта т̄үпт̄ал ми-настэ* ‘упрямый, упорный человек (букв.: дед=твой Печору-реку без вёсел пересёк)»; рус. *вить верёвки из кого-либо, между молотом и наковальней, бездонная бочка, бить баклуши, вилами по воде писано, держать в ежовых рукавицах, держи карман шире, длинный как жердь, закинуть удочку, мешок костей, не по Сеньке шапка, под стол пешком ходит, попасть в сети, попасться на удочку, с пелёнок, сиять как начищенный самовар, быть не в своей тарелке, спустя рукава, засучив рукава, тянуть (служебную) лямку, хоть кол на голове теши, хоть шаром покати*;

- архитектурный (манс. *кол ӯрнэ а́кар* ‘домосед (букв.: дом охраняющая овчарка)’, *мōт а̄вип ӯт* ‘никто, ничтожество (букв.: с чужих дверей некто)’, *(витың) партныл сьлвес* ‘толстый человек (букв.: из (сырой) доски вырезанный)’, *м̄атум ляңкви* ‘старый

мужчина (букв.: старый колун)’, *с̄ат кол м̄еты* ‘человек, ведущий праздный образ жизни (букв.: в семи домах метки ставит)’; рус. *плевать в потолок, ума палата, башня поехала, снесло (сорвало, отвернуло) башню, в дверь не пролезет, второй дом, крыша поехала, пожарная каланча, точить балясы, точить лясы, устроить сцену;*

- религиозно-артефактивный (манс. *(ты м̄аныр) сопра п̄уныг* ‘(что за) чудо (диво) (букв.: (что за) странный идол)’, *п̄ерна пинункве* ‘креститься (букв.: крест класть)’; рус. *курить фимиам, на ладан дышит*).

Отметим, что в большинстве случаев в пределах одной ФЕ наблюдается пересечение или наслаивание двух и более кодов. Так, в мансийской ФЕ *с̄ат кол м̄еты* ‘человек, ведущий праздный образ жизни (букв.: в семи домах метки ставит)’ помимо артефактивного взаимодействуют как минимум три базовых кода культуры (числовой, антропный, пространственный). Во ФЕ *колыг хал лотых сунсовың эква* ‘сплетница (букв.: между домами (двумя) санки с углём перевозящая женщина)’ взаимодействуют артефактивный, природный, антропный, пространственный коды; в русской ФЕ *буря в стакане воды* – артефактивный и природный коды; во ФЕ *вертеться как белка в колесе* – артефактивный и зооморфный коды.

Сложная природа и многообразие качеств человека вносят его в список одних из самых волнующих дискуссионных тем в плане познания его во всём многообразии связей его внутреннего и внешнего мира, что не могло не найти отображения и в образе фразеологизмов, содержащих наименования предметов, созданных человеком. Так, например, образ доброго человека в сопоставляемых языках находит воплощение посредством ФЕ: манс. *(аквтон) а̄кань колт олы* ‘кроткий, тихий человек (букв.: (будто) в кукольном домике живёт)’, *юи-овыл ёлысове а̄нхункве в̄ерми* (букв.: последние штаны=свои снять может)’, *юи-овыл алпихар супе а̄нхункве в̄ерми* ‘жертвенный человек (букв.: последнюю нательную рубашку снять может)’; рус. *как стёклышко, палочка-выручалочка, снять (снимать) с себя последнюю рубашку*.

Как видно, для объективации качеств доброго человека используются такие артефакты как: манс. *а̄кань* ‘кукла’, *кол* ‘дом’, *ёлысов*

‘штаны’, *алпихар суп* ‘нательная рубашка’; рус. *стёклышко, палочка, рубашка*. Данные образы представляют собой преимущественно предметы, связанные с хозяйственным бытом и одеждой. Универсальными в обеих лингвокультурах являются лексемы *суп – рубашка*, а ФЕ *юи-овыл алпихар супе а̄нхункве в̄ерми* (букв.: последнюю нательную рубашку снять может) и *снять (снимать) с себя последнюю рубашку* являются частичными эквивалентами.

Проявление злого, жестокого характера в действиях по отношению к другим людям, а также мстительность в мансийской и русской ФКМ представлены такими ФЕ как: манс. *кант х̄урыг* ‘1) злой, сердитый человек; 2) постоянно злой человек (букв.: мешок со злостью)’, *кант хусап* ‘злой (букв.: коробка со злостью)’, *сымт̄ал-м̄йт̄т̄ал м̄олаң* ‘бессердечный, жестокий человек (букв.: без сердца-печени чучело)’, *т̄ёр сым* ‘злой, жестокий человек (букв.: железо сердце)’, *т̄ёрың в̄ильт* ‘злой, жестокий человек (букв.: железное лицо)’; рус. *сатана в юбке, чёрт в юбке, вставлять палки в колёса*. Для репрезентации данных качеств используются артефакты: манс. *х̄урыг* ‘мешок’, *хусап* ‘коробка’, *м̄олаң* ‘чучело’, *т̄ёр* ‘железо’; рус. *юбка, палка, колесо*. Универсально они представляют собой предметы, связанные с хозяйственным бытом, в русском языке также одежду.

В мансийском и русском языках образ глупого человека находит отражение в виде следующих ФЕ: манс. *п̄утсове ат п̄айтахты* ‘глупый (букв.: котелок=его не кипит)’, *п̄утсове ат р̄упиты* ‘глупый, несообразительный человек (букв.: котелок=его не работает)’, *пунк п̄ентсылэ (аквтон) т̄а̄тыл т̄ёр п̄ут* ‘глупый, тупой человек (букв.: вместо головы (будто) пустой железный котёл)’, *т̄а̄тыл т̄ёр п̄ут* ‘глупый, тупой человек (букв.: пустой железный котёл)’; рус. *винтиков в голове не хватает, глуп как пробка, дубина стоеросовая, балбешка стоеросовая, тупой как валенок, тупой как дрова, пороха не выдумает, котелок не варит, валять (ломать, корчить) ваньку, чугунная голова, чугунные мозги, медный лоб*.

Образ умного человека формируется с помощью ФЕ: манс. *п̄утсове р̄упиты* ‘умный, сообразительный человек (букв.: котелок=его работает)’; рус. *ума палата, котелок варит*.

Таким образом, умственные качества человека формируются посредством артефактов: манс. *пўт* ‘котёл’; рус. *винтик, пробка, дубина, балбешка, валенок, дрова, порох, котелок, ванька* (игрушка-неваляшка), *чугун, медь, палата*. Артефакт *котёл* является общим для лингвокультур и в мансийском языке связан с хозяйственным бытом. Артефакты русской ФКМ представляют преимущественно предметы хозяйственного быта и одежды.

Эмоция гнева в языках репрезентируется посредством следующих ФЕ: манс. *кант хўрыг* ‘1) злой, сердитый человек; 2) постоянно злой человек (букв.: мешок со злостью)’, *кант* ‘1) злой, сердитый человек; 2) постоянно злой человек (букв.: коробка со злостью)’; рус. *закусить удила, как с цепи сорвался, взорваться (взрываться) как порох, крышу снесло, лезть в бутылку, лезть в пузырь, лезть на стенку, резьбу сорвало, слететь с катушек, чаша терпения переполнилась, точить нож, под запал*.

В составе данных фразеологизмов присутствуют артефакты: манс. *хўрыг* ‘мешок’, *хусан* ‘короб, коробка’; рус. *удила, цепь, порох, крыша, бутылка, пузырь, стенка, резьба, катушка, чаша, нож, запал*. Большинство артефактов языков представляют собой предметы домашнего быта.

Для описания эмоции страха используются фразеологизмы: манс. *осэ пўт хурипаг ёмтыс* ‘изменился в лице (кто-либо) (букв.: кожа лица=его как котёл стала)’, *самаге сйй аны пис хурип* ‘вытаращил глаза (кто-либо) (букв.: глаза=его на чайные блюдца похожи)’, *кāсь паттатэ тārвнтыңыг ёмтыс* ‘наложил в штаны (от страха) (букв.: штанов дно=его тяжёлым стало)’, *кāсин пинункве* ‘наложить в штаны (от страха) (букв.: в штаны положить)’, *кāсь паңктуңкве* ‘наложить в штаны (от страха) (букв.: штаны замарать)’; рус. *стать бледным как полотно, белый как полотно, белый как мел, белый как скатерть, белый как бумага, белый как стена, наложить (наделать) в штаны, небо с овчинку кажется, ноги стали ватными*. При репрезентации данной эмоции используются артефакты: манс. *пўт* ‘котёл’, *аны пис* ‘чайное блюдце’, *кāсь* ‘штаны’; рус. *полотно, мел, скатерть, бумага, стена, штаны, овчинка, вата*. Универсальной здесь является лексема *кāсь – штаны*, находящая отражение при

реализации метафорической модели «страх – дефекация».

Таким образом, в сопоставляемых ФКМ активно реализуется артефактная метафора, «способствующая представлению, осмыслению, познанию и оценке сущности отвлечённых понятий в опоре на конкретные образы, отсылающие к предметному, вещному коду» [3, с. 105] традиционных культур манси и русских.

Следует отметить высокую роль национальной специфики, проявляющейся, в частности, в разном удельном весе рассматриваемого кода культуры в мансийском и русском языках. Проведённый анализ позволяет сделать вывод о том, что русская «артефактная» лексика является более значимой для русской лингвокультуры, чем для мансийской, отличается богатой палитрой наименований артефактов, что объясняется рядом исторических, социальных, культурных факторов.

Универсальность артефактивного кода культуры применительно к сопоставляемым ФКМ обнаруживается только в виде нескольких фразеологизмов, репрезентирующих рассмотренные выше качества и состояния человека, содержащих наименования предметов одежды (*суп – рубашка, кāсь – штаны*) и домашней утвари (*пўт – котёл*).

Представленная модель кодирования в мансийском языке на фоне русского создаёт картину отражения материального и духовного мира народов во фразеологизмах. Артефактивный код культуры является одним из значимых для выражения идеи ценностного значения посредством метафор, создаваемых носителями языков. Ведь именно посредством предметов можно ярко и адекватно выразить понимание ценностного значения любого другого объекта.

### Литература

1. Балашова Л. В. Роль метафоризации в становлении и развитии лексико-семантической системы (на материале русского языка XI–XIV вв.): автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. Саратов, 1999. 42 с.
2. Гудков Д. Б. Коды русской культуры: проблемы описания // Мир русского слова. 2005. №1–2. С. 25–31.
3. Зуева Т. А. Человек сквозь призму артефактной метафоры в

русской идиоматике // Уральский филологический вестник. Серия: Русская литература XX–XXI веков: направления и течения. 2016. №2. С. 102–110.

4. Кумаева М. В. Образные слова и выражения мансийского языка (на примере фольклора и разговорной речи) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Том 9. №5/2. С. 209–215.

5. Пименова М. В. Введение в концептуальные исследования: учеб. пособие / М. В. Пименова, О. Н. Кондратьева. Кемерово: КемГУ, 2006. 178 с.

6. Чудинов А. П. Россия в метафорическом зеркале: когнитивное исследование политической метафоры (1991–2000): монография. Екатеринбург, 2001. 238 с.

**Лексико-семантическое поле *боль, болезнь*  
в мансийском языке**

**Л. Н. Панченко**

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация  
pan4enko.ludm@yandex.ru*

*Аннотация:* данная работа посвящена анализу семантики и функционирования единиц лексико-семантического поля *боль, болезнь* в мансийском языке.

*Ключевые слова:* боль, болезнь, лексико-семантическая группа, наименования.

В последнее время возрос интерес к изучению лексико-семантических полей (далее ЛСП), связанных с темой здоровья и физического состояния человека (работы С. А. Мельниковой [3], Т. В. Родионовой [4] и др.). Это обусловлено тем, что ЛСП «болезнь» представляет собой важный фрагмент внеязыковой действительности. На сегодняшний день в нашем обществе наблюдается пристальное внимание к проблемам болезней и здоровья, о чём свидетельствуют средства массовой информации, в частности, телепередачи, интернет. Лексемы ЛСП «болезнь» стали употребляться в текстах разных жанров, что привело к расширению зоны их сочетаемости (появлению метафорических сочетаний) и, как следствие, пополнению лексической системы новыми единицами, выражающими представления о соответствующих фрагментах внеязыковой действительности.

Цель представленной работы заключается в рассмотрении основных комплексных единиц с семантическим компонентом «боль, болезнь». Сформулированная цель предполагает рассмотрение следующих задач: 1) выделить основные комплексные единицы рассматриваемых ЛСП; 2) определить состав и объём ЛСП «болезнь» в мансийском языке на основании словарей; 3) классифицировать отобранные единицы по лексико-семантическим группам

(далее ЛСГ); 4) выявить особенности семантики и функционирования единиц ЛСП «боль, болезнь» в мансийском языке.

Разнообразие системных связей слов выражается в их способности объединяться в различные семантические единицы, связанные определёнными, вполне закономерными отношениями. Взаимозависимость однотипных образований, их семантические различия передают её целостность, непрерывность и иерархический характер. Семантические поля, ЛСГ, синонимические ряды, антонимические противопоставления, тематические группы в современной лингвистической науке представлены в виде совокупности элементов определённой структуры и конфигурации. Языковеды Ю. Н. Караулов [2], Ж. П. Соколовская [5], А. В. Бондарко [1] в своих работах описывают формы репрезентации группировок, типы связей между словами, изучают внешние средства их выражения и способы функционирования в речи, а также исследуют различные подходы к выделению элементов подсистемы.

Подобный анализ разных лексических микросистем с определением парадигматических, синтагматических и эпидигматических связей между структурными элементами раскрывает подвижность элементов одного языкового уровня и способствует выявлению семантических изменений в лексической системе отдельного языка. Для анализа нами было выбрано ЛСП «боль, болезнь» в мансийском языке (наименее исследованный аспект). Отобранные лексические единицы, входящие в ЛСП «болезнь» были сгруппированы по следующим ЛСГ: ЛСГ имён существительных, обозначающих медицинские термины и названия болезней (в эту группу вошло 160 лексических единиц); ЛСГ глаголов, обозначающих признаки болезни (108 лексических единиц) и ЛСГ имён прилагательных (24 лексические единицы).

В рассматриваемых ЛСГ понятие болезни рассматривается как нарушение нормальной жизнедеятельности организма в том виде, в котором оно использовалось прежде в речи манси. Мы можем сделать вывод о том, какими болезнями люди болели прежде, как их лечили и по каким признакам определялись эти болезни. Так, наиболее распространёнными являются болезни бронхоэктатические, болезни

сердца, головы, желудочно-кишечные болезни и заболевания кожи. Многие наименования болезней и болезненные состояния разъясняются различными понятиями. Связано это с диалектной раздробленностью мансийского языка. Например, чесотка имеет несколько наименований: 1) *āлпи лосыгтан āгум* (букв.: тело зудящая болезнь) и *нāйың карс* (букв.: огненный чёс). Одышка имеет четыре наименования: 1) *лылы тув марлаве* (букв.: дыхание перекрывает), 2) *лылы я́рм* (букв.: нехватка дыхания), 3) *лылыеп мари* (букв.: воздух перекрыт), 4) *лылы тув я́ртаве* (букв.: дыхание не пропускается). Многие названия болезней состоят из сложных слов, так как их определение носит описательный характер. Например, туберкулёз, в мансийском языке звучит как *хопсы āгм* – болезнь лёгких. Оспа переводится как *ялпың хуйтыл* (букв.: священное истощение (страдание)).

Помимо названий болезней в мансийском языке определяется различная степень состояния здоровья, степень тяжести заболевания, качество боли (тянущая, приступообразная, ноющая и т. д.).

В лексике манси не существует названий медицинских работников и подразделений по специальностям. Связано это с тем, что в прошлом манси не обращались за медицинской помощью к врачам. Лечением занимались шаманы и ведуны. Все обряды, обычаи, запреты и предписания направлены на охрану здоровья. Так, отмечается особое отношение к беременной женщине, её состояние табуируется, в связи с чем в мансийском языке имеется большое количество терминов, связанных с беременностью.

В ЛСГ, обозначающей названия болезней, боли, выделено 160 лексических единиц, среди которых наиболее распространёнными являются:

- āгм-āгум – 1) болезнь, хворь, протекающая в тяжёлой форме;
- 2) боль;
- мос – тяжёлая болезнь, хворь;
- мосың āгум – крайне заразная болезнь;
- кāкв – кашель;
- ēр тāра кāкуңкв – сильный кашель;
- кāкр пос – бронхит, сильный кашель;

кăкырпос – брюшной тиф;  
 асын-тёрың агум – золотуха;  
 алпи лосыгтан агум – чесотка;  
 витхұрыг – волдырь, пузырь, мозоль;  
 кăк – парша;  
 келыл – краснуха;  
 кальгил – зуд;  
 сайхатнэ алпихар агум – пиодермия;  
 лотаты – мозоль;  
 какрум косаве – жжение в груди;  
 мăглумт агум суйты – боль в груди чувствуется;  
 пуңк хот ёңхамлас – головокружение (букв.: закружилась голова);  
 пуңккем нас ховги – звон в голове (букв.: головушка моя про-  
 сто гудит);  
 пуңкум торнувесум – сотрясение мозга;  
 пуңкум хот ёңамлас – головокружение;  
 пуңкум совмытас – головокружение;  
 лăглум, кăтум пăялтас – онемение, покалывание в ногах, ру-  
 ках;  
 лăглагум хōт-торхатс̄ыг – ноги опухли;  
 пуки сьыгмавес – расстройство желудка, понос;  
 сорыг сяңырматавес – запор;  
 соргум пуввес – боль в животе (букв.: живот=мой схватили,  
 поймали);  
 соргум сайтаве – боли в животе;  
 соргум таңралаве – давление в животе (букв.: живот жмёт);  
 айт – рвота, тошнота;  
 ас – болячка, рана, короста;  
 алпи рёг – температура;  
 восьрам ат – привкус желчи, горечи;  
 кесхаты – отрыжка;  
 косыл – першение, зуд в горле и др.

В связи с непрерывным совершенствованием медицины и лексиче-  
 ски, связанной с ней, в языке появились новые лексические едини-  
 цы. Так, возникли такие слова как врач, мазь, лекарство и пр. Такие

заболевания как чахотка (туберкулез), тиф, оспа стали поддаваться  
 лечению, и, как следствие, слова их обозначающие, переместились  
 на периферию поля.

Анализируя собранный материал, мы пришли к выводу, что в  
 мансийской культуре к здоровью, к телу человека относились бе-  
 режно. Заболевание человека, недомогания воспринимались как на-  
 казание свыше.

Таким образом, работа посвящена изучению семантики и функ-  
 ционирования единиц ЛСП *болезнь* в мансийском языке. Отобран-  
 ные лексические единицы сгруппированы по следующим ЛСГ: ЛСГ  
 имён существительных, обозначающих медицинские термины и на-  
 звания болезней; ЛСГ глаголов, обозначающих признаки болезни;  
 ЛСГ имён прилагательных. Наиболее распространёнными являют-  
 ся болезни лёгких, сердца, головы, желудочно-кишечные болезни и  
 заболевания кожи.

### Литература

1. Бондарко А. В. Теория функциональной грамматики. Введе-  
 ние. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис. Л.:  
 Наука, 1987. 348 с.
2. Караулов Ю. Н. Общая и русская идеография. М.: Наука, 1976.  
 360 с.
3. Мельникова С. А. Мотивационная и генетическая характери-  
 стика лексико-семантического поля «сила, здоровье / слабость, бо-  
 лезнь» в русском языке. Автореф. дис. на соискание степени к.ф.н.  
 Москва, 2012. 24 с.
4. Родионова Т. В. Особенности лексико-семантического поля  
 «Болезнь» в устной научной речи медиков // Известия Саратовского  
 университет, 2012. Молодой учёный. 2014. С. 42–46.
5. Соколовская Ж. П. Проблемы системного описания лексиче-  
 ской семантики. Киев: Наук. думка, 1990. 183 с.

## ПЕРЕВОД КАК ОБЪЕКТ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

### Особенности перевода залоговых конструкций глагола с русского языка на удмуртский язык (на примере произведения А. Сент-Экзюпери «Маленький принц»)

К. Г. Костина

Удмуртский государственный университет,  
Ижевск, Российская Федерация,  
kostinaxenja@yandex.ru

*Аннотация:* в статье представлены наблюдения автора относительно употребления залоговых конструкций русского глагола в произведении А. Сент-Экзюпери «Маленький принц» и их представлений в тексте сказки на удмуртском языке «Пичи Принц».

*Ключевые слова:* удмуртский язык, категория залога, особенности перевода категории залога.

Обзор научных трудов по языкознанию показывает, что залог является одной из самых распространённых глагольных категорий языковых структур мира: он свойственен не только индоевропейским языкам, но и семито-хамитским, алтайским, уральским и др., т. е. как языкам флективного, так и агглютинативного строя. В связи с этим открываются широкие перспективы для типологических исследований категории залога.

Проблемы перевода глагольных залоговых конструкций в современных языках привлекают внимание многих исследователей. К примеру, вопросам особенностей перевода пассивных конструкций посвящены статьи и монографии Я. И. Рецкера, И. А. Зражевской, Л. М. Беляевой, А. В. Клименко, Т. Н. Мальчевской, А. М. Колчериной, Д. А. Муртазиной.

В настоящей статье мы предприняли попытку выявить переводное соотношение залоговых конструкций в русском и удмуртском языках. Основанием для такого сравнения служит то, что категория

залога в этих языках имеет статус грамматической категории. В современном русском языке залог представлен действительным и страдательным залогами, в удмуртском – бинарными оппозициями залогов: возвратный / невозвратный, понудительный / непонудительный.

Проанализировав художественное произведение А. Сент-Экзюпери «Маленький принц» (1943) и его перевод на удмуртский язык «Пичи принц» (2021), мы можем сказать, что в 75% глаголов русского языка в форме действительного залога переведены на удмуртский с сохранением активного оборота оригинала. Приведём примеры:

– Я **гасил** фонарь по утрам, а вечером опять **зажигал** [1] – *Їукъёсы фонарьме кысылй, жьытьёсы жьуатылй* ‘По утрам гасил свой фонарь, по вечерам зажигал’ [2, с. 50];

– Если у меня есть шёлковый платок, я могу повязать его вокруг шеи и унести с собой. Если у меня есть цветок, я могу его сорвать и унести с собой <...> Потом **кладу** эту бумажку в ящик и **запираю** его на ключ [1] – *Мынам буртчин кышетэ вань ке, мон сое, чьрты котырам бинялтыса, съорам басьтйсько. Сяська ке шедьтй, мон сое ишкалто но съорам басьто* <...> *Собере ящике поно но замкало* ‘Если у меня есть шёлковый платок, я, обвязав им шею, уношу его с собой. Если найду цветок, я сорву его и унесу с собой <...> Потом кладу в шкаф и запираю на ключ’ [2, с. 48].

Иная ситуация обстоит со средневозвратными глаголами русского языка. Данные глаголы образуются от переходных глаголов (действительного залога) при помощи аффикса *-ся*. Они выражают действие субъекта, возвращающееся к самому субъекту-инициатору действия, и сосредотачиваются на нём. В удмуртском языке данные конструкции представлены в действительной форме:

– Хотел бы я знать, зачем звёзды **светятся**, – задумчиво сказал он [1] – *Малы меда кизилиос ворекъяло, – ас понназ малпаса, вераз со* ‘Почему звёзды светят, – подумав про себя, сказала она’ [2, с. 60].

Пассивные конструкции залогов русского языка в удмуртском языке сохранены:

– Как странно, – сказал я Маленькому принцу, – тут всё **приготовлено**: и ворот, и ведро, и верёвка... [1] – *Паймымон, – шуи мон*

*Пичи принцы, – татын ваньмыз дасямын: бергась сюры, ведра, гозы* ‘Удивительно, – сказал я Маленькому принцу, – здесь всё приготовлено: ворот, ведро, веревка’ [2, с. 80]. Значение страдательного залога в русском языке выражено краткой формой страдательных причастий, в удмуртском – причастием на *-ямын*, что выражает категорию результативности, завершённости в прошлом.

Интерес в русском языке представляют фразы со значением «заставить кого-либо что-либо сделать». Семантическое содержание таких предложений сводится к тому, что субъектом (по инициативе либо по принуждению второго лица) совершается некое действие. В удмуртском языке функционирует специальный аффикс для обозначения понудительности *-ты*. В рассматриваемых текстах нами обнаружено, что выражения со значением побуждения переводчиками отражены по-разному. В одном случае, это перевод с соблюдением грамматического соответствия: – Ты не **заставишь** меня долго мучиться? [1] – *Тон монэ кемы уд-а курадзыты?* ‘Ты не заставишь ли меня долго мучиться?’ [2, с. 83], а в другом – замена внешнего понуждения реальным действием со стороны. Субъект не инициирует к действию второе лицо, субъект сам совершает это действие над вторым лицом: Я **развязал** его неизменный золотой шарф. **Смочил** ему виски и **заставил выпить** воды [1] – *Мон солэсь зарни шарфсэ сэрттй, пельдорзэ вуэн коттй. Ымаз ожытак ву лэзи* ‘Я слегка развязал его золотой шарф, намочил виски водой. Влил в рот немного воды’ [2, с. 84].

Таким образом, при переводе категорий залога глагола с одного языка на другой грамматические конструкции и глагольные единицы могут отличаться. Данная тенденция обусловлена приоритетной необходимостью сохранить смысловую нагрузку переводимого текста и соблюсти стилистические особенности обоих языков.

### Литература

1. Сент-Экзюпери А. Пичи принц: Выжыкыл; [удмурт кылэ берыктйз Н.С. Байтеряков]. Ижевск: Удмуртия, 2021. – 104 б.
2. Сент-Экзюпери А. Маленький принц. URL: <https://azbyka.ru/fiction/malenkij-princ/> (дата обращения: 15.04.2021).

### Проблемы художественно-литературного перевода древне-мансийского фольклора (на примере переводов вогульского героического эпоса)

**В. Б. Орлов**

Челябинск, Российская Федерация,  
*professororlov@mail.ru*

*Аннотация:* на примере художественно-литературной интерпретации русскоязычным поэтом подстрочных переводов с мансийского на русский язык вогульского героического эпоса автор поднимает проблему несовпадения семиотических моделей мира (картин мира): национальной (этнической) и индивидуальной; национальной архаической и национальной современной; национальной мансийской и национальной русской; и предлагает подходы к её решению.

*Ключевые слова:* древне-мансийский фольклор, вогульский героический эпос, транслитерация, художественно-литературная интерпретация, личность переводчика, актуализация контента древнего подлинника, семиосфера.

Как известно, у народа манси письменность появилась лишь в начале XX века, однако тысячелетиями люди жили, хотя и по неписаным, но твёрдым нормам и правилам. И в этой системе традиционной народной культуры важную роль играло как раз устное народное слово – фольклор, который в образной форме фиксировал и распространял общественно приемлемые нормы поведения и деятельности. При этом необходимо отметить, что двадцатый век ознаменовался утратой традиционных механизмов передачи изустного творчества. Эта утрата связана с целым рядом обстоятельств, рассмотрение которых выходит за рамки данного изыскания.

Благодаря научным экспедициям зарубежных финно-угроведов и, в частности, венгров А. Регули и Б. Мункачи, зафиксировавших в XIX веке (письменно) многочисленные памятники вогульской эпической народной поэзии на Урале и в Западной Сибири, население большинства европейских стран уже в первой половине XX века

получило возможность прикоснуться к мудрости манси посредством переводов на европейские языки, в то время как мы, россияне, многие годы такой возможности были лишены.

Имеющиеся небезуспешные действия доктора филологических наук Е. М. Ромбандеевой исправить это ненормальное положение касались, прежде всего, смыслового перевода. Они породили бум интереса у отечественных учёных финно-угроведов, лингвистов и литераторов. Параллельно с деятельностью Е. М. Ромбандеевой у выдающегося мансийского поэта Ювана Николаевича Шесталова родилась идея пробудить интерес у массового русскоязычного читателя к древне-мансийскому фольклору путём, прежде всего, создания поэтических переводов древне-мансийских эпических произведений. Объединив в группу нескольких лингвистов и переводчиков, Ю. Н. Шесталов возглавил эту работу.

Цель проекта, задуманного Юваном Шесталовым, – *«сделать доступным широкому кругу читателей сокровищницу мансийской народной мудрости. Этого можно достигнуть лишь благодаря поэтическому переводу...»* (курсив Ю. Шесталова – прим. автора) [10, с. 33]. Великий Юван понимал, что современная интерпретация древних текстов – это не только возможность насытить новым содержанием школьную литературу, дать импульс для театральных постановок и съёмок художественных фильмов, но и, что концептуально значимо, повысить самооценку народа манси и позиционировать древнюю культуру малочисленного народа в сознании миллионов россиян. Шесталов выступал не за локализацию наследия манси и создания маленького уютного мирка, греющего несколько десятков продвинутых представителей национальной интеллигенции и людей, профессионально занимающихся языкознанием и филологией, а за интеграцию с мировой культурой. В этом смысле Юван был человеком Мира, человеком Вселенной.

Направления групповой работы – транслитерация, подстрочный перевод с мансийского на русский язык с последующей художественно-литературной интерпретацией полученных текстов, которая делает книги уникальными и художественно неповторимыми, что, безусловно, значимо и ново.

Для поэтических переводов Ю. Шесталов выбрал мансийский героический эпос, содержащийся во II томе «Собрания вогульской народной поэзии» Б. Мункачи. Вогульский героический эпос показывает в калейдоскопе образов панорамную картину бытия манси, их воззрений, обычаев, отношений, чувств и поступков. В комплексе мансийского древнего фольклора героический эпос, с одной стороны, документально отражает период междоусобных войн, показанных через вооружённые столкновения духов-покровителей различных территорий Древней Югры, с другой стороны, демонстрирует архетипы древнемансийского народного сознания, для которого войны и усобицы выступают лишь неким историческим фоном, подложенным под более ранние, более ценные, более глубинные феномены со-знания и события.

Примечательно, что рабочая группа Шесталова готовила и продолжает готовить книги, которые являются трёхязычными, а четырёх-столбиковое размещение материалов даёт возможность синхронно читать один и тот же текст на венгерском, мансийском и русском языках, причём один из столбиков текста на русском языке содержит дословный (подстрочный) перевод, а другой – литературный перевод, что приводит в восторг венгерских филологов, а это уже несомненный плюс во взаимоотношениях стран, плюс, который был создан не дипломатическим (государственным) уровнем управления, как это зачастую бывает, а общественным, гражданским пониманием важности межкультурного, межнационального взаимодействия.

Делать мансийские фольклорные тексты доступными широкому кругу читателей – дело не только благородное, но и весьма деликатное, предельно ответственное, требующее смелости и уверенности в своих силах, ибо наряду с внутренней цензурой (речь идёт о чести, совести и скромности членов рабочей группы) переводчики переживают и за то, что будут подвергнуты внешней критике. Это обстоятельство заставляет творческих людей волноваться, нервничать, переживать. И, наконец, возросли и технологические трудности: Юдит Дмитриева, носитель и знаток венгерского языка, вынуждена была покинуть Ханты-Мансийск в связи с недалёковидной ликвидацией

в Югорском государственном университете кафедры венгерского языка (той нити, которая связывала азиатскую и европейскую части угро-финского мира), и, следовательно, тесное взаимодействие в процессе уточнения переводов стало делом затруднительным, что и обусловило внедрение дистанционной работы. Ниже помещены две схемы работы. Алгоритм создания текстов, художественно интерпретированных для русскоязычного читателя (сосьвинский и лозьвинский диалекты), помещён на рис. 1.

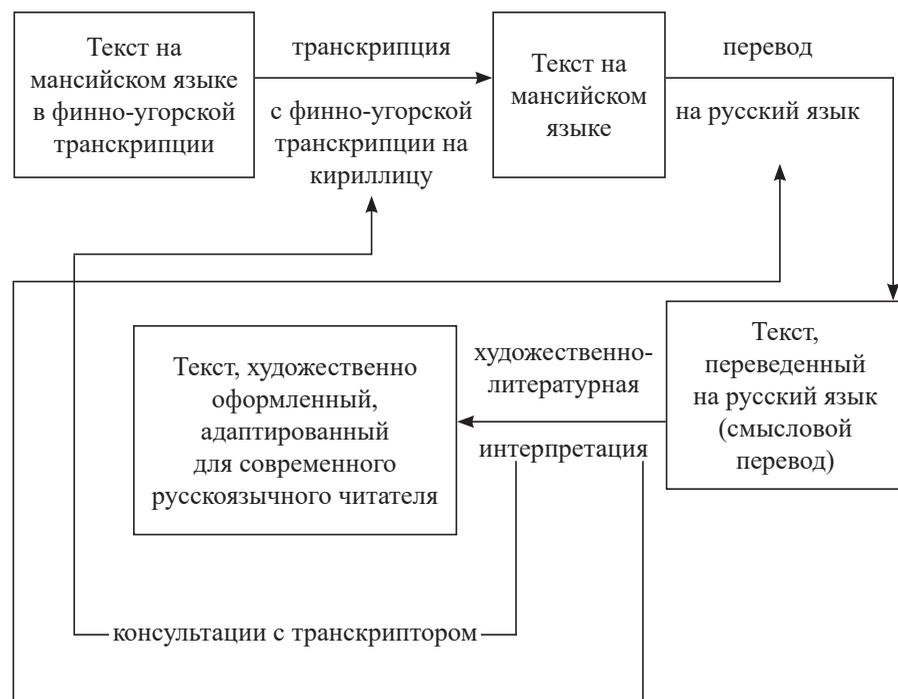


Рис. 1. Алгоритм создания текстов, художественно интерпретированных для русскоязычного читателя (сосьвинский и лозьвинский диалекты)

Для перевода на русский язык эпоса кондинских манси, потерявших свой диалект, потребовалась помощь венгерских лингвистов, ибо в своё время, когда кондинский диалект был жив, тексты южной группы манси были переведены на венгерский язык. Таким образом,

алгоритм создания текстов, художественно интерпретированных для русскоязычного читателя (кондинский диалект), осуществлялся следующим образом (рис. 2).

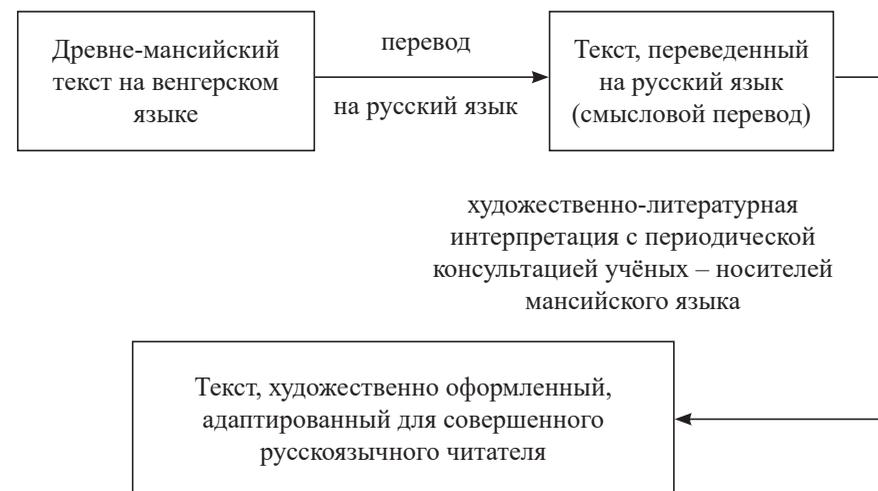


Рис. 2. Алгоритм создания текстов, художественно интерпретированных для русскоязычного читателя (кондинский диалект)

Подчеркну, что в этой работе большую роль играет переводчица с венгерского языка Юдит Дмитриева (Салонтаи). Её переводы служат основой для художественно-литературной интерпретации кондинских текстов. Однако полностью «доверяться» переводу с венгерского языка было нельзя, ибо венгерский текст, сделанный в конце XIX века, был ориентирован на массового венгерского читателя, который в массе своей, например, не имел представления о таком дереве как кедр, поэтому в венгерском варианте перевода текста «О Тарьяим-Корьяиме» вместо кедра фигурирует ольха. Почему ольха? Потому что в Европе это дерево наделяют магическими свойствами: подобно кедру в Сибири, ольха считается священным деревом, символом плодородия и возрождения. Да и выросло оно в виде раскидистого, «кудрявого» дерева. В Западной Сибири

ольховник невысок, чёрен, сыр. Считается, что ольха, как и осина, по своей биоэнергетике не благоприятствует здоровью человека: постоянная головная боль, нервные срывы, нарушения функций сердечно-сосудистой системы и т. д. Таких примеров искажений, возникающих при дословном переводе с венгерского языка, достаточно много. Именно поэтому приходилось консультироваться с мансийскими учёными (Е. И. Ромбандеевой, С. С. Динисламовой) и корректировать те моменты, которые не соответствовали сибирской северной действительности. Именно таким образом находились и повышались смысловая точность и языковая выразительность переводов. Консультации позволили делать и философские отступления, помогающие лучше представить и понять событийную конкретику.

Какие же проблемы наряду с утратой кондинского диалекта, географической дистанцированностью членов рабочей группы видятся в переводе древне-мансийской народной поэзии?

Прежде всего, это проблема, связанная с особенностями личности самого переводчика. Литературовед профессор А. Н. Семёнов подчеркнул: «Личность переводчика непременно сказывается в его работе, и, чем светлее мотивы, по которым он берётся за труд, чем они чище и бескорыстнее, чем больше у него любви к выбранному произведению и желания заечь ею своих соотечественников, чем шире кругозор переводчика, чем тоньше его вкус и острее чувство времени, чем выше, следовательно, нравственная ответственность, которую он берёт на себя своим выбором, тем большую цену в глазах читателей приобретает его владение родным языком, его профессиональное мастерство, тем больше в них высокого духа искусства» [9, с. 21].

Ещё одна проблема – это актуализация контента весьма почтенного (и по содержанию, и по возрасту) подлинника. Если речь идёт о лингвистической стороне, то актуализация архаических текстов вряд ли может быть уместной, и это объяснимо. Например, в 2010 г. отечественные учёные-лингвисты Е. И. Ромбандеева и Т. Д. Слинкина осуществили транслитерацию значительной части древне-мансийских текстов героического содержания с финно-угорской транскрипции на кириллицу, а также их смысловой

перевод на русский язык, бережно сохранив при этом грамматику, смысл, стиль и все лингвистические конструкции мансийского первоисточника [7; 8]. Другое дело – создание художественного, поэтического перевода. Этот перевод не имеет права сразу стать только достоянием литературоведов и библиографов. Тот же А. Н. Семёнов совершенно справедливо обобщил: «Искусства, оторванного от своего времени, в природе не существует. И перевод, игнорирующий духовные потребности своей эпохи, не чувствующий её насущных нужд, далёкий от её тревог, оказывается, как бы ни был он безупречен технически, вне сферы искусства» [9, с. 22]. В качестве подтверждения этой мысли можно использовать запись, сделанную в своём дневнике Л. Н. Толстым 27 февраля 1897 г.: «Если животное живо, оно дышит, выделяет продукт дыхания, если человечество живо, оно проявляет деятельность искусства. И потому в каждый данный момент оно должно быть – современное – искусство нашего времени... Но искать его надо не в прошедшем, а в настоящем» [9, с. 23].

Б. И. Балясный, эстонский литературовед, пишет: «...в результате выполнения художественного перевода, <...>, возникает литературное произведение (а, стало быть, его следует анализировать с позиций литературоведения), но на отличном от оригинального языке (а значит, правомерен и лингвистический анализ), которое при благоприятном стечении обстоятельств может стать явлением другой культуры (а здесь открываются перспективы для слишком многих дисциплин, имеющих отношение к культуре) [2, с. 107].

И хоть необходимость передачи в переводе «художественности» текста, безусловно, важна, тем не менее, множество переводческих потерь обусловлено несовпадениями из области языково-ментальной [2, с. 108], в нашем случае мансийско-русскими языково-ментальными несоответствиями, в том числе и непониманием и/или недопониманием переводчиком древнемансийской фразеологии. А если брать шире, то проблема в несовпадении языковых картин мира.

В. А. Нуриев, на наш взгляд, справедливо утверждает, что текст следует рассматривать «<...> как элемент семиосферы, понимаемой

как конгломерат объектов, событий, фактов и оценок, принятых в данной социальной формации» [5, с. 81].

Если автор, в данном случае древне-мансийский этнос, представленный носителями фольклора (сказителями, ретрансляторами, слушателями), находился внутри своей семиосферы, то переводчик, по мнению В. Н. Базылева и Ю. А. Сорокина, попадает в пересечение, по крайней мере, двух семиосфер: «своей» и «чужой», представленной подлежащим переводу текстом [1, с. 56]. При этом он создаёт, по утверждению В. А. Лукина, третью семиосферу перевода, которая частично или полностью включает две названные [4, с. 93–94]. А если учесть, что фольклорный текст является реализацией модели мира целого этноса, то из этого следует, что переводческая деятельность детерминирована, по меньшей мере, двумя семиотическими моделями мира (картинами мира): национальной (этнической) и индивидуальной.

Для меня сложность работы над художественной интерпретацией вогульского героического эпоса состояла в том, что я не знаю мансийского языка, и в силу этого работаю со смысловыми переводами эпических произведений, сделанными филологами-носителями языка. Таким образом, путь текста от вогульского сказителя до современного читателя осуществлялся в виде следующей цепочки: сказитель – учёный, записавший текст в финно-угорской транскрипции – транслитератор, осуществлявший перевод текста на кириллицу – переводчик с мансийского на русский язык – художественный интерпретатор – читатель. Оказавшись в этой цепи в качестве звена, непосредственно связанного с современным читателем, начинаешь обострённо чувствовать всю ту меру ответственности, которую накладывает на тебя интерпретационная работа. И в данном случае вырастает проблема зависимости от автора смыслового перевода, и если этот перевод осуществили подлинники знатоки мансийского языка Е. И. Ромбандеева, С. С. Динисламова, то в дальнейшей работе приходится пенять только на себя как художественного интерпретатора, на свою тонкость восприятия, на своё знание истории, жизни, быта малочисленного северного народа. Если же в качестве автора

подстрочного перевода выступает человек, делающий акцент на дословный перевод каждой языковой единицы, то бывает весьма затруднительно «добраться» до смысла предложения, больше похожего на груды слов. Если удаётся найти смысл с помощью консультантов, то далее вырастает проблема такого перевода, который бы, с одной стороны, корректно передавал фабулу произведения (вогульские героические песни преимущественно сюжетны), во-вторых, не «засорил» бы содержание неточностями, которые уж слишком бросаются в глаза.

В качестве примера приведём перевод «Героической песни о богатырях из «Лор-уса».

В дословном переводе, осуществлённом С. С. Динисламовой, находим: «Мужчина вскочил, туюски, короба расколотил на кусочки. Жена рассердилась, петь начала и при пении именами и именovala...».

Литературный перевод И. Г. Рябий таков:

«Вновь Пакв-Посы достаёт свою острую саблю / – Нежную кожу берёзы он режет жестоко: / «Иль посмеяться решила супруга героя? / Может, ты хочешь, чтоб твой богатырь обессилел, / Кости его присмирили и тело иссохло?» / Стала рыдать Пицинг-Най, заливаясь слезами. / Жемчугом крупным рассыпались слёзы по дому. / Горстью сгребала жемчужины женщина плача...» [3, с. 102].

Мне представляется, что в поэтическом переводе И. Рябий много принципиальных ошибок, в частности, искажён образ мансийской женщины: вместо упорства, доходящего до «упёртости», настойчивости, доходящей до настырности, показана вялость, обидчивость, слезливость, которой нет ни в смысловом переводе, ни в национальном мансийском женском характере. И это, на мой взгляд, недопустимое искажение исторических, социальных и психологических феноменов, характерных для данного этноса. Налицо ложное представление народных традиций, ценностей, взглядов, институтов, поведения, быта, условий жизни – то есть всех сторон его бытия и сознания. Не говоря уже о весьма спорном образном сравнении женских слёз с жемчугом, не добывавшимся в бассейнах сибирских рек.

Приведу для сравнения отрывок из авторского перевода:

«Мужу одного хватило взгляда,  
Чтоб понять тщету её работ.  
Вместо ожидаемой награды  
Вот что муж жене своей речёт:

«Много у меня и слуг, и воинов.  
Да, богат я, знатен, тороват,  
Но живу я, как и раньше, скромно:  
Есть сухой чебак – ему и рад!

Воину сил прибавит ли достаток?  
Пища, как и жизнь, проста, груба,  
Так к чему столь коробов да кадок?!  
Госпожа?! – Достатка ты раба!!!»

И давай крушить жены поделки:  
Короба ломать да тuesки  
До кусочков крохотных и мелких...  
Нет спасенья от его руки!

Но жена, горда и поперечна,  
Вновь мастачит мужу короба...  
Нет, не шутка этот спор извечный  
Женщины с мужчиною – борьба!

И при этом песни распевала –  
Шла о них недобрая молва:  
В песнях тех, а было их немало, –  
Дерзкие, гневливые слова» [6, с. 45–46].

В вышеприведённом авторском переводе подчёркнута мотивация отказа мужа от заготовки жирной обской рыбы – разумное ограничение в питании воина, не привыкшего к праздному образу жизни и чревоугодию. А какую мотивацию мужниного негодования и даже бешенства предлагает читателю Ирина Рябий? «Иль посмеяться

решила супруга героя? Может, ты хочешь, чтоб твой богатырь обессилел, кости его присмирели и тело иссохло?» Разве может, например, муксун, нельма, для хранения которых жена и создавала ёмкости, иссушить тело, как пишет в своём переводе Ирина Рябий? Любой диетолог скажет с точностью наоборот. Задачу переводчика в данном случае я усматриваю в прояснении на основе уточнённой мотивации жизненных позиций (аскетизма, с одной стороны, и стремления к богатству и праздности, с другой) конфликтующих сторон, что и проливает свет на дальнейшие поступки героев, в частности, на предательство жены, приведшему к трагической гибели мужа.

Ещё один пример. В кондинской военной песне «О Тарьяиме-Корьяиме – мужчине, жившем на той стороне кочковатой болотины» отрицательный герой решил срубить вековую сосну. Вот перевод с венгерского языка этой героической песни (перевод доктора Корманёш Андраша), размещённого в монографии «Язык и фольклор кондинских манси» (автор-составитель Д. В. Герасимова):

«Сосна говорит Тарьяим-Корьяиму:

– Тарьяим-Корьяим, меня ты теперь срубить хочешь? Меня не руби, Тарьяим-Корьяим.

– Сын дыры собаки, – отвечает он сосне, – Срублю, конечно, я, и сейчас ты упадёшь!

Сосна в ответ:

– Сын дыры собаки! Если меня теперь срубишь, и тебя, что теперь ты идёшь на борьбу, путь срубят! Кудрявый мужчина, пусть кудри твои срубят! Волосатый мужчина, пусть волосы твои срубят!» [11, с. 85].

Литературный перевод В. Орлова на основе перевода с венгерского языка Ю. Дмитриевой:

«Ехали братья, ехали, и вот на пути их длинном сосна громадная встретилась. Сколько земля твердеет под ногой человека, сколько вода оmyвает землю, столько же лет и сосне этой.

Решил Тарьяим-Корьяим срубить эту сосну, схватил топор и выскочил из нарт, запряжённых тремя зверями одного окраса с полоской на боку.

Только топором замахнулся, как сосна заговорила человеческим голосом:

– Не надо меня рубить. Прошу, умоляю!

Не внял Тарьяим-Корьяим мольбе этой, усмехнулся в ответ только:

– Да нет, сосна! Срублю я тебя, и ты падёшь на землю сырую!

– Коли срубишь ты меня, то и сам ненамного дольше простоять сумеешь: будешь ты в бою повержен, попомни слова мои! Пусть у тебя, кудрявого, кудри срежут! Пусть у тебя, волосатого, волосы срежут!» [6, с. 149].

Анализируя эти два перевода, выскажу мнение: если в дословном переводе, наверное, ругательства не только допустимы, но и важны для изучения ментальности кондинских манси, то в литературном переводе недопустимы: подобный натурализм вызывает устойчивое и активное противление. Конкретика ругательств убивает художественность, опускает донельзя высокое звание человека, пусть даже и отъявленного подонка. Допущение в художественный перевод грубых выражений, на наш взгляд, неоправданно.

Оптимальность перевода обусловлена не только пониманием алгоритмов «чужой» культуры, но также столкновением ментальных пространств автора исходного текста и его переводчика, то есть их индивидуально-личностных особенностей, а если в переводческой цепочке транслитератор, переводчик, интерпретатор, а этим трём, являющимися современниками, предшествует дистанцированный во времени сказитель, изустно получивший (порой из глубины веков) и изустно передавший учёному текст, то возникает и определённый цивилизационно-временной диссонанс. Этот диссонанс восприятия обусловлен процессами глобализации, появлением новых устойчивых форм жизни, стереотипов сознания и пр. Всё это усиливает субъективизм текста.

С другой стороны, стремление к полной элиминации субъективности не может быть оправданным. Переводчик, являясь представителем той культуры, для которой он осуществляет перевод, выполняет при этом функцию «фильтра» (не пропуская из оригинала в перевод то, что окажется недоступным носителям языка перевода),

«лупы» (усиливая и увеличивая в тексте перевода то, что может пройти мимо них незамеченным, но является принципиально важным для данного произведения) и «трансформатора» (переноса в иное культурно-языковое пространство элементы текста оригинала, которые не могут быть восприняты и поняты так, как их могут понять носители исходного языка) [2, с. 100–101].

Наконец, стоит сказать о проблеме востребованности литературных переводов. А. Н. Семёнов подчеркнул: «Открытия делаются только тогда (и этот закон распространяется не только на переводческую деятельность), когда назревает общественная нужда в них, когда предчувствие их растворено в воздухе» [9, с. 24].

Видимо общественная нужда ещё не подоспела: обско-угорская интеллигенция пока до конца не осознала важности для русскоязычного мира именно художественно-литературных переводов, о которых так заботился Юван Шесталов, Великий Юван. Иначе чем объяснить регулярный отказ грантовой комиссии при Департаменте культуры автономного округа в публикации полностью переведённых томов Б. Мункачи?

### Литература

1. Базылев В. Н., Сорокин Ю. А. Интерпретативное переводоведение. Ульяновск: УлГУ, 2000. 304 с.
2. Балясный Б. И. Свобода выбора в работе переводчика // Концепт свободы в литературах Восточной Европы. Нарва: Vogo, 2017. С. 107–128.
3. Именитые богатыри Обского края. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 150 с.
4. Лукин В. А. Художественный текст. Основы лингвистической теории и элементы анализа. Учебник для филологических специальностей вузов. М.: Ось-89, 1999. 192 с.
5. Нуриев В. А. Адекватность перевода как лингвистическая проблема // Вестник ВГУ. Сер. Лингвистика и межкультурная коммуникация. №1. 2003. С. 80–87.

6. Орлов В. Б. Вогульский героический эпос в художественно-литературной (русскоязычной) интерпретации. Шадринск: ОГУП «Шадринский Дом печати», 2015. 284 с. + 32 с. илл.

7. Ромбандеева Е. И., Слинкина Т. Д. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей. Ханты-Мансийск: ООО «Принт-Класс», 2010. 648 с.

8. Ромбандеева Е. И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов). Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 658 с.

9. Семёнов А. Н. Перевод – процесс гуманитарный, а не технический // Именитые богатыри Обского края. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 21–25.

10. Шесталов Ю. Н. Шаманские тайны откровения слова «Русь». Ханты-Мансийск: ОАО «Новости Югры», 2011. 224 с.

11. Язык и фольклор кондинских манси / Авт.-сост. Д. В. Герасимова. Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика, 2014. 180 с.

## МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ОБСКИХ УГРОВ И САМОДИЙЦЕВ

### Космическая гостья Турвата, или сохраняя сокровенное

**Е. А. Гоголева**

*Югорский государственный институт, магистрант  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
katusha-g93@mail.ru*

**Т. С. Гоголева**

*Государственная Дума Российской Федерации,  
Москва, Российская Федерация*

*Аннотация:* в статье рассматривается краткая история возрождения уникального культурного явления, связанного с почитанием медведя – мансийских Медвежьих игрищ, сохранивших в устной традиции существенный пласт традиционных культурных знаний народа, его устную историю, этические нормы.

Описаны основные этапы процесса ревитализации рассматриваемого культурного феномена на территории проживания северных манси. Дается подробная характеристика Медвежьего праздника, проведенного в 2021 г. в традиционном мансийском поселении Турват.

*Ключевые слова:* северные манси, традиционная культура, ритуал, фольклор, Медвежьи игрища, драматические сценки, сакральные песни.

Одним из главных направлений деятельности общественной организации «Спасение Югры», созданной в 1989 г., стало духовное возрождение обско-угорских культур.

Медвежий праздник является одним из центральных обрядов хантов и манси. Это многодневный обряд, на основе которого и по сей день продолжает жить всё искусство, – мифические и личные

песни, сказительство, мастерство декоративно-прикладного творчества, церемониальный танец (хореография), фольклорная драма и игра на аутентичных музыкальных инструментах. Следует также отметить, что помимо целого комплекса культурных знаний этот обряд также несёт в себе народную педагогику, устную историю взаимодействия между поколениями, закрепляет нормы этического кодекса наших народов.

Цель данной публикации – представить, как идёт процесс ревитализации этого шедевра в современной жизни, и осветить это на примере состоявшегося Медвежьего праздника на Турвате (15–19 февраля 2021 г.).

В своих ранних работах венгерские, финские, немецкие исследователи, говоря о медвежьем празднике, отмечали его сложный духовный комплекс и богатый фольклор. По словам известного мансийского филолога Е. И. Ромбандеевой, мы имеем бесценные источники информации благодаря героическому труду и мужеству венгерских учёных Антала Регули, Берната Мункачи и их последователей-соотечественников – Пала Хунфалви, Бела Кальмана, Дьердя Лако, Ласло Хонти, Петера Хайду, Петера Домокоша, Евы Шал, Яноша Гуя, Кароя Редеи, Марьянны Бакро-Надь и Евы Шмидт [3, с. 617].

Огромный труд по фиксации песенного и музыкального фольклора народа манси (вогулов), относящихся к Медвежьему празднику, проделал финский учёный Артур Каннисто. В 1901–1906 гг. у разных групп манси им были записаны тексты песен и мелодии, впоследствии изданные в Финляндии в переводе на немецкий язык. Его работе посвящена книга Н. В. Лукиной «Мансийские песни о медведе в записи Артура Каннисто» [2].

Из более поздних венгерских исследователей следует отметить особую роль Евы Шмидт в изучении древнего эпического комплекса народов ханты и манси. В 1990-е гг. Ева Шмидт оказала неоценимую помощь в укреплении национального самосознания, в воспитании молодых исследователей. Благодаря её помощи исследователи из числа обских угров получили доступ к трудам венгерских учёных – огромной кладовой бережно записанных и сохранённых знаний наших предков.

Многие научные труды были опубликованы только на венгерском языке. Ввиду отсутствия переводов на английский язык они не были введены в широкий научный оборот. Это оказало существенную роль в профессиональном становлении Евы Шмидт, этого гениального учёного, которая в определённой степени стала посредником между прошлым и настоящим. Без преувеличения она была главным исследователем нашей культуры и в совершенстве владела языками хантов и манси. Большой научный интерес представляет её кандидатская диссертация «Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя» [4].

Глубину понимания Евой Шмидт традиций наших народов иллюстрирует эта цитата: «Медвежья клятва – одно из основных установлений обско-угорского закона. Подозреваемый физически обижает объект, символизирующий медведя (часть медвежьего туловища), со словами “разрви меня в отместку, медведь, если обвинение верно”. Основная тема клятвы, что медведь всё видит и он бдителен даже в спячке. Эта функция была предписана Богом Неба и она выражена в чистейшей форме в песнях о небесном происхождении медведя, которые зародились в области реки Сигва» [5].

Что касается отечественных исследователей, ведущую роль в изучении культурного космоса обских угров играют В. Н. Чернецов, Е. И. Ромбандеева, В. М. Кулемзин, З. П. Соколова, Н. В. Лукина и др.

В 20-х гг. XX в. были организованы многочисленные археологические и этнографические экспедиции на Нижнюю Обь. В те годы В. Н. Чернецов активно работал среди хантов и манси. Он присутствовал как на периодических «играх» в Ялп-усе, так и на спорадических обрядах, которые устраивают ханты и манси при добыче каждого медведя. Валерий Николаевич описал танцы и зарисовал главных исполнителей.

Публичный характер церемонии Медвежьего праздника в советское время придал мансийский поэт Юван Шесталов. Первый праздник был организован им в 1985 г. в с. Сосьва Берёзовского района совместно с популярным ведущим центрального российского телевидения – Юрием Сенкевичем – для телевизионной передачи «Вокруг Света».

В постсоветский период все народы потянулись к своим этническим корням. Это коснулось и манси. После большого перерыва в 1994 г. впервые было проведено сразу три праздника в мансийской среде: с. Сосьва, д. Кимкъясуи и д. Хулимсунт, затем в д. Ломбовож (2000 г.), д. Хулимсунт (2001 г.), с. Помапауль Свердловской области (2005 г.) и юртах Леплинских (2011 г.).

Не теряют исследователи интереса к культуре хантов и манси и на современном этапе. Фольклорист, этнолог, финно-угровед О. Э. Балалаева считает, что «Медвежий праздник народов ханты и манси – это весомая часть планетарного комплекса знаний и обрядов, связанных с ролью Медведя и его особых отношений с человеческим родом. Отдавать Медведю дань уважения, как другой равной, хоть и нечеловеческой личности, иногда как предку, всегда как Хозяину леса, рачительному правителю лесного хозяйства, всегда было речательством того, что он будет продолжать присылать охотникам добычу, всем людям необходимые ресурсы для жизни. Уже почти сто лет тому назад этнографы доказали и продемонстрировали, что самая философски и эстетически насыщенная и разработанная церемония почитания Медведя среди всех индигенных племён Евразии и Северной Америки существует только у обско-угорских народов ханты и манси Западной Сибири» [1]. И учёные, и сами представители коренных народов сходятся во мнении, что у Медвежьей церемонии есть будущее.

Итак, новый Медвежий праздник состоялся в феврале 2021 г. после 10-летнего перерыва в домохозяйстве Самбиндаловых (Турват, Берёзовский район Ханты-Мансийского автономного округа – Югры). Это событие собрало 45 человек: семья Саввы Дмитриевича – 12 человек (4 сына, 3 дочери, трое внуков и он с женой), гости из г. Ханты-Мансийска и п. Саранпауль – 15 человек, лозьвинские манси – 9 человек, гости из п. Таёжный – 3 человека, гости из д. Няксимволь и д. Хулимсунт – 6 человек. Не будь трудностей с транспортной доступностью и погодными условиями, гостей было бы значительно больше.

Большим достоинством этого праздника стало следующее – было много родного языка, всё общение велось на нём. Всю содержательную

духовную часть праздника, как того требует традиция, вели мужчины (Александр Васильевич Вьюткин, Владимир Савельевич Меров, Пётр Константинович Анямов, Денис Валерьевич Вынгилев, Александр Петрович Тургачёв). Они же обучали традиции молодых ребят.

Взрослые женщины – цензоры традиции, обычно строго следящие за чистотой, правильностью и своевременностью репертуара, сидящие в доме, в глубине женской половины, – тоже вели себя согласно традиции.

Во второй день праздника, 16 февраля, утреннюю песню пробуждения космической гостьи впервые исполнил молодой певец Денис Вынгилев. С ним вместе при исполнении участвовали Пётр Анямов, Владимир и Николай Меровы. Это начало возвращения сакрального песнопения – обретение ещё одной важной нити, связывающей нас с традицией.

За четыре дня праздника нашей Божественной сестрице было исполнено 244 дара (тулыглапы, песни, танцы) – так это зафиксировал традиционный деревянный календарь.

Особое оживление на праздник привносят, конечно же, *тулыглапы* – драматические и комические театральные представления. Берестяные маски мягким шагом вплывают в пространство праздника и вступают в шуточный диалог с участниками. Поясняют в очень дружелюбной манере цель своего прихода, сообщая при этом, что они являются *Та п̄л̄ ёр̄ ол̄нэ м̄ахум* ‘Духи предков, живущие по другую сторону’ и разыгрывают свой сюжет. Зрителям с иронией в интерактивной форме преподносится нравственный урок о пагубности таких явлений как жадность, лень, хвастовство и др. Так ненавязчиво закрепляется кодекс этических норм жизни наших народов.

Отдельного внимания заслуживает их реквизит. Прежде всего, сами маски и их разнообразие. То она с кустистыми бровями и длинными ресницами, словно высмеивающая современную моду, причёсывающую всех под одну гребёнку, то с одним глазом, то с огромным носом. Помимо бересты для бороды и бровей добавляется *н̄юсы* ‘мох с елей’, а для усов и ресниц кудрявится сама береста.

Изготавливали эти маски тут же, в соседнем помещении, под руководством А. В. Вьюткина. Примечательна функция посохов, которые превращаются в вёсла, ружья, брёвна, черпаки и другие предметы в зависимости от разыгрываемого действия.

Все тулыглапы исполняются только мужчинами. Их наряды лаконичны – *нуй-кувиц* (серая или чёрная парка из сукна, используемая на охоте и рыбалке) и традиционная обувь *в̄аи* (длинная меховая обувь из оленьего камуса). Исключение составляет последняя ночь, когда участники праздника наряжаются в меха, халаты из шёлка, парчи, тонкого сукна, яркие головные уборы и рукавицы.

Из всего изготовленного на месте реквизита лошадь сына Торума, *Мир-Суснэ-Хума* ‘За миром наблюдающего мужчины’, покрытая легчайшими зелёными попонами, с кудрявым хвостом и колокольчиками была особенно искусной. Приход Мир-Суснэ-Хума сопровождается исполнением его личной мелодии.

Остановимся на процессе ревитализации Медвежьего праздника.

С 1990-х гг., когда Ассоциация «Спасение Югры» (президент Т. С. Гоголева) при широком участии наших народов начала свою деятельность по этническому сплочению и самобытному развитию своей культуры и родных языков, решили дать Медвежьим игрищам новую жизнь. Вице-президентом по духовной культуре в те десятилетия была Т. А. Молданова, признанный и глубокий специалист по ценностям Югры. Первые Медвежьи игрища состоялись в д. Юильск Белоярского района. Они достаточно хорошо задокументированы в работах исследователей.

В этот же период по инициативе Ассоциации были запущены фольклорные архивы: в 1991 г. – Белоярский архив северных хантов (руководитель Ева Шмидт), в 1993 г. – Берёзовский научный фольклорный фонд народа манси (руководитель С. А. Попова).

В 1994 г. был создан окружной научный фольклорный архив (руководитель Т. А. Молданова), который вошёл в состав созданного в 1991 г. Научно-исследовательского института социально-экономического и национально-культурного возрождения обско-угорских народов и стал одним из его отделов.

Впоследствии были созданы Сургутский (руководитель А. С. Сопочина) и Нижневартовский (руководитель Ю. К. Айваседа) научные фольклорные архивы.

Руководителями фольклорных архивов была проведена серьёзная работа по Медвежьим игрищам: организация праздников, подготовка реквизита, документирование событий, фольклорные смены для молодёжи, выездные семинары и конференции по всем этническим глубинкам.

Свой вклад в ревитализацию мансийских медвежьих игрищ внесли многие достойные люди. Профанная часть праздника (музыкальная, танцевальная, тулыглапы) восстановлена полностью. Из сакральной части праздника восстановлена аккордная заключительная часть праздника «Ночь привода всех божественных покровителей», после которой душа медведя отравляется в верхний мир – *Юи-ōвил̄ эт – парлан̄ эт* ‘Последняя ночь – заключительная ночь’. Заслуга здесь принадлежит Каллистрату Петровичу Лончакову, Григорию Николаевичу Сайнахову, Павлу Прокопьевичу Хозумову, Николаю Тимофеевичу Пеликову, Александру Ивановичу Монину. Эта часть праздника была восстановлена под руководством Дмитрия Георгиевича Агеева, Евдокии Ивановны Ромбандеевой, Анфисы Михайловны Хромовой и Светланы Алексеевны Поповой. Также следует обязательно отметить Марию Сергеевну Мерову, Галину Константиновну Адину и её дочь Елену Ильиничну.

Это они все вместе успели научить поколение сегодняшних 40-летних мужчин, когда те были ещё 10-летними мальчиками. А теперь эти ребята уже самостоятельно достойно представляют наших именитых покровителей. Неоценимый вклад в восстановление традиционной музыки и хореографии внёс Дмитрий Георгиевич Агеев и созданный им театр «Салы Лёнх». Именно здесь в тесном взаимодействии поколений передавались древняя мелодия и пластика танца. Дмитрием Георгиевичем были зафиксированы и отнотированы наши самобытные *таны* (мелодии).

Тулыглапы (театральное, драматическое искусство) получили новую жизнь через фольклорные смены детского этнического стойбища «Мань Ускве» (Любовь Павловна Стаканова, Светлана Алексеевна

Попова, Татьяна Александровна Молданова, Ольга Александровна Кравченко, Владимир Савельевич Меров, Александр Васильевич Вьюткин).

Все организационные вопросы первоначально решала Ассоциация «Спасение Югры» (президент Татьяна Степановна Гоголева), а затем Ассамблея представителей коренных народов Севера Думы ХМАО – Югры (Ермей Данилович Айпин, Надежда Геннадьевна Алексеева, Татьяна Степановна Гоголева).

К сожалению, не осталось уже исполнителей священных песен. Несколько лет назад появилась общественная инициатива по обучению молодёжи этим песням. Методика обучения текстам священных песен с использованием различных современных гаджетов разработана и успешно апробирована Т. А. Молдановой с молодёжью ханты. Суть этой методики состоит в подаче сложной поэзии ушедшего литературного регистра в простом и ясном изложении, с разбором сюжетной линии, выделением ритма, повторов, а затем – в использовании мобильных устройств для прослушивания и заучивания песен. С. А. Попова внедряет этот опыт во время фольклорных смен с молодёжью манси. Возможно, в ближайшие годы вновь пройдут медвежьи праздники в поселениях Берёзовского района.

В заключение отметим, что хоть и Медвежий праздник представляет собой наидревнейший слой обско-угорской культуры, сегодня эта традиция находится на грани исчезновения. Тем не менее, существует солидный международный опыт широкой общественной и государственной поддержки «краснокнижным традициям» и носителям традиции, оказавшимся в схожих обстоятельствах.

Япония, например, учредила всемирно известную программу поддержки культурного наследия, которая направлена на идентификацию особо значимых традиций и финансирования важных отношений «мастер традиции – ученик». Эта национальная программа служит теперь моделью для других стран мирового сообщества. Поскольку сохранение культурной традиции также зависит от природных ресурсов, использующихся в этой традиции, ООН связывает культурное разнообразие с биоразнообразием, и многие страны

формируют программы, которые признают невозполнимую ценность для культуры определённых животных и растений.

Сегодня Медвежий праздник проводят нечасто и только в некоторых отдалённых районах ХМАО – Югры немислимыми усилиями местных общин и национальной интеллигенции. Необходимы и последовательное госфинансирование, и широкая общественная поддержка, чтобы придать настоящий вес и силу традиции Медвежьих игрищ как сокровищнице образовательного комплекса культурно-религиозных практик уральских народов и одновременно величайшему стимулу к использованию литературно-художественного регистра мансийского и хантыйского языков.

Весь комплекс ресурса «традиционные знания» в надёжных руках наших народов, в нашей мотивированности и этнической сплочённости. Верим, что всё сохраним. Ведь восстановление Медвежьих игрищ – это полноценное восстановление жизни народов ханты и манси.

### Литература

1. Балалаева О. Э., Сурломкина Е. П., Уигет Э. О. Голоса Югана. Сборник фольклора Йавен-Йах. Сургут, 2021. 140 с.
2. Лукина Н. В. Мансийские песни о медведе в записи Артура Каннисто. Томск, 2016г. 328 с.
3. Ромбандеева Е. И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов). Ханты-Мансийск, 2012г. 658 с.
4. Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя: дисс. канд. ист. наук. Ленинград, 1989. 226 с.
5. Шмидт Е. Культ медведя и мифология северных обских угров. URL: <http://otorten.ru/bear-cult.html> (дата обращения: 28.04.2021 г.).

## Мировоззрение и осмысление духовной культуры обских угров через обряды жертвоприношения

С. Б. Егорова

МБУ ИКЦ «Старый Сургут»,  
Сургут, Российская Федерация,  
oknssurgut@mail.ru

*Аннотация:* в работе рассматривается духовный мир народов ханты и манси, их представления об окружающей действительности с древних времён до настоящего времени.

Анализируя религиозную систему и раскрывая жертвенные обряды обских угров, становится объяснимо поведение людей и их миропонимание в реалиях бытия.

*Ключевые слова:* духовная культура, духи, божества, жертвоприношение, обряд, ритуальные правила.

Духовная культура каждого народа содержит очень много элементов, возникших в разное время. Процесс формирования культуры обских угров исчисляется тысячелетиями. Он представляет собой соединение нескольких культур древнего таёжного населения Западной Сибири, скотоводов лесостепной и степной зон и культур тех народов, с которыми обские угры взаимодействовали на различных этапах своей истории.

Основной особенностью материальной и духовной культуры обских угров являются стойкость и постоянство этнических традиций, истоки которых лежат в глубокой древности. Эти традиции сформировались на других территориях и в других природных условиях, но они оказались настолько жизнестойкими, что мало изменились в процессе адаптации к новой среде обитания, начавшейся несколько веков назад. Этот феномен находит своё объяснение. Во-первых, стабильность хозяйственной деятельности обеспечивалась стабильностью природных условий в таёжных регионах Западной Сибири по сравнению со степью и тундрой. Основные виды хозяйственной деятельности (охота, рыболовство) на протяжении длительного

времени оставались без особых изменений. Во-вторых, непривлекательность территории Западной Сибири, с точки зрения других народов, из-за сложных климатических условий обеспечила сохранение традиционного хозяйственного уклада и духовных традиций. В-третьих, культура обских угров впитала в себя многие элементы мировой культуры, сформировавшиеся в среде скотоводческого населения, и которые не были утрачены в процессе освоения новых пространств.

До прихода русских в конце XVI в. духовная культура обских угров существовала изолировано. Эпоха российского владычества повлекла за собой христианизацию края, начатую в XVII в. Она не затронула глубоких основ местных верований, но всё же наложила на них свой отпечаток. Ханты и манси соотнесли персонажей новой религии со своими исконными богами: Иисуса Христа – с Мир-суснэ-хумом, бога отца – с Нуми Торумом и т. д.

В результате христианизации края часть обских угров перешла к православной ритуальной практике, но вместе с тем многие из крещённых ханты и манси продолжали соблюдать традиционные ритуалы, совершать жертвоприношения почитаемым божествам и духам и посещать свои священные места.

В атеистические советские годы власть активно искореняла традиционные верования и использовала репрессивные методы для борьбы с «религиозными пережитками».

Все обские угры почитали верховного бога Торума (Нуми-Торума) и членов его семьи: сестру и жену Калтащ, брата Куль-Отыра – владыку нижнего мира, а также семерых сыновей, управлявших на земле человеческими делами. Среди них особо выделяется небесный всадник Мир-сусне-хум – «Человек, осматривающий землю, Человек, осматривающий воду».

Религию ханты и манси глубоко пронизывала вера в многочисленных духов. Населявшие всё мироздание, они воспринимались подобными человеку, но являлись сильнее и могущественнее его. Одни из них считались доброжелательными, а другие враждебными к людям, поэтому нужно было заручиться поддержкой первых и устранить злокозненные действия других. В этих целях совершались

определённые обряды и соблюдались предписанные правила и запреты. Так, представляя огонь живым существом, место вокруг очага огораживали и считали священным: туда запрещалось бросать мусор, втыкать нож или топор, рисовать, чертить, колоть острыми предметами.

Больше всего верований и обрядов ханты и манси было связано с основой их существования – охотой и рыболовством. Собираясь на промысел, «кормили» духов хлебом, мясом и рыбьим жиром, прося их обеспечить удачу.

Обские угры верили в воскресение зверей после смерти и потому совершали обряды с черепами и шкурами животных, чтобы помочь убитым на охоте животным возродиться.

Всё неисчислимое количество духов условно можно разделить на всеобщих, местных и семейно-родовых. Всеобщие духи (например, хозяин леса) обитали повсюду. Местные духи проявляли свою силу лишь на определённой территории; они обеспечивали успех в промыслах, загоняли рыбу в сети и зверя в ловушку. Среди них были и бывшие герои, основатели родов, известные предки, богатыри прошлых времен.

Семейно-родовых духов умилостивляли, чтобы они обеспечивали благополучие семьи и рода. Особо выделяли духов-защитников, или персональных покровителей, которых до сих пор почитают обские угры, ведущие традиционный образ жизни. Считается, что у каждого человека есть один или несколько таких духов, связь с которыми устанавливалась во время специального обряда, совершаемого вскоре после рождения человека.

Заметное место в религиозных традициях ханты и манси занимал культ мёртвых. Жизнь в загробном мире представлялась продолжением жизни на земле. Верили, что каждый умерший превращался в духа, которому живые должны были подносить пищу и подарки.

В каждой культуре существуют более консервативные, почти не меняющиеся части, и такие, которые, как живой организм, постоянно меняются. К первым относятся сакральные тексты, священные песни и ритуальная часть обрядов, через которые от поколения к поколению передаётся важная для данного общества информация.

С помощью священных и ритуальных песен люди постепенно узнают свою историю, важные события своего народа, поступки своих предков, знакомятся с пантеоном богов, мифологическими образами и фольклорным наследием своего народа. Это особенно важно для тех культур, которые не имеют своей письменности, или она была создана недавно.

Другая часть духовной культуры носит более гибкий характер, в ней хорошо прослеживаются следы каждого исторического этапа. Такой частью духовной культуры являются представления о внешности богов, об их жизни, о потустороннем мире, о душе человека и такие представления, с помощью которых люди объясняют мир, свою окружающую среду, актуализируют устаревшие представления.

«Внутри религиозной системы особенно долго в неизменяемой форме живут строго регламентированные ритуалы, с помощью которых член общества может и должен усваивать веками накопившиеся знания, которые мы можем считать коллективной памятью данного общества» [5, с. 22]. Религиозная система, как любая система культуры, имеет свои закономерности, типы, знаки, которые формируются параллельно с религиозной системой. Внутри религиозной системы каждая составная часть имеет свои особые символы, в том числе, и такой её элемент как обряд жертвоприношения – обряд подношений даров сверхъестественным существам, один из основных видов культовой практики обских угров. Согласно традиционному мировоззрению ханты и манси, это единственный способ добиться расположения духа или божества (*бескровное* жертвоприношение: хант. – *поры, пурлы*; манс. – *пури; кровавое* жертвоприношение: хант., манс. – *ур, йур*).

У обских угров жертвоприношения имеют, с одной стороны, постоянные, с другой стороны, не постоянные знаки, которые меняются по регионам, этническим группам. В строго регламентированных ритуалах знаки для тех, кто их знает, то есть для членов данного коллектива, не только точно указывают на то, какое поведение ожидается от участников ритуала, но и передают им ряд информации. Например, какому божеству, по какому поводу совершенно жертвоприношение. Таким образом, «ритуал становится единой замкнутой

системой, в которую трудно ввести новые элементы, то есть изменить обряд» [5, с. 22]. Только поэтому сохранились в неизменной форме обряды жертвоприношения у обских угров.

Ханты и манси различают три основных вида жертвы: пищу, предметы, животных. Наиболее значительным является жертвоприношение животных.

В зависимости от времени, места и участников обряда можно различать различные типы жертвоприношений: регулярно организуемые, организуемые в определённое время и случайные жертвоприношения. Эти типы, в зависимости от того, с какой целью они были организованы, можно разделить на следующие группы: милостивые, благодарственные, принесённые взамен и условные.

К регулярно организуемым жертвоприношениям относятся те коллективные жертвоприношения, которые связаны с хозяйственным циклом и которые совершают в определённое время года, обычно весной и осенью, перед охотой и рыболовством и после них. Обряд жертвоприношения в начале промыслов имеет милостивый, а в конце – благодарственный характер. К этому типу жертвоприношений можно отнести, например, обряды в честь Тромаган-ики, перед которым преклоняются не только тромаганские, но и аганские, угутские, пимские ханты.

К жертвоприношениям, организованным в определённое время, относятся, например, обряды манси в честь Нуми-Торума, Солнца, Луны.

Случайные жертвоприношения имеют в большинстве случаев индивидуальный характер. К ним относятся обряды, связанные с каким-либо важным событием в жизни человека. Например, сургутские ханты совершают обряд жертвоприношения в честь богини Анки Пугос. Он проводится до рождения ребёнка, чтобы женщина легко родила, чтобы новорожденный имел долгую и счастливую жизнь.

Случайные жертвоприношения сопровождают и повседневную жизнь человека. Например, если человек идёт в гости или гости приходят к нему, первым делом совершается обряд в честь Най ими – богини домашнего очага. Эта милостивая жертва состоит,

главным образом, из пищи и предметов, которые обычно хозяин дома бросает в огонь. К случайным жертвоприношениям можно отнести также обряды, которые совершали во время какой-либо беды или болезни.

Изучая акты жертвоприношения, можно установить, что обряд есть не что иное, как акт обмена или форма взаимного дарения. Жертвоприношение, по сути, являлось экономическим обменом между людьми и их божествами. Обские угры не старались растрогать и склонить на свою сторону тех духов, которым адресованы эти обряды. За своевременно принесённую жертву они ожидали от духов поведения, желательного для людей [5, с. 24]. О таком отношении людей к своим духам сообщал в своё время Н. Л. Гондатти – русский государственный деятель, исследователь Северной и Северо-Восточной Сибири.

У обских угров, как и у многих народов Сибири, в обряде жертвоприношения господствовал тот принцип, что духам надо давать то, чего нет у них самих. «Духам-хозяевам лесов и рек не диких животных или рыб надо принести в жертву, а домашних животных» [2, с. 145]. Неслучайно самыми распространёнными жертвенными животными у обских угров являлись лошадь, олень, корова, мелкий рогатый скот и другие домашние животные. Самым ценным жертвенным животным считалась лошадь.

В обряде жертвоприношения можно наблюдать использование знаков, с помощью которых жертва становится пригодной для восприятия.

Внутренности жертвенного животного, пропитанные кровью, ханты и манси вешали на священное дерево. По сообщениям К. Д. Носилова, «обские угры внутренности жертвенного животного орошали кровью из миски и ложили перед своими идолами» [4, с. 94–95]. Отсюда легко объясняется обычай собирания крови, которой угощали не только духов, но и участников обряда. Духи, таким образом, получали душу, а участники – силу, здоровье жертвенного животного. «Кровь имеет знаковую функцию, она является знаком местонахождения души и доказательством правильного проведения обряда» [5, с. 25].

Жертвенное животное при соблюдении всех ритуальных правил становилось «говорящим посредником между людьми и духами» [3, с. 140]. Этот принцип проявляется в том, что объект жертвоприношения обские угры снабжали особыми метками. Например, ваховские ханты богине огня и солнца приносили в жертву белого оленя, на котором было видно красное пятно. Сургутские ханты для Най ими – дочери огня – приносили в жертву материал или сделанную из него куклу, обязательно красного цвета. Уже из этих примеров видно, что цвет также имеет важную знаковую функцию, он указывает на то, какому богу предназначена жертва. Красный цвет у сургутских ханты является символом огня, солнца, а белый – символом небесных богов. Поэтому при выборе жертвенного животного особое значение имел белый цвет или хотя бы наличие белого пятна [5, с. 26]. Эта же знаковая функция отражена в материалах Карьялайнена [1]. Он отмечает, что ханты на спину жертвенного животного клали белый материал. Но не все боги получали белых животных. Например, на верхней Лозье хозяину воды можно было принести в жертву лошадь только тёмной или чёрной масти. Старцев сообщает, что духу леса ханты приносили только чёрную лошадь [6, с. 85]. А пельемскому богу приносили в жертву животных разной масти (разного окраса).

Кроме масти важную знаковую функцию имело и число жертвенных животных. Оно указывало на важность духа, которому предназначалась жертва. Обычно при индивидуальном жертвоприношении число жертвенных животных составляло 1–3 (в зависимости от материального положения того, кто совершает жертвоприношение). В случае коллективного жертвоприношения число жертвенных животных было больше. Желательно, чтобы их было 7 или 2х7, 3х7. Неслучайно в песнях манси поётся «о кровавой жертве семи животных на одной верёвке». О большом количестве жертвенных животных свидетельствуют и другие фольклорные материалы. Например, в песнях северных ханты святые места упоминаются как «святые места забивания ста лошадей, святые места забивания больше ста лошадей», а в мансийских песнях поётся о «жертвенном месте одной лошади и трёхсот оленей».

Знаковую функцию имел и пол животного. Обычно духу или богу мужского пола приносили в жертву животное мужского пола, а богиням – женского пола. Если это правило по каким-либо причинам не могли соблюсти, тогда считалось, что для богов всегда лучше принести в жертву животное мужского пола.

В обряде жертвоприношения обских угров важное значение имели огонь и дерево, играющие роли посредника, передающие просьбы людей и саму жертву духам и богам. Во многих местах жертвенные животные были привязаны к специальному столбу.

По наблюдениям Б. Мункачи, в середине святых мест стояло святое дерево, предназначением которого являлось то, «чтобы приглашённый бог туда прилетел и вдоль него мог спускаться к принесённой жертве».

В настоящее время религиозное наследие ханты и манси воспринимается как важная часть традиционной культуры, определяющей этническое самосознание этих народов. Накопившиеся веками знания и строго регламентированные ритуалы составляют коллективную память народа, сохраняются в неизменяемой форме и доходят до наших дней.

### Литература

1. Березина Л. Р. История обско-угорских народов в контексте многообразия культур // Молодой учёный. 2016. № 4 (108). URL: <https://moluch.ru/archive/108/26215/> (дата обращения: 02.09.2020).
2. Васюгано-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в. / Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977. 225 с.
3. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме [Текст]: опыт сопоставления структур / Е. С. Новик. М.: Наука, 1984. 304 с.
4. Носилов К. Д. У вогулов: Очерки и наброски / К. Д. Носилов. СПб.: А. С. Суворин, 1904. 255 с.
5. Обские угры на пороге Третьего Тысячелетия. Доклады научно-практической конференции «Литература и фольклор ханты и манси на пороге Третьего Тысячелетия», г. Сургут, 7–8 дек. 1999 г. / Под ред. Соловар В. Н. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2000. 70 с.
6. Старцев Г. А. Остяки [Текст] : Социально-этнографический очерк / Георгий Старцев. Л.: Прибой, 1928, 150 с.

## Люльки тегинских хантов

**Е. П. Новьюхова**

Государственный архив Югры,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
novelenahistory@yandex.ru

*Аннотация:* в работе рассматривается орнаментация берестяных люлек хантов тегинской территории, изготовленных в середине XX века.

*Ключевые слова:* тегинские ханты, Теги, берестяные изделия, колыбель обских угров, орнаментация люлек.

У обских угров преобладала в использовании утварь из бересты. В первую очередь, это связано с тем, что данный материал является наиболее доступным на территории проживания хантов и манси. Практичность бересты заключается в её эластичности, лёгкости и относительной прочности. Ввиду данных обстоятельств у ханты и манси сформировались определённые типы берестяных изделий, отличающихся формами и размерами. Чаще всего предметы из бересты орнаментировали узорами, выполненными в криволинейной технике.

Ханты и манси использовали изделия из этого материала для хранения одежды, швейных принадлежностей и пищевых продуктов, для сбора дикоросов, колыбелей и др. В современном мире уже нет практической надобности в изготовлении берестяных изделий, они заменяются на более прочные предметы, чаще из пластика. Тем не менее, данный вид декоративно-прикладного искусства сохраняется и сегодня, в основном – в качестве экспонатов различных выставок.

Вопросом описания изделий из бересты определённых локальных групп обских угров занимались следующие исследователи: Н. В. Лукина, Е. Г. Фёдорова, О. М. Рындина, Т. А. Молданова и другие [4, 5; 6, 7; 11; 13]. Однако специфика предметов из бересты многих локальных групп в настоящее время не описана. Одной из

таких групп являются тегинские ханты, проживающие в с. Теги Берёзовского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и имеющие самоназвание *тэк ёх* ‘тегинские ханты’.

Данная группа всегда подвергалась инокультурному влиянию, так как была расселена по магистральной реке Малая Обь. Место расположения территории тегинских хантов давало возможность поддерживать близкие контакты с шурышкарскими и обскими хантами, северными манси. Также одним из факторов выступал путь Берёзово – Обдорск: летом он пролегал по Малой Оби и протоке *Воцрэм посл* (ныне Староустремская), уходя на Большую Обь [9, с. 213–222], зимой через станции Тегинские и Землянские [2, с. 257]. Однако существенные изменения в традиционном укладе тегинских хантов наступают после становления советской власти.

В связи с тем, что берестяные предметы данной локальной группы мало изучены, целью автора является рассмотрение и описание колыбелей из бересты тегинских хантов на полевом материале, собранном в 2018–2019 гг. в с. Теги.

Отметим, что, опираясь на толковый словарь В. И. Даля, термин «колыбель» используется в работе как синоним термина «люлька» [1, с. 144]. Колыбелью (люлькой) называется первое и основное внеутробное место, в котором почти постоянно пребывает ребёнок в первые годы своей жизни

Т. А. Молданова в своей книге «Казымский орнамент» рассмотрела основные технологии изготовления предметов из бересты, которые являются почти идентичными среди некоторых групп хантов [7]. В данной работе внимание будет обращено к принципам орнаментации предметов, которые имеют значительные отличия от орнаментации других групп хантов.

Ранее автором были рассмотрены и описаны вместилища из бересты тегинских хантов. Было обозначено, что в Тегах бытуют следующие виды берестяных изделий:



Илл. 1

заплечные кузова, кузовки для сбора ягод (куженьки), коробки для хранения швейных принадлежностей круглой, подквадратной и подпрямоугольной формы, колыбели для младенцев [8].

В работе рассмотрена традиционная колыбель тегинских хантов, которая зачастую представляется на современных выставках художественных промыслов, как правило, изготовленная в период 50–60-х гг. XX века. В настоящее время люльки редко используются по своему прямому назначению: на территории тегинских хантов в 2010-х гг. только две семьи использовали этот предмет, доставшийся в наследство от старших родственников.

Люльки для младенцев делятся на дневные (*хатл онтун*) и ночные (*етн онтун*). Ночная колыбель имеет низкую спинку, а дневная – высокую, чтобы ребёнка можно было усаживать в неё. Для подстилки использовали разные материалы: шерсть, мох, древесную стружку, в последние годы использовали подушки из ткани, также могли класть туда непромокаемые пеленки. Люльки подвешивали с помощью крюка<sup>1</sup> к перекладине [10, с. 94] или потолку [ПМА: З. А. Новьюхова, Г. М. Курганова]. Однако не у всех групп хантов дневные колыбели изготавливались из бересты: у восточных хантов дневная люлька выполнялась из дерева мужчиной и не украшалась в отличие от берестяной. По сообщениям Н. В. Лукиной, восточно-хантыйская колыбель сходна с селькупской [4, с. 155].

Все берестяные колыбели изготовлены аналогично предметам казымской группы хантов [7]. Для изготовления люльки использовались следующие материалы: береста, черёмуховые планки, корень кедра, сухожильная нить, ровдуга. Составными частями изделия являлись овальное дно, бортик и спинка. Каждая деталь сшивалась из двух слоёв бересты сухожильными нитями. Форму бортика задавала черёмуховая планочка, пришитая к бересте. Соответствующий угол спинки придавался с помощью тонкого дугообразного ствола черёмухи, который прикрепляют посредством корня кедра.

<sup>1</sup> Деревянный крюк, изготовленный тегинским мастером Новьюховым Тимофеем Андреевичем (1896–1943) (Илл. 1).

Спускаясь от спинки, корень кедра продолжает окантовывать и бортик, создавая единство данного изделия.

Для орнаментации использовались узоры, нанесённые техникой выкабливания по бересте, которую собирали во время сокодвижения дерева и вываривали в ёмкости до мягкого состояния. Период снятия коры выбирался специально, потому что цвет внутренней части бересты имел в это время тёмно-коричневый цвет. Перед нанесением орнамента внутреннюю (тёмную) поверхность смачивали тёплой водой, чтобы верхняя плёнка легко отходила от бересты, и оставалась только жёлтая (светлая) кожа [12].

Особенностью тегинского варианта люлек является её декорирование. При украшении бортика и спинки преимущественно используется линейно-геометрический орнамент с равностью фона и узора. При помощи вертикальных планок пространство бортика разделено на зоны (секции). Они располагаются под тем же углом, что и спинка к основанию, создавая при этом определённый ритм. С этих планок счищается верхний слой: иногда полностью, но чаще они украшаются простейшими элементами. Планки делят бортик на неравные по площади секции: узкие полосы сменяют широкие. В узких сегментах используется вертикальный ритм узора, в широких – горизонтальный.



Илл. 2

Спинка обычно подразделяется на три вертикальные зоны. Например, в люльке, изготовленной У. В. Отшамовой (Неттиной) (илл. 2, 3), верхняя зона представляет собой полуовал, разделённый крестообразными планками, расположенными под углом 45 градусов к нижней части. Планки разделяют спинку на четыре небольшие секции. В верхней зоне изображена *олум лук*



Илл. 3

‘птица сна’, т. е. глухарка. Данный орнамент располагается в области головы и имеет магическое значение. Считается, что *олум лук* охраняет сон младенца. По сведениям В. Н. Чернецова, у человека 4–5 душ в зависимости от пола, и одна из душ предстаёт в образе птицы, которая может покидать тело во время сна [14, с. 114–156]. Поэтому изображённая на колыбели птица считается защитником души ребёнка, являясь на время сна её вместилищем и, таким образом, удерживая её на одном месте, чтобы душа ребёнка не улетела.

Нижняя треугольная секция не орнаментирована, хотя края подчеркнуты бордюрами (две прямые линии, идущие параллельно друг другу со штриховкой внутри). Это пустое пространство имеет сакральное значение и называется *сам лот* ‘углубление сердца’. Т. А. Молданова объясняет это тем, что узор *сам лот* связан с судьбой ребёнка, и чтобы не навредить ему, это пространство не орнаментировали. В редких случаях могли нанести узор медведя [7, с. 34]. На крайние боковые треугольные секции нанесён вертикальный геометрический узор в два ряда.

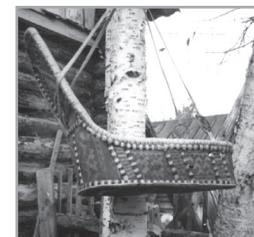
Две нижние зоны разделены на три части вертикальными планками. Все образовавшиеся части орнаментированы геометрическими узорами, расположенными вертикально. Только центральная часть средней зоны спинки имеет розеточный узор, представляющий собой элемент сотового орнамента, который, в свою очередь, является основой стилизованных изображений медведя (бобра, рыбы). Археологи относят этот узор к сартыньинской культуре (Бронзовый век) [3, с. 41–59].

Также внимание привлекают и черёмуховые планки на спинке. Они, в отличие от пластин, расположенных на бортиках, орнаментированы: верхний слой счищается строго ритмично – получается чередование тёмных и светлых квадратиков. Сухожильная нить, проходя в центре тёмного квадрата, придаёт дополнительный светлый штрих.

Схема расположения узоров на бортике люльки мастерицы Е. С. Новьюховой (Рябчиковой) (илл. 4, 5) аналогична первой люльке. Отличием является только то, что планки имеют чередование тёмных и светлых квадратиков вдоль всей колыбели. В узких секциях простейший орнамент расположен также горизонтально. В широких зонах на тёмном орнаменте выскоблены штрихи.

Спинка имеет такое же деление на три части. Самая нижняя секция спинки разделена двумя вертикальными планками и выглядит более массивной, чем остальные зоны, имеет вертикальные геометрические узоры. Средняя секция, в отличие от первой люльки, имеет всего две части, на которые нанесены розеточные узоры в форме сложного креста. Верхняя зона разделена так же как и в первом случае. Нижняя секция оконтурена зигзагом с отрезками, центр не орнаментирован, верхняя секция пустует. Возможно, автор изделия оставил его, чтобы позже нанести узор ‘глухарка’, который традиционно выскабливался именно в этой части колыбели. Боковые секции имеют линейно-геометрический узор, проходящий по нижней планке треугольника.

Колыбель А. А. Миляховой (Новьюховой) (илл. 6) повторяет форму и технику предыдущих изделий. Вдоль всей люльки также выполнен узор из тёмных и светлых квадратиков. Бортики люльки имеют деления, как и предыдущие изделия. В узких секциях изображён зигзаг с отрезками, в широких – горизонтальный геометрический узор. Спинка изделия имеет также три зоны. Продолговатая нижняя разделена на три секции. На боковых секциях выполнены горизонтальные геометрические узоры. Центральная секция поделена на две. *Сам лот* ‘углубление сердца’ (пустая неорнаментированная поверхность) отделена от незаконченного линейного узора выскобленным бордюром со штриховкой. Вторая зона спинки поделена одной планкой на две секции, которые орнаментированы розеточными узорами в форме сложного креста, оконтуренного такими же прямыми линиями со штрихом, как в нижней зоне. Верхняя зона выполнена в форме полуовала. В верхней секции выполнен узор



Илл. 4



Илл. 5



Илл. 6



Илл. 7



Илл. 8

«птицы сна», на боковых секциях выполнен сложный геометрический узор – зигзаг с длинными отростками; на нижней секции, вероятно, авторский орнамент с элементом узора *шовёр пай* ‘заячьи уши’.

В колыбели Е. Н. Неттиной (илл. 7, 8) бортики выполнены в той же технике, что и предыдущие работы: в широких секциях выскоблены геометрические горизонтальные узоры, в узких секциях по краям люльки изображены орнаменты вертикального зигзага, в средней секции – вертикальные планки. Спинка колыбели делится на три зоны. Нижняя зона поделена на три секции планками, на крайних расположен геометрический горизонтальный узор, центральная ничем не орнаментирована, лишь окаймлена светлыми процарапанными бордюрами. Средняя зона имеет деление на две секции, в которых выполнен горизонталь-

ный геометрический узор. Верхняя полуовальная зона разделена на три секции планками, которые прикреплены к средней секции под углом 90 градусов. Крайние секции имеют вертикальный геометрический узор. В центральной секции выполнен свободный орнамент в нижней её части, верхняя часть не орнаментирована. Вероятно, мастерица оставила это место для узора «глухарка», но так и не заполнила пространство орнаментом.

Таким образом, рассмотрев традиционные колыбели тегинских хантов можно сделать следующие выводы: технология изготовления берестяных люлек и техника орнаментации соответствует северным группам хантов и северных манси. Отличительной особенностью является орнаментация изделий: на тегинских люльках чаще используют линейно-геометрические узоры, реже свободные криволинейные орнаменты. У всех рассмотренных колыбелей спинка разделена на три большие зоны, что соответствует вертикальному делению Вселенной обских угров (верхний, средний и нижний миры). В люльке ребёнок проводил большое количество времени

в первые годы жизни, поэтому она декорировалась защитными орнаментами: *олум лук* ‘птица сна’ и *сам лот* ‘углубление сердца’. И если у казымских хантов узор *сам лот* обычно находится в верхней зоне спинки ниже узора «птица сна», то в рассмотренных тегинских люльках этот узор встречается и в верхней, и в средней, и в нижней зонах спинки. Узор *олум лук* на изделиях расположен строго в верхней части колыбели, но на двух люльках он отсутствует. По предположениям автора исследования, мастерицы оставили место, чтобы позже нанести узор. На одном изделии встречается розеточный орнамент, представляющий собой элемент древнего узора «соты». Также единообразным (за исключением одной люльки) является декор черёмуховых пластин: они орнаментированы простыми узорами – тёмными и светлыми квадратами, – которые дополнительно задают ритм изделию. Бортики люлек украшены планками, которые расположены под тем же углом, что и спинка изделия. В широких секциях, полученных от разделения черёмуховыми планками, размещался сложный линейный геометрический узор, в узких – простой. Считаем, что богатая орнаментация колыбелей тегинских хантов подчёркивает уникальность, неповторимость, присущие данной территории, которую необходимо исследовать и в дальнейшем.

### Источники

ПМА – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Теги Берёзовского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. 2018–2019 гг. (информанты – Курганова Г. М., ханты, 1947 г. р.; Новьюхова Н. З., ханты, 1952 г. р.).

Фотографии из личного фонда Кургановой Г. М., Новьюховой Е. Л. и автора.

### Литература

1. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Рус. яз., 2000. Т. 2: И–О. 2000. 779 с.
2. Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север. В 3 т. Т. 2 Этнографический очерк местных инородцев. М.: Либерия, 1996. 432 с.
3. Кошкарров С. Ф. Север Западной Сибири в эпоху раннего металла // Археологическое наследие Югры. Пленарный доклад

Северного археологического конгресса. 24–30 сентября 2006 г., г. Ханты-Мансийск. Екатеринбург – Ханты-Мансийск: «Чароид», 2006. С. 41–59.

4. Лукина Н. В. Классификация и локальные особенности утвари хантов // Вестник угроведения. 2014. №3. С. 151–160.

5. Лукина Н. В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). Томск: Изд-во Том ун-та, 1985. 364 с.

6. Молданова Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Том ун-та, 1999. 260 с.

7. Молданова Т. А. Казымский орнамент. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. 176 с.

8. Новьехова Е. П. Коробки из бересты тегинских хантов // Научное пространство Западной Сибири в изменяющихся условиях. Сборник научных статей. Вып. 11. (Ч. III). Тюмень – Ханты-Мансийск: Издательство ООО «Международный институт», 2020. С. 235–239.

9. Новьехова Е. П. Устрём – поселение тегинских хантов // История, экономика, культура в трансграничных исследованиях Севера (Арктики) = History, Economics and Culture in cross-border studies of the North (Arctic): сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Ханты-Мансийск: Ред.-изд. сек. ЮГУ, 2019. С. 213–222.

10. Орнаментика обских угров / Материал собран А. Алквистом, У. Т. Сирелиусом, А. Каннисто и др., обработан и издан на финском и немецком языках Т. Вахтер / пер. с нем. языка О. М. Рындиной, отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Издательский Дом ТГУ, 2019. 504 с.

11. Рындина О. М. Орнамент // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск: Изд-во Том ун-та, 1995. Т. 3. С. 548–560.

12. Утварь обских угров (ханты и манси): альбом этнографических рисунков. Т.1 / ред.-сост. Т. А. Молданова. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 234 с.

13. Фёдорова Е. Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб.: Наука, 1994. 283 с.

14. Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров / Труды Института этнографии. Новая серия. Т.51. М.: 1959. С. 114–156.

## ИСТОРИЯ И КРАЕВЕДЕНИЕ

### Роль собаки в охотничьем промысле верхнелозьвинских манси

**Т. П. Бахтиярова**

*Обско-угорский институт  
прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
tatyana-bahtiyarova@yandex.ru*

*Аннотация:* для охотника манси собака играет очень важную роль в охотничьем промысле. В работе рассматривается охотничий промысел верхнелозьвинских манси и особенности ведения охоты с собакой.

*Ключевые слова:* охотничий промысел, верхнелозьвинские манси, сакральное, приметы, сезон охоты, охотничья лексика, мансийские лайки.

Коренные жители Урала – манси – издавна ведут традиционный образ жизни. Охота и сейчас не утратила актуальность среди коренных жителей Свердловской области.

Верхнелозьвинские манси проживают на территории северного Урала Свердловской области Ивдельского района на притоках Ушма и Керасколя (Кёрасколың-я) реки Лозьва. Жители исконно ведут традиционный образ жизни, занимаются собирательством дикоросов и охотой. Охота является одним из важнейших занятий верхнелозьвинских манси, благодаря чему и народ живёт и сегодня.

В настоящее время у верхнелозьвинских манси основными средством ведения охоты остались следующие виды: *күтювыл вōраяңкв* ‘охота с помощью собаки (букв.: собакой вести охоту)’ и *нъялил алы-цлаңкв* ‘охота с помощью ловушек (букв.: ловушкой добывать)’.

С давних времён на этой территории распространено ведение охоты с собакой. Роль собаки для манси на охоте всегда была очень

велика. Собака характеризуется как друг, помощник и защитник. Наиболее распространённая порода собак у верхнелозьвинских манси – лайка. «Западносибирская лайка – охотничья собака лесной полосы Урала, Западной и Средней Сибири, созданная в основном на базе хантыйских и мансийских отродий промысловых охотничьих собак. Собака среднего и выше среднего роста, крепкого типа конституции» [1, с. 154]. Лайка легко поддаётся обучению и дрессировке. Существуют очень важные этапы обучения и подготовки собаки к охоте, без чего было бы сложно достичь результатов на охоте. Существует множество примет и поверий, связанных с собаками, к чему и сейчас манси очень внимательно относятся.

Чаще всего собаку берут щенком. Существует такое поверье: если у щенка шея полностью тёмная или серая (*сэмыл турхарин*), то щенок будет охотничьим. Бывают случаи, когда у собаки шея белая или частично серая. Такая собака будет полезна в малом промысле, будет идти на соболя, белку, но не более. Она будет отпугивать крупных животных лаем. Собак со светлой шеей – *вуйкан турхарин кутюв* ‘со светлой шеей собака’ – чаще держат дома или на стойбище как сторожа.

Собаки с полностью тёмной шеей способны облаивать не только малого зверя, но и лося и медведя, с ней уверенно можно охотиться на любого зверя.

Если у собаки не очень длинный, закручивающийся кольцом хвост – *цакарин лэгың* – она тоже является пригодной для охотничьего промысла.

Шерсть у собаки не должна быть слишком длинной, что мешает ей во время *малтын хоталыт* ‘сезонных спадов температуры’. В этот период снег становится мягким и липким. Поэтому у собак с длинной шерстью лапы и брюхо полностью залипают снегом, передвигаться в таком виде проблематично. Она будет отвлекаться от охоты, а в вечернее время, когда снег покроется коркой, собака может повредить свои лапы из-за намерзшего на них снега.

Немаловажным этапом для охотника является натаскивание щенка. Для этого используют взрослую охотничью собаку. Натаскивать начинают примерно в возрасте пяти месяцев. Лучше всего это

делать в осенний период. Изначально во время обучения нужно сразу дать понять собаке, что от неё требуется, а именно, какой вид дичи предпочтителен для хозяина. Она не должна искать мелкую дичь (рябчиков, куропаток, белок, бурундуков). Именно поэтому для натаскивания обычно берут взрослую обученную охотничью собаку, имеющую необходимые навыки и знания охоты. Чем качественней пройдёт первое обучение, тем быстрее щенок поймет, что от него хотят.

Не менее важным является научить собаку вести себя на поводке. Она не должна резко дёргаться при виде животного и тем самым создавать шум. Собака должна *юйыл ёмуңкв* ‘следовать за хозяином’ только сзади, не наступая на лыжи охотника, если охота ведётся на лыжах. Почуввав зверя или наткнувшись на след, собака должна показать своё рвение, и тогда её отпускают по следу.

При проверке капканов собака не должна срывать приманки. Если это случается, её наказывают. Чтобы этого не происходило, собаку обязательно кормят перед охотой. Самым лучшим методом обучения собаки является поощрение. Каждый раз вне зависимости от размера добычи собаку нужно угостить. При правильной подготовке собака может принести достаточно пользы. Многие охотничьи собаки способны нести котомку или мясо в волокуше до избы.

Роль собаки в жизни народа манси имеет высокую значимость. Приметы и поверья, связанные с охотой, являются важными компонентами культуры, отражающей мировоззрение народа. Уровень развития каждого общества, национальности определяется богатством лексики языка, поскольку, чем больше развита материальная культура, тем больше слов в языке. Охотничье-промысловая лексика верхнелозьвинского диалекта мансийского языка является на сегодняшний день малоизученной, что определяет актуальность её дальнейшего изучения.

**Общая лексика, связанная с собакой, в охотничьем промысле верхнелозьвинского говора мансийского языка:**

Вārщмаптуңкв – стрелять;

Вōкуңкв – лаять приглушённо;

Вуцкасахтаңкв – бросится (наутёк) (зверь, собака);

Вуянтаңкв – что-либо отобрать у собаки (во избежание повреждения); растащить собак во время драки;

Вӱр кол – охотничья изба;

Вӱраяңкв – охотиться;

Вӱраян кӱтӱв – охотничья собака;

Вӱруй мувылтаңкв – кружить зверя;

Ёл-нӱюңкв – привязать (собаку);

Ёсаг – лыжи; лыжи манси обшиты снизу лосиным камусом, во время движения в гору за счёт шерсти охотник имеет возможность тормозить, поэтому охотники с лёгкостью преодолевают любые подъёмы;

Карги – рычит;

Кисуңкв – свистеть (приманивать дичь);

Коюңкв – преследовать (животное); идти на лыжах за зверем (тропить соболя, лося, оленя);

Кунащи – куница;

Кӱтӱв ёт вӱраяңкв – охотиться с собакой;

Кӱтӱв, вӱраян кӱтӱв – собака (охотничья собака);

Кӱтн паттуңкв – добыть зверя;

Лаквхатуңкв, лаквуңкв – подкрадываться;

Лӱңын – белка;

Мансын, щӱпыр – глухарь;

Нӱхи – хромает;

Нуюңкв – обдирать, разделять, снимать (шкуру животного, кору с дерева);

Нӱлыт – раненый (зверь);

Нӱхыс нӱль – ловушка для соболя;

Орвинт – вой собаки, волка;

Патлуптаңкв – стрелять;

Сальки – мелкий хвойный лес у водоёма; в таких лесах добывают пушного зверя, ставят капканы, ловушки;

Сӱлы лёңхыт – следы оленя;

Сӱрп лёңхыт – следы лося;

Сӱт – удача, везение;

Ўтуңкв – лаять, облаивать (кого-либо или зверя, сидящего на дереве);

Хӱйтнут – волк;

Хортуңкв, ёл-хортуңкв – лаять, облаивать (крупное животное: лося, медведя);

Хот-сӱквпаңкв – вспотеть, тяжело дышать (во время преследования зверя);

Хӱлы хурыг – рюкзак, котомка;

Щимыртаңкв – идти, скрипя по снегу;

Щисгуңкв – скулить;

Щӱхтуңкв – громко скулить от боли (о собаке);

Яртхатуңкв, ёл-яртхатуңкв – притаиться; упираться, лениться (о собаке).

### Информанты

Бахтияров Прокопий Тимофеевич, род. в 1956 г. в д. Кимың-шупа павыл Ивдельского района Свердловской области. Проживает в д. Кимың-шупа павыл.

### Литература

1. Мухачёв А. Д., Салаткин В. Г. Основы оленеводства, звероводства, охотоведения: Учеб. пособие для уч-ся 10–11 кл. шк. Крайнего Севера. Ч. 2. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2002. 343 с.

## Этнологические, мифологические и научные аспекты в топониме «Самотлор»

**В. Л. Михайловский**

*Русское Географическое общество,  
Нижневартовск, Российская Федерация,  
valerid1953@mail.ru*

*Аннотация:* в статье речь идёт о происхождении топонима «Самотлор». В источниках, существовавших ранее, размещённых в различных интернет-ресурсах, указывалось на то, что с хантыйского языка «самотлор» якобы переводится, как «гнилая вода», «озеро-ловушка», «чёрная вода». Автор, обращаясь к хантыйскому языку, к легендам народа ханты, к исследованию проф. Семерного В. П. для расшифровки топонима. Исходя из добытых автором сведений, топоним «самотлор» несёт в себе совершенно другой смысл и значение: это озеро, находящееся в центре земли, происходящее из родников, окружённое берёзовыми рощами, священное озеро.

*Ключевые слова:* самотлор, ханты, топоним, хантыйский язык, легенды.

Географические водные объекты, например, моря, заливы, реки, озёра обзаводятся своими именами, географическими названиями, которые входят в жизнь человека органично, отражая суть этого объекта. Такие топонимы могут существовать очень долго: и века и тысячелетия. Бытуют различные версии, основанные на языковых особенностях народов, проживающих на данной местности. Иногда название привносится извне, и тогда со временем утрачиваются настоящие корни возникновения такого топонима, и тайна его кода скрывается навсегда.

Часто географический объект в силу своего расположения, уникальных особенностей, например, наличие полезных ископаемых, получает особый статус. Такой объект сначала привлекает специалистов-геологов, затем приходят добывающие предприятия, строятся города, необходимая инфраструктура. Таким образом, ранее

неизвестный объект обретает не только известность, но и становится именем нарицательным. Обрастая легендами, он притягивает не только работников (в дальнейшем жителей этой местности), но и специалистов других направлений, строятся дороги, мосты... А с течением времени этот географический объект привлекает к себе внимание туристов.

Географические названия (топонимы) всегда содержат свою, очень индивидуальную, историю в языке, этнологии, мифологии коренного народа. Иногда в названии отражаются свойства объекта: форма береговой линии, местность (моховины по берегам или высокие холмы), наличие источников, цвет воды, глубина и др. Имеет значение и характер берегов, в том числе, какими деревьями украшены берега. В других случаях в названии отражены мифы, сказания, связанные с данной рекой, озером; характерные особенности воды, наличие ручьев, источников; иные топонимы хранят в себе значимые исторические события и т. д.

Ключом к разгадке топонимов часто является язык коренных народов. Он позволяет разгадать тайны, скрытые в названиях географических объектов, ибо коренные жители всегда очень наблюдательны и зачастую ёмко и точно в названии отражают особенности того или иного объекта.

Негоже, когда не проводится детальный лингвистический анализ топонима, когда с чьей-то лёгкой (а, может, и не очень) руки начинают блуждать по разным «источникам», ничего общего не имеющих с истиной. Так произошло с озером Самотлор, которое находится в 25 километрах от Нижневартовска. Озеро занимает площадь 64 кв. км. В 1965 г. было разведано и дало первую нефть Самотлорское месторождение, входящее в пятёрку крупнейших месторождений мира. Самотлор стал легендой, он превратил город Нижневартовск в нефтяную столицу России. Нефть Самотлора во многом определяла благополучие людей в СССР, а затем и в Российской Федерации. Это озеро, которое стало легендой.

Уже более трёх десятков лет везде, где только упоминается о Самотлоре, можно услышать или прочитать совершенно униженное суждение об этом легендарном озере, давшем название одному

из великих месторождений мира. В одном источнике его называют «чёрным озером», в другом – «озером-ловушкой», якобы потому, что оно недоступное и коварное; в третьем – «мёртвой водой», «гнилой водой». Тем более печально, что авторы таких расшифровок топонима Самотлор ссылаются на коренной народ. Якобы это именно они так называют озеро, они вкладывают такой смысл в топоним, не принимая во внимание то обстоятельство, что озеро Самотлор у коренных жителей ханты всегда воспринималось как святое, священное (об этом ниже). Не могли ханты называть святое место чёрным, гнилым или мёртвым.

Возможно, уже существуют серьёзные исследования, связанные с освещением вопроса происхождения топонима Самотлор, однако я пока таких не встречал, поищу с большим тщанием. И если найду, обязательно сверюсь с такими работами, но это будет потом, когда будет написана данная статья. Это я делаю для «чистоты эксперимента», дабы не попасть под влияние.

Начнём, как говорится, с конца: рус. *плохой* (плохая вода) – хант. *вэтам*, рус. *умерший* (мёртвая вода) – хант. *пуна*, рус. *гнилой* (гнилая вода) – хант. *парэм*, рус. *чёрный* (чёрное озеро) – хант. *пипи*, рус. *темнота* – хант. *патлам*.

Как видно из представленных слов, в их составе нет корней, созвучных с топонимом Самотлор. Если согласиться с тем, что Самотлор – озеро с мёртвой водой, то звучало бы это приблизительно как *Пупалор* или *Вэтамлор*. А если представить себе, что это озеро чёрное, то звучать это будет как *Питилор*. Нет в этих словах корней, созвучных словам *сам* или *самот*.

Часто встречается такое толкование топонима как «ловушка», «озеро-ловушка». Ханты часто называют ловушки *слопцами*. Как видим, никакого сходства. Есть ещё в хантыйском языке слова, обозначающие в переводе слова «капкан», «ловушка» – *карти сеси*. И тут нет корневого сходства. Стало быть, озеро Самотлор – не ловушка.

В хантыйском языке *сам* – это «сердце, сердцевина чего-либо». Например: *Йохэм самн вол лор* 'В середине бора есть озеро'. Рассмотрим такой вариант: *сам* – «сердце, сердцевина чего-либо», *лор* – «озеро». В этом случае уже наблюдается схожесть в звучании.

Хантыйское *самэн* – «приятный, нравящийся», это эпитет, обозначающий благосклонное отношение к чему-либо (ср. рус. «к сердцу»). *Самэнлор* – ещё ближе...

Напрашивается как минимум два толкования данных значений: «Озеро, дорогое моему сердцу» и «Озеро, находящееся в середине...» В середине чего? Земли? Бескрайних болот? В конце концов, просто – озеро-сердце. Дело в том, что контуры береговой линии озера напоминают по форме сердце. А коренные жители умозрительно очень хорошо представляют себе любую местность и с лёгкостью могут начертить на бумаге береговую линию озера, реки. И такой чертёж будет удивительным образом совпадать с картой этой местности. Сам не раз убеждался в этом. Значит, знали с давних пор о контурах святого озера.

Те, кто уже успел познакомиться с северной природой, отмечают то обстоятельство, что по берегам озёр и ручьев обычно растут берёзы. На всём пространстве обширных болот вы не увидите ни одной берёзки, а как только приблизитесь к озеру, располагающемуся среди этих болот, то первое, что вы заметите – это берёзы. Они-то и указывают путнику на присутствие где-то неподалёку ручья или озера. Не поэтому ли берёза является священным деревом у народа ханты? Так вот, *Сумэт лор* на хантыйском – Берёзовое озеро, то есть озеро, расположенное вблизи берёзовой гряды (гривы), или окружённое берёзовыми рощами. Топоним *Сумэт Лор* очень близок по звучанию к топониму *Самотлор*.

Учитывая фонетику хантыйского языка, где зачастую гласные звучат непривычно, с точки зрения чётко произносимых в русском языке, и имеют промежуточное звучание, например, между «о» и «а», между «э» и «о», то, естественно, что первые исследователи могли допустить ошибку со слов информантов. Со временем топоним приобрёл уже привычную форму, укоренился.

Рассуждая далее, отметим, что на хантыйском языке родник – *самі лот*. Если принять версию «родника», то получается *Самилотлор*, что очень близко к топониму *Самотлор*. За многие годы могла произойти трансформация: потерялись две буквы в середине слова – *ил*. Потеряться один слог мог и в результате технической ошибки при написании названия со слов информантов.

Приняв версию «родника», можно предположить, что *Самотлор* – озеро, возникшее из родников, или озеро с родниковой водой, или озеро-родник, что очень близко к истине.

Профессор Ярославского университета, Семерной Виктор Петрович, будучи молодым специалистом-биологом, в 1965 г. был привлечён в качестве члена экспедиции для изучения озёр Самотлорской группы. Как биолог, Виктор Петрович изучал флору и фауну озёр. Он обратил внимание на то, что вода в озёрах Самотлор и Белое была светлой, не такой как обычно в торфяных озёрах Западной Сибири.

Вот что он пишет в своей документальной повести «Последние мгновения тишины Самотлора»: «Обширная болотистая равнина Западной Сибири в бассейне реки Оби, в Тюменской области и Ханты-Мансийском национальном округе изобилует озёрами. Среди них Самотлорская группа озёр (Самотлор, Белое и два промежуточных между ними безымянных озера, названных нами в экспедиции 1966 года Утиное, соединяющееся с Самотлором протокой и далее, через протоку озеро Мамино, соединяющееся протокой с озером Белым) выделялась своим внешним видом, белесой водой больших озёр, особенно Белого, за что оно и получило своё название. Вода озер по химическому составу не вписывалась в известную классификацию озер по химизму их вод. Располагаясь среди болот, имея болотистые берега, местами сплавинные, озера имели дно, выстланное голубыми глинами. В центре озёр дно было ровным и твёрдым. При малой глубине – до двух метров и постоянных ветрах глина дна размывалась и вода почти всегда от весны до замерзания приобретала белесый, а то и молочный цвет. Растительный и животный мир озёр были необычно и нетипично разнообразными и обильными для гумифицированных озёр болотного типа. Самотлор и Белое летом буйно «цвели» мелозирой, нити водорослей достигали нескольких сантиметров и по масштабам цветения приближались к Цимлянскому водохранилищу на Волге и водохранилищам на Днепре, цветущим синезелёными водорослями. Так цвело мелозирой, наверное, только водохранилище Насер в Египте после строительства по советскому проекту Асуанской плотины. Фауна озёр

была удивительно разнообразной, что так же не соответствовало географии и болотному типу озёр» [1].

Учитывая данные, приведённые профессором Семерным В. П., было бы совершенно справедливым принять главную версию, выражающуюся в том, что Самотлор – это «из родников возникшее озеро». Мне же больше нравится вариант «Дорогое сердцу озеро», что может указывать на святость озера.

Действительно, озеро Самотлор входило в число святых (священных) озёр, к которым ханты относились с особым благоговением и почтением. Таких озёр было несколько, Самотлор в их числе, как и, например, Имн-Лор. С Имн-Лором никаких споров и недоразумений не возникало, ибо *Имен* – «святой», *лор* – «озеро»: Имн-Лор – святое озеро. Как видно, в написании тоже «потерялась» буква «е».

У народа ханты существовал обычай, подтверждающий особое отношение к этим озёрам. Каждый коренной житель, пересекающий озеро впервые в жизни, должен был сплести венок из сухой травы, и, повесив его на плечи, продолжить путь к противоположному берегу. Не имело значения, преодолевал ли человек озеро на обласе летом или на нартах зимой. Перебравшись на другой берег, он должен был повесить венок на самом видном месте, с тем, чтобы каждый мог увидеть, что ещё один человек приобщился к озеру и почтил его святость.

Принимая во внимание вышеперечисленные доводы, напрашивается сам собой вывод: *Самотлор* – это озеро с похожими на сердце очертаниями берегов, находящееся в середине болот, возникшее из родников и обрамлённое берёзовыми грядами (гривами).

### Литература

1. Семерной В. П. Последние мгновения тишины Самотлора / В. П. Семерной // Западная Сибирь: история и современность : краевед. зап. Нижневартовск, 2017. Вып. 14. С. 102–117.

### Источники

1. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь: около 9 000 слов / В. Н. Соловар; Югорский гос. ун-т, Ин-т яз., истории и культуры народов Югры. СПб.: Миралл, 2006. 333 с.

## СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА

**Потребности изучения предметов  
с этнокультурной направленностью  
в общеобразовательных учреждениях ХМАО – Югры  
(по результатам социологического исследования)**

**Л. И. Динисламова**

*Обско-угорский институт  
прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск, Российская Федерация,  
din-lyudmila@yandex.ru*

*Аннотация:* в статье рассматриваются данные социологического исследования, проведённого Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок, где посредством анализа данных опроса рассматриваются потребности изучения предметов с этнокультурной направленностью в образовательных учреждениях Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Результаты работы важны для принятия управленческих решений в области этнообразования в школах округа, что определяет практическую значимость данных исследования. В ходе социологического опроса респондентам было предложено обозначить свой выбор путём ответов на предложенный ряд вопросов в анкете, либо предложить свой вариант. В исследовании приняло участие 96 респондентов из Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, проживающих в городах: Югорск, Мегион, Покачи, Пыть-Ях.

*Ключевые слова:* этнокультурное образование, образование, социологическое исследование, Ханты-Мансийский автономный округ – Югры, языковая среда, национальная идентичность.

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 ценностные ориентиры, установки и поведенческие стереотипы, что, несомненно, требует направленности образования на этнокультурные потребности и образовательные интересы конкретных народов. Этнокультурное образование – это система процессов, направленных на изучение деятельного освоения культурного наследия и воспитания личности в национальных традициях [1]. Сейчас, в условиях современной социокультурной ситуации развития общества, в целях сохранения и развития этнической самобытности и традиций народов, в частности коренных народов Севера, Правительством ХМАО – Югры разработана концепция развития этнокультурной системы образования в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера (КМНС), и утверждён план мероприятий по её реализации на 2020–2024 гг. 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 [2].

Социологический опрос в 2020 г. был проведён с целью обобщения и обоснования выводов по потребности в изучении предметов с этнокультурной направленностью в городах ХМАО – Югры. Дополнительно были предложены вопросы о языковой среде (уровень владения, использование и пр.), т. к. язык является одним из главных компонентов культуры и «именно язык отражает менталитет народа, его национальный характер» [3].

В данном исследовании приняло участие 96 человек из городов: Югорск (34 чел.), Мегион (28 чел.), Покачи (21 чел.), Пыть-Ях (13 чел.). 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.

Из участников соцопроса респондентов женского пола оказалось 68,8%, мужского – 22,9%, никак не обозначили свою половую принадлежность («нет данных») – 8,3% от числа всех опрошенных. Сфера деятельности опрошенных различна: 26% – служащие, 10,4% – работники здравоохранения, 7,3% – работники образования и науки, 9,4% – безработные, по 5,2% – пенсионеры и работники культуры, 2,1% – работники в сфере традиционных профессий (оленоводы, рыбаки, охотники). Наибольший процент опрошенных – 29,2% – выбрали ответ «другое» (т. е. сфера их деятельности не отображена в перечне ответов соцопроса), а 6,3% опрошенных не обозначили свою деятельность («нет данных»).

Возрастной контингент респондентов составил от 20 до 60 лет, где в диапазоне 20–35 лет – 34,4%; 36–50 – 53,1%; 51–60 лет – 8,3% респондентов; лица, не обозначившие свой возраст – 4,2% («нет данных»).

Национальную принадлежность указали все 96 человек, из них представителей ханты – 65,6%; манси – 22,9%; русские и другие национальности – 13,5% человек. Анализируя ответы, мы увидели, что итог превышает 100%. Предполагаем, что респонденты на поставленный вопрос могли дать несколько вариантов ответов.

Носителям титульных этносов округа был предложен вопрос определения своего уровня владения родным языком, где ответом «не владею» воспользовались более половины опрошенных респондентов – 54,2%. 16,7% участников обозначили «элементарное владение» родным языком («понимаю речь других и могу использовать простые фразы»); свободно владеющих родным языком («умею выражать свои мысли, говорю бегло, читаю и пишу») оказалось 12,5% человек; 11,5% выбрали ответ «пассивное владение (понимаю речь других, но не разговариваю)»; «самостоятельное владение языком (понимаю речь других, говорю бегло)» отметили 4,2% от числа опрошенных; лишь 1% участников не обозначили уровень владения родным языком («нет данных»). Для тех респондентов, кто ответил, что не владеет родным языком (54,2%), было предложено определить причину невладения, где 40,6% человек обозначили ответ «не научили в детстве»; у 24% респондентов «не было языковой среды,

для овладения родным языком»; для 15,6% участников родной язык «не преподавали в школе»; «нет желания» знать свой язык у 9,4% опрошенных; остальные 21,9% не обозначили причину невладения родным языком.

Для участников соцопроса было предложено два похожих вопроса по предположительному изучению родного языка в дальнейшем, где вопросы звучали следующим образом: «Если будут созданы условия, Вы будете изучать родной язык?», «Если от знания языка будут зависеть ваше экономическое и социальное благополучие, Вы будете изучать родной язык?». Таблица 1 демонстрирует разницу ответов на поставленные 2 вопроса, по которым можно сделать вывод, что на сегодняшний день для респондентов, живущих в городских условиях, при наличии благоприятной среды («социального и экономического благополучия») возможно изучение родного языка.

Таблица 1

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	47,9	Нет	28,1
Да	28,1	Да	55,2
Буду вместе со всеми членами семьи	11,5	Другое	11,5
Буду самостоятельно	4,1	Нет данных	16,7
Нет данных	9,4		

В анкетах перед респондентами был поставлен вопрос: «Какие предметы с этнокультурным содержанием изучает Ваш ребёнок в школе?». Большинство участников (44,8%) оставили этот вопрос без внимания («нет данных»), остальные ответы распределились согласно таблице 2.

Таблица 2

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

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
Итого ответивших:	53	55,2
Нет данных	43	44,8
<b>Итого</b>	<b>96</b>	<b>100,0</b>

Согласно ответам, распределившимся в таблице 2, наибольшая часть респондентов (46,9%) затруднилась с ответом; 28,1% – не согласны, чтобы ребёнок изучал дополнительные предметы с этнокультурным содержанием; 26% респондентов на данный вопрос ответили положительно.

Далее в ходе исследования респондентам было предложено обозначить своё мнение на вопрос: «*Решит ли проблему сохранения национальной культуры КМНС преподавание в школе родного языка и других предметов с этнокультурной направленностью?*». Наиболее популярным стал ответ «возможно, в определённой степени решит данную проблему», с которым согласились 33,3% опрошенных; «да, несомненно» посчитали 13,5% участников опроса, 26% респондентов отметили, что это «не решит проблему сохранения национальной культуры»; 24% затруднились с ответом; 7,3% высказали мнение, что этого недостаточно для сохранения национальной культуры КМНС.

Респондентам также был задан вопрос «*В какой форме, на Ваш взгляд, следует преподавать родной язык и другие предметы с этнокультурным содержанием в школе?*», на который можно было дать сразу несколько вариантов ответов. Так 49% опрошенных посчитали, что преподавание таких предметов должно проходить

в форме дополнительных занятий для учащихся из числа КМНС, для других учащихся – по желанию родителей и самих учащихся (внеурочная деятельность); 6,3% посчитали, что предметы должны быть обязательными как для КМНС, так и для других учащихся во внеурочной деятельности (по желанию); 38,5% затруднились с ответом на данный вопрос.

Для определения, в каких классах уместно преподавание родных языков и предметов с этнокультурной направленностью, 33,3% респондентов согласились, что преподавание уместно с 2-го по 4-й классы. Практически поровну получены ответы «во всех классах» – 28,1% и «5–9 классы» – 27,1% опрошенных. Ответ «в 10 и 11 классах» отмечен лишь 2,1% участниками. «Нет данных» у 13,5% от числа опрошенных.

Мнение участников исследования о том, «*Какое количество часов, на Ваш взгляд, должно быть выделено на изучение родного языка в неделю?*», распределилось следующим образом: половина участников – 51% не обозначили ответа («нет данных»); 35,4% согласились, что 2 часа в неделю достаточно для изучения родного языка; 10,4% посчитали достаточным для изучения 3 часа в неделю, и лишь 1% от числа опрошенных указали, что на изучение родного языка необходимо 6–7 часов в неделю.

Одним из важнейших направлений работы школы является поиск новых путей реализации этнокультурного компонента, и, по мнению респондентов, отвечая на вопрос «*Что является целью преподавания родного языка и других предметов с этнокультурным содержанием?*» (с возможным обозначением нескольких вариантов ответов), 63,5% отметили «сохранение традиций и родного языка». В то же время 30,2% от числа опрошенных считают, что целью является «формирование чувства принадлежности к своей национальности (этнической идентичности)»; 27,1% участников высказались, что «воспитание патриотизма, знание основ культуры КМНС» является целью преподавания предметов с этнокультурной направленностью. С суждением о «расширении кругозора и воспитании толерантности для жизни в полиэтничном обществе» как главной цели для преподавания предметов с этнокультурной направленностью согласились 21,9% опрошенных. 13,5% отметили, что цель

заключается в «получении специальных навыков и умений (в области традиционных ремёсел)», и 19,8% участников затруднились с определением цели.

В ходе исследования респондентам было предложено подумать, к чему должна стремиться школа, чтобы реализовать этнокультурный компонент образовательного процесса. Абсолютное большинство (65,6%) участников согласились с вариантом ответа, что школа должна стремиться «к приобщению детей к культурным традициям своего народа, общечеловеческим ценностям в условиях многонационального государства». Поровну были обозначены мнения, что для реализации культурного компонента школа должна стремиться «к сохранению и совершенствованию кадрового потенциала образовательного учреждения» (15,6%) и «к проведению конкурсов знатоков этнической культуры, викторин и прочих» (15,6%). Реализуя этнокультурный компонент, школа должна стремиться «к расширению круга учебных предметов, внеучебных занятий по языку и традиционной культуре» – с таким суждением согласилась лишь небольшая часть опрошенных (9,4%). Отвечая на данный вопрос, респонденты могли дать сразу несколько вариантов ответа, т. к. сумма числа ответивших превышала возможное значение. По 14,6% от числа принявших участие в опросе респондентов нет данных.

Наибольший процент среди опрошенных – это носители титульных национальностей. Соцопрос показал, что многие из них уже утратили связь с родным языком и традиционной культурой. При этом значительное количество респондентов всё же изъявляет желание изучать родной язык. Интерес к проблемам родного языка, этнической культуре в системе образования в целом обусловлен необходимостью обеспечения языковых и этнокультурных потребностей обучающихся. Жизнь социума в современных городах округа давно отошла от жизни в традиционной культуре КМНС, но современная образовательная система имеет широкие возможности для создания условий развития языковой компетенции личности, интегрированной в родные языки и этнические культуры. Респонденты считают, что преподавание родного языка и предметов с этнокультурной направленностью решит проблему сохранения культуры КМНС. 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, является актуальной.

### Литература

1. «Этнокультурная направленность российского образования». Электронный журнал «Известные люди юга России». №2 (8). URL: <http://vipstav.ru/material/2511-etnokulturnaya-napravlennost-rossiyskogo-obrazovaniya.html> (дата обращения: 05.03.2021).
2. 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). URL: О Концепции развития этнокультурной системы образования в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и плане мероприятий («дорожной карте») по ее реализации на 2020 – 2024 годы : Департамент образования и молодежной политики Ханты-Мансийского автономного округа – Югры ([admhmao.ru](http://admhmao.ru)) (дата обращения: 20.03.2021).
3. Язык, как элемент культуры. URL: [https://studopedia.ru/5\\_29086\\_yazik-kak-element-kulturi.html](https://studopedia.ru/5_29086_yazik-kak-element-kulturi.html) (дата обращения: 21.03.2021).

*Научное издание*

## **II Шесталовские чтения**

Материалы Международной научно-практической конференции,  
20–24 июня 2021 г.

Главный редактор О. Ю. Динисламова

Редакционная коллегия:

О. Ю. Динисламова, С. А. Герасимова, С. С. Динисламова

Редколлегия может не разделять точку зрения авторов публикаций.

Подписано в печать 27.04.2021 г.

Тираж 500 экз.

Отпечатано в ООО «ФОРМАТ-72»

E-mail: [format-72@yandex.ru](mailto:format-72@yandex.ru)