

МАТЕРИАЛЫ XVII ЮГОРСКИХ ЧТЕНИЙ

ИСТОРИЯ, ЯЗЫКИ И КУЛЬТУРА СЕВЕРНЫХ НАРОДОВ

Ханты-Мансийск
24 апреля 2018 г.

Департамент образования и молодёжной политики
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок

ИСТОРИЯ, ЯЗЫКИ И КУЛЬТУРА СЕВЕРНЫХ НАРОДОВ

Всероссийская научно-практическая конференция
XVII Югорские чтения,
посвящённая 90-летию со дня рождения
доктора филологических наук
Евдокии Ивановны Ромбандеевой

Ханты-Мансийск
2019

УДК 394
ББК 63.521 (=665.1)
И 90

Сборник включён в наукометрическую базу Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Редакционная коллегия: к. ист. н. Т. В. Волдина, д. ист. н. А. Г. Киселёв, к. филол. н. Ф. М. Лельхова, д. пед. н. А. Н. Семёнов.

Составитель: С. А. Герасимова.

История, языки и культура северных народов: материалы всероссийской научно-практической конференции XVII Югорские чтения, посвящённой 90-летию со дня рождения доктора филологических наук Евдокии Ивановны Ромбандеевой (г. Ханты-Мансийск, 24.04.2018). – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2019. – 350 с.

В сборнике представлены материалы ежегодной научно-практической конференции Югорские чтения. В 2018 году XVII Югорские чтения состоялись 24 апреля и были посвящены 90-летию со дня рождения доктора филологических наук, заслуженного деятеля науки Российской Федерации, заслуженного работника образования Ханты-Мансийского автономного округа, почётного гражданина Ханты-Мансийского автономного округа – Югры Евдокии Ивановны Ромбандеевой.

Материалы представляют интерес для специалистов, занимающихся проблемами изучения культуры, истории, языка и социально-экономических проблем коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

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

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

ISBN 978-5-6044083-0-8

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2019
© Коллектив авторов, 2019
© ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», издание, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

ЕВДОКИЯ ИВАНОВНА РОМБАНДЕЕВА: ЧЕЛОВЕК И ЭПОХА

Динисламова О. Ю. Славная дочь мансийского народа – Евдокия Ивановна Ромбандеева 6

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ, ТЕОРИИ ЯЗЫКА И ЕГО МЕТОДОЛОГИЯ

Бакшеева М. Г., Хакимова О. А. К вопросу о формировании речевого этикета у пятиклассников (на основе констатирующего эксперимента) 13

Богдашкина С. В., Терентьева Т. В. Приёмы, используемые при изучении мордовского литературного произведения в школе на факультативных кружках (внеклассных занятиях, кружках по изучению мокшанского языка) 19

Вандышева А. А. Тематические группы диалектной лексики в произведении И. С. Тургенева «Бежин луг» 23

Волгонен В. Портрет диалектной языковой личности 30

Герляк Н. А. Лексико-семантическая группа «наименования инструментов и орудий труда» в хантыйском языке (на материале казымского диалекта) 33

Герляк Н. А. Основные источники формирования бытовой лексики хантыйского языка (на материале казымского диалекта) 38

Глазова М. Б. Современный подход к переводным текстам (на материале русско-мансийских переводных соответствий) 43

Динисламова О. Ю. К вопросу об антропоцентрическом подходе в лингвистике 46

Ерныхова О. Д. Деятельность Петра Ефимовича Хатанзеева в деле развития хантыйского языка и фольклористики 60

Жукова А. А. Тематические группы фразеологизмов в русских старожильческих говорах Обь-Иртышского Междуречья 67

Исламова Ю. В. Лексика одежды и обуви в говорах Обь-Иртышского Междуречья 77

Каксин А. Д. О функциональности междометий в речевом дискурсе (на материале хантыйского и мансийского языков) 85

Кумаева М. В. Междометия в текстах мансийского фольклора 92

Нахрачева Г. Л. Основные модели метафоризации многозначных глаголов со значением поведения в хантыйском языке 101

Новьюхова Г. Б. Зоонимическая лексика в хантыйских сказках 106
Онина С. В. Средства выражения частных императивных значений побуждения в хантыйском языке 111
Потпот Р. М. Этнолингвистические особенности представления хантов о доме (на материале фольклора казымских хантов)..... 117
Силади Норберт, Хорват Чилла, Винце Вероника, Надь Агоштон. Разработка компьютерных средств для мансийского языка 123
Слинкина Т. Д. Латинская транскрипция мансийского языка Б. Мункачи, А. Каннисто, Е. Шмидт 128

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА: ПАРАДИГМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Водясова Л. П. Когезия и способы её репрезентации в прозе народного писателя Мордовии К. Г. Абрамова 132
Динисламова С. С. Жанр очерка в публицистике Ю. Шесталова..... 139
Дядюн С. Д. Хантыйские загадки как способ передачи детям культурной информации 144
Косинцева Е. В. Детская литература обских угров (к вопросу о научной классификации)..... 148
Кумаева М. В. Тематические группы мансийских сказочных формул 154
Палагнюк Е. А. Окказионализм как показатель индивидуальности стиля В. М. Волковца 163
Панченко Л. Н. Концепт «собака» в мансийском фольклоре..... 168
Пивкина С. В. Мордовский миф о сотворении мира в «Очерках мордвы» П. И. Мельникова-Печерского 174
Сязи В. Л. Предмет как этнический маркер: рыболовная сеть в творчестве Р.П. Ругина..... 184
Филатова Л. В. Женские образы в фольклоре лесных ненцев (на материале лесного диалекта нумтовского говора ненецкого языка)..... 194
Чикина Н. В. История вепсского народа в повести В. Пулькина «Глубокие воды Корбъярви» 205

ОБРЯДОВЫЕ ПРАКТИКИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЭТНОСА

Каксина Е. Д. Представление верхнеказымских хантов о погребальном обряде..... 213
Карчина В. В. Обрядовая практика сургутских ханты: рождение ребёнка и колыбель..... 222

Кашлатова Л. В. Кукушка в представлении обских угров 229
Корикова Н. Н., Слинкина Т. Д. Социокультурный феномен – растения в культуре народа манси в проекции на современное общество. 234
Пятникова Т. Р. Лечебные обряды хантов полноватского Приобья .. 248
Степанова О. Б. Восприятие и категоризация энергии в традиционном мировоззрении северных селькупов 254

ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Верховский И. А. «Своё – чужое»: региональная идентичность Югры (по материалам социологических исследований) 264
Волдина Т. В. О результатах социологического опроса 2017–2018 гг. по теме «Реинкарнация в традиционной культуре обских угров»..... 274
Ершов М. Ф. Конда и Темза или антропология путешествия на рубеже XIX–XX вв. 289
Молданова Н. А. Фольклор Белоярского района по результатам социологических исследований (на примере д. Нумто и д. Юильск) 294
Рудаков В. А. Что читают школьники Югры..... 301
Рудаков Р. Б., Мельников А. В. Развитие видов традиционной хозяйственной деятельности КМНС как форма модернизации экономики ХМАО..... 315
Ставропольский Ю. В. Историко-археологические исследования народов северо-востока России..... 325
Хакназаров С. Х. Общественный взгляд на социально-экономические проблемы коренных народов Сургутского района Югры..... 328
Харитонов А. М. К происхождению идеи «холодного шелкового пути» 335

РЕЦЕНЗИИ. ОБЗОРЫ

Киселев А. Г. Образование, язык, культура Югры в материалах XVIII Международной конференции «Реальность этноса» 2017 года 340

ЕВДОКИЯ ИВАНОВНА РОМБАНДЕЕВА: ЧЕЛОВЕК И ЭПОХА

О. Ю. Динисламова,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Славная дочь мансийского народа – Евдокия Ивановна Ромбандеева

Проплывают времена, века сменяются веками, возникают и исчезают поколения, но всегда остаются прочные глубинные связи, которые не дают забыть, кто мы и откуда родом. Сегодня, как никогда ранее, мы должны быть великодушны, сопричастны к истории нашего округа и страны, ценить то, что имеем, и отдавать дань тому, кто стоял у истоков.

Евдокия Ивановна Ромбандеева… В созвездии именитых учёных-финно-угроведов XX века имя это горит, быть может, одной из самых ярких и сияющих звёзд. Родом из маленького селения Хошлог Берёзовского района, Евдокия Ивановна прошла грандиозный путь, чтобы стать великим учёным, большим человеком, который всю свою жизнь сознательно и с упоением отдавал науке и людям.

Евдокия Ивановна Ромбандеева – выдающийся мансийский учёный, доктор филологических наук, член-корреспондент Петровской Академии наук и искусств, член Академии полярной медицины и экспериментальной экологии человека, заслуженный деятель науки РФ, заслуженный работник образования Ханты-Мансийского автономного округа, почётный гражданин Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, лауреат премии «Звезда Утренней Зари», член учёного совета НИИ угроведения, член редколлегии энциклопедии Ханты-Мансийского автономного округа «Югория», член Финно-угорского общества, крупнейший специалист по языку и культуре народа манси, автор более 150 научных работ, среди которых шесть монографий, несколько учебников и словарей. Работы Е. И. Ромбандеевой переведены на многие иностранные языки: немецкий, английский, венгерский, французский, эстонский, итальянский. Её имя вошло в энциклопедию «Ведущие языковеды мира». С трудом верится, что всё это относится всего к одному человеку – лингвисту с мировым именем и просто хрупкой и маленькой мансийской женщине – Евдокии Ивановне Ромбандеевой.

К величайшей горечи коллег, соратников, родственников и друзей 3 января 2017 года яркая звезда Евдокии Ивановны погасла на небосклоне российской науки. Чуть больше года славная дочь мансийского народа не

дожила до своего 90-летнего юбилея. Несмотря на преклонный возраст, Евдокия Ромбандеева, являясь главным научным сотрудником Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, до последних дней продолжала много, активно и плодотворно работать.

К сожалению, в рамках одной статьи невозможно вместить яркую, полную свершений, открытий и напряжённой работы жизнь такого необычайно талантливого учёного, человека огромного обаяния, беззаветно преданного науке. Поэтому в канун юбилейной даты, отдавая дань памяти заслугам Евдокии Ивановны, обогатившей российскую науку значительным рядом фундаментальных исследований в области мансийского языкознания и фольклористики, хотелось бы ещё раз осветить некоторые наиболее важные и интересные моменты её славного жизненного пути, целью которого являлось верное и преданное служение своему народу, пути становления её личности, привнёсшей неоценимый вклад в развитие науки и культуры Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и России.

Евдокия Ивановна родилась 22 апреля 1928 года в маленьком селении Хошлог Березовского района в семье охотников-манси. Любовь к родному языку и слову, родной северной природе она впитала с детства, слушая свою маму, Марию Дмитриевну. По воспоминаниям самой Евдокии Ивановны, когда в 1938 году она пошла в школу в Щекурье, то не знала ни одного слова по русскому языку: «…нас учили – учитель говорил, а мы за ним повторяли. Я запомнила: “Кот Васька ходит. Хвост у Васьки серенький”. Мы знали только два слова “кот” – это оленьи лапы (так мы считали), а Васька – это Василий какой-то. Мы говорим: “Наверно, Василий выделывает оленьи лапы”».

Учителем русского языка Евдокии Ивановны в Щекурье был Леонид Иванович Проводников. Для того чтобы обучать мансийских детишек, он научился говорить на мансийском языке.

После Щекурьи Е. И. Ромбандеева училась в Сосьве, где преподавателем мансийского языка был Алексей Михайлович Голошубин, один из первых русских учителей-просветителей в Сосьвинском крае, который смог по-настоящему увлечь школьников учёбой – этим удивительным процессом познания. Как потом часто вспоминала Евдокия Ивановна, ученики очень любили его уроки. Роль первых наставников, учителей в становлении личности маленькой тогда ещё Дуси трудно переоценить.

В 1944–1947 годах Е. И. Ромбандеева проходила обучение в Ханты-Мансийском национальном педагогическом училище, после окончания

которого до сентября 1949 года работала учителем начальных классов и заведующей национальной школы в деревне Хошлог, где к тому времени открылась школа. Вот как Евдокия Ивановна вспоминала свой первый учительский опыт: «В Хошлоге нет библиотеки, нет никаких книг, нет тетрадей, ничего нет. Дети прибегут, что-нибудь там найду: журналы, газеты, а потом книжечки появились. В то время и ткани никакой не было, я сказала: “Возьмите сеть и из неё сшейте сумочки”. Для питания детей выделили деньги, и мы в магазине покупали крупу. Женщина, которая убирала класс, варила кашу. Дети бегут с этими сумками, а в ней эмалированные чашки и ложки. Во время перерыва обедали. Дети (это был 1947 год) не знали русского языка, я учила их говорить через песни, например, через песню: “Есть на севере хороший городок”. Я говорила им, что это про наш Ханты-Мансийск поётся. Они пели с удовольствием и так постепенно учились русскому языку. Так два года проработала…».

Евдокии Ивановне рекомендовали поступить в математический вуз, однако её выбор пал на филологический факультет Ленинградского государственного университета имени А. А. Жданова, куда она и поступила в 1949 году, после двух лет работы в Хошлоге. Много позже Евдокия Ивановна признавалась, что благодарна судьбе, поскольку не последовала совету поступить в математический вуз, а всю свою жизнь посвятила изучению родного мансийского языка. Об учёбе в ЛГУ им. Жданова Евдокия Ивановна всегда трепетно и тепло отзывалась: «Учиться в университете было очень интересно, были прекрасные преподаватели, очень добрые, знающие, требовательные. И к студентам относились хорошо». По воспоминаниям Е. И. Ромбандеевой, стипендия в университете в то время была 45 рублей, этих денег молодой и активной студентке не хватало, поэтому почти сразу по поступлении в университет она устроилась в издательство «Просвещение», где основной её работой являлись переводы книг, составление учебников. Благодаря заработной плате Евдокия Ивановна смогла позволить себе посещение кинотеатров, музеев и любимых ею театров…

В ходе учёбы в университете Е. И. Ромбандеевой было переведено несколько детских книг по внеклассному чтению для мансийских школ с русского на мансийский язык. В 1952 году, вернувшись летом в родные края на каникулы, старательная студентка четвёртого курса начала записывать фольклор манси и уже из первой своей экспедиции привезла 52 песни. Преподаватели были очень довольны работоспособностью, старательностью и усердием Евдокии Ивановны и сказали, что она вполне может заниматься исследовательской работой. Таким образом, уже в 1954 году под редакцией

А. Н. Баландина ею был опубликован «Русско-мансийский словарь», содержащий более 10 тысяч слов.

Большую роль в становлении Евдокии Ивановны как учёного оказали такие выдающиеся языковеды, как А. Н. Баландин, М. П. Вахрушева, В. Н. Чернецов и др. Вообще стоит заметить, что череда знаковых, судьбоносных, порой необыкновенных знакомств и встреч с замечательными педагогами, преданными служению науке учёными и просто хорошими людьми, несомненно, оказала величайшее влияние на становление Евдокии Ивановны не только как учёного, но и личности.

1954 год – начало нового этапа в жизни и деятельности Е. И. Ромбандеевой. По окончании Ленинградского государственного университета имени А. А. Жданова Евдокия Ивановна поступила в аспирантуру при Ленинградском государственном институте им. А. И. Герцена, где познакомилась с замечательным, по её словам, человеком – директором аспирантуры Аврориным Валентином Александровичем.

Е. И. Ромбандеева рассказывала про впечатления от участия в своём первом симпозиуме, будучи аспиранткой в ЛГУ им. А. И. Герцена: «Поднимаюсь по лестнице. Рядом со мной идут большие учёные. Я вот так прижимаю локти к себе: чувствую себя или нет? Началось совещание. Что-то я понимаю, что-то нет. Тогда я сказала себе: “Сиди, читай, работай! Они тоже не знали, но стали такими большими людьми. Если я буду работать, буду знать много”. Когда человек много знает, очень легко жить на свете. Приятно же – что бы ни сказали, ты все понимаешь и знаешь».

С 1957 года Евдокия Ивановна начала работу в должности младшего научного сотрудника сектора финно-угорских языков Ленинградского отделения Института языкознания АН СССР. С 1968 по 1990 год являлась научным сотрудником Московского института языкознания Академии наук СССР.

Одним из ярких и приятных воспоминаний Евдокии Ивановны в бытность её работы в Московском институте языкознания Академии наук СССР стало участие в соревнованиях по стрельбам: «Это было в 1958 году. Институт языкознания Академии наук, соревнования по стрельбе. В 6 классе нас учили стрелять из малокалиберной винтовки. Это было в 1944 году. А однажды мы с мамой поехали на лодке за 300 км от Хошлога. Я тогда первую дичь добыла. Мы голодные были: война, хлеба нет. Нас отправили к рыбакам помогать. Мы едем, и утка перед нами. Немножко

полетит – садится. Полетит – садится. И я прицелилась и убила эту утку. Мама очень была довольна. А в 1958 году – соревнования. Я сказала: “Я умею стрелять из винтовки”. Пошла и третье место заняла. Я очень гордилась, все же дочь охотника. До сих пор храню грамоту, полученную на соревнованиях по стрельбе».

В 1964 году Евдокия Ивановна защитила кандидатскую диссертацию на тему «Каузативные глаголы в мансийском языке», и 26 июня 1964 года Е. И. Ромбандеевой была присвоена учёная степень кандидата филологических наук.

В 1973 году выходит написанная Евдокией Ивановной первая научная грамматика мансийского языка «Мансийский (вогульский) язык», которая охватывает следующие разделы: история изучения мансийского языка, его фонетический и морфологический строй, словообразование. На основе экспериментальных данных Евдокия Ивановна доказывает существование в мансийском языке 12 гласных фонем, а не 8, как предполагал ранее основоположник мансийской письменности В. Н. Чернецов.

В 1979 году выходит вторая монография Е. И. Ромбандеевой «Синтаксис мансийского (вогульского) языка». В этой работе рассматриваются вопросы: о порядке слов, функции логического ударения, грамматическое оформление членов предложения.

В 80-е годы Евдокия Ивановна составляет учебники и учебно-методические пособия, редактирует и рецензирует пособия для мансийских школ. Особой заслугой этого времени является то, что результаты своей исследовательской деятельности Евдокия Ивановна сумела внедрить в практику школьного и вузовского обучения мансийскому языку. Кроме того, ею был усовершенствован практический алфавит мансийского языка, введены десять дополнительных знаков для обозначения долгих гласных, уточнены некоторые орфографические нормы мансийского письма.

В 1982 году Е. И. Ромбандеевой в соавторстве с Е. А. Кузаковой был издан «Словарь мансийско-русский и русско-мансийский» для учащихся начальной школы. В 1984 году свет увидело учебное пособие для педучилищ по нормативной грамматике «Мансийский язык», написанное в соавторстве с М. П. Вахрушевой. В 1985 году авторским коллективом (Е. И. Ромбандеева, М. П. Вахрушева, К. В. Сайнахова) был издан ещё один учебник «Мансийская речь».

В марте 1990 года под эгидой Института истории, филологии и философии СО АН СССР в Ханты-Мансийске при Институте повышения квалификации педагогических кадров при непосредственном содействии Евдокии Ивановны была организована Лаборатория комплексных

исследований по финно-угроведению. Уже в декабре 1991 года на базе лаборатории и кабинета родного языка был создан Научно-исследовательский институт возрождения обско-угорских народов, в котором Евдокия Ивановна возглавила отдел языка, литературы и фольклора. Даже сегодня в отделе мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, в котором трудилась Евдокия Ивановна, всё напоминает о ней, а порой и чувствуется её присутствие. Всё это каким-то волшебным образом, по-особому действует на микроклимат коллектива, обязывает требовательнее относиться к себе, трудиться с полной отдачей, как это делала сама Евдокия Ивановна.

Во время работы в Научно-исследовательском институте возрождения обско-угорских народов профессионально и на высоком научном уровне Евдокия Ивановна занималась мансийской духовной культурой, фольклором, этнографией. Накопленный ею материал нашёл выражение в книгах: «Душа и звёзды» (предания, сказания и обряды народа манси) (1991), «История народа манси (вогулов) и его духовная культура» (1993).

В 1998 году Евдокия Ивановна защитила докторскую диссертацию по теме «Структура современного мансийского (вогульского) языка», ставшую основой основ мансийского языкознания.

Неутомимый труженик, пламенный патриот своей родины, гениальный учёный Евдокия Ивановна всю свою жизнь прилагала всевозможные усилия для сохранения и развития родного мансийского языка и культуры, тем самым являя собой достойнейший для подражания образец. Однажды на встрече со студентами-филологами Югорского государственного университета, для которых путь к трудовой и научной деятельности только-только начинался, Евдокия Ивановна напутствовала: «Я никогда не думала, что многое сделаю. Я хотела бы вам сказать: с самого первого курса постарайтесь учиться хорошо. Сегодня неизвестно, кто из вас кем будет. Все зависит от вас. Я знаю, вы очень старательные студенты! Серьёзно относитесь к занятиям. Все знания, которые вы получите здесь, в университете, пригодятся. Вот это моё пожелание. ПОВТОРЯЮ! Судьбу вашу вы ещё не знаете. Самое главное – учитесь, старайтесь». А в своём последнем интервью газете «Новости Югры» Евдокия Ивановна оставила такое напутствие молодёжи: «Я хочу обратиться к нашим молодым манси: читайте фольклор, и вы поймёте, какие у нас были талантливые и мужественные люди! Мы, их дети, должны им подражать и ценить их творчество, которое они оставили нам в наследство».

Трудоспособность Е. И. Ромбандеевой всегда поражала коллег и друзей. Не менее поразительной была и её многогранная деятельность: помимо основной своей деятельности в качестве учёного, она успевала руководить научной работой коллектива, участвовать в проведении разнообразных экспериментов, вести огромную консультационную работу. И даже при такой занятости она всегда находила время для общения с родственниками, соратниками и друзьями, генерировать новые идеи, которые по мере возможностей она старалась максимально реализовать. Демократичная, но с очень высокой требовательностью к себе и другим, Е. И. Ромбандеева всегда при этом оставалась скромной и неприхотливой в быту, вместе с тем неизменно проявляя поддержку и заботу о молодых начинающих учёных из числа малочисленных народов Севера, заботу, которую трудно переоценить.

М. Г. Бакшеева, О. А. Хакимова,
Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

К вопросу о формировании речевого этикета у пятиклассников (на основе констатирующего эксперимента)

Аннотация. В статье на основе констатирующего эксперимента доказывается тезис, что учащиеся способны развить необходимые навыки, если будет осуществлена опытно-поисковая работа, реализация которой поможет как общему речевому развитию, так и развитию навыков речевого поведения в ситуациях этикетного общения как одного из условий успешной социальной адаптации.

Ключевые слова: речевой этикет, речевая норма, культура речи, речевые умения и навыки, речевая уместность.

Овладевать нормами устного и письменного литературного языка, использовать языковые средства в разных условиях общения в соответствии с целями и задачами речи дети начинают в школе. При этом учитель должен помочь обучающимся осмыслить требования к речи, учить при формулировке мыслей, следить за правильностью, точностью, разнообразием, выразительностью языковых средств. Задача учителя – с первых дней обучения ребёнка вырабатывать у него умения и привычки, которые бы отвечали требованиям этики, отражали культуру, накопленную обществом в процессе его развития. Мотивация речи возникает у детей при наличии эмоций, связанных с яркими впечатлениями, интересом к той или иной деятельности. Значит потребность общения – это первое условие речевого развития. Но общение возможно только с помощью общепонятных знаков, то есть слов, их сочетаний, различных оборотов речи. Следовательно, детям нужно дать образцы речи или создать речевую среду. Это второе условие речевого развития. От того, какая у ребёнка речевая среда, во многом зависит богатство и разнообразие его собственной речи. Речь помогает ребёнку не только общаться с другими людьми, но и познавать мир [1, с. 22].

Анализ методической, педагогической литературы, наблюдение за учебным процессом показали, что работа по культуре речи проводится на уроках русского языка и литературы в малом объёме, фрагментарно. Спасают только элективные курсы и занятия по развитию речи, которые есть не во всех школах. Данное положение обусловлено тем, что учитель

не всегда может определить тип ошибки, допускаемой учеником, и, соответственно, подобрать нужное упражнение для её исправления.

Кроме того, как показывает анализ методической литературы, существуют различные классификации ошибок в речи учащихся, однако единой классификации нет, что затрудняет работу учителя в этом направлении. Психологи и методисты отмечают, что ребёнок усваивает родной язык, прежде всего, подражая разговорной речи окружающих (Д. Б. Эльконин, Р. Е. Левина, А. П. Усова, Е. И. Тихеева и др.). К сожалению, родители в наше время из-за сложных социальных условий, в силу занятости часто забывают об этом и процесс развития речи своего ребёнка пускают на самотёк. Ребёнок больше времени проводит за компьютером, чем в живом окружении. Между тем исследования доказывают, что речевые навыки у детей необходимо развивать, и чем раньше и интенсивнее будет проводиться эта работа, тем эффективнее она будет. Данные аспекты определили актуальность темы проводимого исследования, цель которого – выявить уровень владения речевым этикетом учащимися пятых классов.

Гипотеза исследования – при условии использования всевозможных методик формирования речевых умений и навыков у учащихся 5 классов можно добиться значительного улучшения знаний в области русского речевого этикета и культуры речи.

Речевой этикет – это нормы речевого поведения, принятые в данном обществе; национально специфичные правила речевого поведения, применяемые при вступлении собеседников в контакт и для поддержания общения в избранной тональности соответственно обстановке общения, социальным признакам коммуникантов и характеру их взаимоотношений [2, с. 149].

Было проведено экспериментальное исследование. Задачи:

– анализ литературы по проблеме;

– выбор методов, направленных на изучение уровня формирования русского речевого этикета у школьников;

– исследование уровня формирования русского речевого этикета у школьников;

– разработка программы формирования русского речевого этикета у школьников;

– качественный и количественный анализ полученных экспериментальных данных.

Методы исследования:

– теоретический анализ психолого-педагогической литературы по проблеме исследования;

– эмпирические наблюдения, психолого-педагогический эксперимент, анализ продуктов деятельности;

– интерпретационные методы;

– количественный и качественный анализ полученных данных.

Исследование проводилось в феврале и марте 2017 года на базе Унъюганской средней общеобразовательной школы № 2. В эксперименте приняли участие 37 учащихся пятых классов, мальчики и девочки. Исследование проводилось в три этапа.

На первом этапе был осуществлён подбор детей для контрольной группы и промежуточной группы. На втором этапе была разработана программа, состоящая из упражнений, способствующих формированию русского речевого этикета школьников, и проведено экспериментальное исследование.

Исследование проводилось дважды – до применения программы (констатирующий этап) и после её применения (формирующий этап). На третьем этапе исследования был проведён качественный и количественный анализ экспериментальных данных, после чего результаты исследований были обобщены и на их основе были сформулированы выводы.

В начале работы был проведён анализ устной и письменной речи школьников. Критерий результативности работы – владение учащимся нормами речевого этикета русского литературного языка. Для изучения языковой среды был использован метод наблюдения за речью школьников на уроках и во внеурочное время. Проведены диагностические срезы с использованием тестов и опросников, с учётом при этом возрастных особенностей учащихся.

За каждое правильно выполненное задание ученик получал один балл, что позволяло нам выявить уровень развития речевого этикета у учащихся 5 классов:

– 8–10 баллов – высокий;

– 5–7 баллов – средний;

– 0–4 балла – низкий.

В ходе этой работы мы получили следующие результаты: у 4 учеников (20%) обнаружен высокий уровень развития речевого этикета, у 12 учеников (75%) – средний и у 1 ученика (5%) – низкий. Итак, мы видим, что в данной группе школьников преобладает средний уровень развития речевого этикета. Полученные данные свидетельствуют о необходимости работы с данной группой школьников по развитию речевого этикета.

Уровень развития умений и навыков в области речевого этикета учащихся промежуточной группы следующий: у 3 учеников (15%)

обнаружен высокий уровень развития речевого этикета, у 12 учеников (60%) – средний и у 5 учеников (25%) – низкий. Эксперимент в промежуточной группе проводился только на основе словарной работы, поэтому результат оказался низким.

Учитывая полученные данные, была организована работа по развитию речевого этикета у школьников 5 классов. В этом обучении были выделены два этапа: подготовительный и основной. Цель подготовительного этапа заключалась в обогащении эмпирического речевого опыта школьников. Для реализации цели были поставлены следующие задачи:

1. Упражнять школьников в аудировании.

2. Обогащать речь детей словами, соответствующими речевому этикету.

3. Учить детей использовать в рассказывании слова, отвечающие речевому этикету согласно ситуации.

Школьникам были поставлены следующие задачи:

1. Составлять устные рассказы и письменные сочинения с использованием слов приветствия, прощания и т. д.

2. При возможности подбирать варианты для выражений приветствия, прощания и т. д.

3. Использовать необходимые слова и выражения согласно речевой ситуации.

Для решения этих задач детям давались различные виды упражнений, направленные на формирование речевого этикета:

– упражнения по речевому этикету, которые предполагают анализ готовых текстов, имеющих формулы вежливости, выбор, подбор, замену средств выражения вежливости, разыгрывание речевых ситуаций;

– упражнения по трансформации и моделированию текста. Например, по названию текста предположить, каким будет его содержание; попробовать восстановить пропущенные слова и словосочетания и другие;

– упражнения по речевому этикету при проведении словарной работы. Например, при работе со словом «телефон» выясняется его лексическое значение, разбираются все орфограммы, составляется рассказ о возможностях этого вида связи, о своеобразии разговора по телефону. У детей школьного возраста уже есть потребность в общении по телефону (необходимо узнать домашнее задание или уточнить расписание), но, с другой стороны, они не владеют ещё необходимыми умениями;

– упражнения, направленные на развитие монологической речи учащихся, основанные на использовании текстов, которые развивают речь, обогащающие их словарный запас, дающие возможность использовать слова и выражения, соответствующие русскому этикету;

– упражнения по речевому этикету на основе текста, дающие возможность вспомнить ранее изученный литературный материал, способствующий развитию умений оценивать, употреблять слова и выражения согласно речевой ситуации.

На каждом этапе при выполнении любого задания внимание школьников направлялось на вопросы развития речевого этикета. По окончании данной работы, которая продлилась с февраля по март 2017 года, был проведён контрольный срез, его результаты таковы: у 9 учеников (55%) обнаружен высокий уровень развития речевого этикета, у 8 человек (45%) – средний. Низкий уровень развития речевых навыков при изучении речевого этикета не обнаружен ни у одного ученика. Т. о., в данной группе школьников, после широкого применения специальных упражнений и заданий, направленных на углубление знаний по речевому этикету и культуре речи, преобладает высокий уровень развития речевого этикета – 55% (11 человек). Мы можем констатировать, что показатели значительно улучшились, даже дети, стабильно дающие средние результаты, смогли дать правильные ответы на большее количество вопросов, количество ошибок в области речевого этикета в устной речи уменьшилось или полностью исчезло, низкий уровень на этот раз не был диагностирован ни у одного учащегося.

Можно сделать вывод о том, что полученные данные свидетельствуют о несомненной эффективности работы по развитию речевого этикета с учащимися 5 классов. Работа над развитием речи учащихся, формирование коммуникативных качеств – одна из важнейших задач курса обучения.

Заметим также, что в речи учащихся пятых классов нередко встречаются нарушения в уместном употреблении слов, словосочетаний и предложений.

У учителя на уроках русского языка есть возможности формирования речевой уместности разных её видов:

1) личностно-психологическая уместность (обобщение по телефону, речь учителя);

2) ситуативная уместность (правильное применение форм приветствия и прощания, поздравления и приглашения и др.);

3) контекстуальная уместность (работа с фразеологическими оборотами).

Развивать уместность речи необходимо на каждом уроке русского языка, при этом учитывается такой немаловажный факт, как речь учителя, требования к ней. Работа над уместностью речи и речевым этикетом школьников должна вестись на всех уроках и во внеурочное время.

Формирование речевой уместности – сохранение русского языка как системы.

Язык – неисчерпаемый источник умственного развития ребёнка, сокровищница всех знаний. Слово воспитывает, обучает и развивает ребёнка. Под влиянием языка совершенствуются его чувства, восприятие, обогащаются знания об окружающем мире. Проведённая нами работа доказывает то, что речь детей будет уместной, их обращение с людьми будет эффективным и менее затруднённым, если на уроках и во внеурочное время учитель целенаправленно будет использовать комплекс упражнений, помогающих развитию речевого этикета.

Литература

1. Формановская И. И. Вы сказали: Здравствуйте! Речевой этикет в нашем общении. – М.: Знание, 1987. – 126 с.

Введенская Л. А., Павлова Л. Г., Катаева Е. Ю. Русский язык и культура речи: учеб. пособие для вузов. 5-е изд. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2013. – 544 с.

С. В. Богдашкина,
кандидат филологических наук,
Т. В. Терентьева,
Марийский государственный педагогический университет имени М. Е. Евсевьева, г. Йошкар-Ола

Приёмы, используемые при изучении мордовского литературного произведения в школе на факультативных кружках (внеклассных занятиях, кружках по изучению мокшанского языка)

Аннотация. В данной статье рассматривается использование приёмов при изучении мордовского литературного произведения в школе на факультативных кружках, в том числе внеклассных занятиях, кружках по изучению мокшанского языка.

Ключевые слова: мокшанский язык, приёмы, факультативные кружки, внеклассные занятия.

Прежде чем приступить к рассмотрению приёмов, используемых при изучении мордовского литературного произведения в школе на факультативных кружках, нужно отметить роль внеклассных занятий в изучении мокшанского языка.

Внеурочное занятие по изучению данного направления имеет огромное значение воспитательного, развивающего и общеобразовательного характера. Кроме возможности расширять и углублять знания и умения в области изучаемого языка, данный вид занятий помогает также:

– развитию художественного потенциала обучающихся;

– формированию и становлению их активности в творческой области, культурологического объёма знаний и интересов;

– и, следовательно, повышает мотивы обучающихся к овладению и изучению языка и культуры мордовского народа [1, с. 133].

Во время организации и проведения факультативного занятия педагог обязан учитывать возраст и психологическое состояние учащихся, наблюдать за их интересами.

Внеклассное занятие по мокшанскому языку решает следующие задачи:

– совершенствование взглядов и принципов учащихся на окружающий их мир;

– формирование их способностей в области творчества, художественных предпочтений и самобытности;

– развитие уважения и любви к мордовскому народу;

– совершенствование навыков, умений и знаний, которые были усвоены на уроках по литературе, культуре изучаемого языка.

Так как цели и задачи литературного и общекультурного типа в развитии учащихся являются безусловными и, можно даже сказать, главными в изучении и овладении мокшанским языком, большое значение в их урегулировании играет внеклассная работа по данному предмету. Она предоставляет массу возможностей сделать более обширным диапазон взаимодействия учащихся с мокшанским языком, а именно с её литературой и с прекрасным миром искусства в целом, создаёт требования для преимущественно углублённого познания литературного произведения на мокшанском языке и понимания его культурологического смысла текста [1, с. 134].

Факультативный кружок представляется как один из видов занятий по развитию творческих и эстетических впечатлений обучающихся. В таких кружках обучающиеся имеют большую возможность проявить себя в области литературного творчества, увидеть свои творческие возможности, способности в художественной деятельности на мокшанском языке.

Однако, какие бы приёмы и формы работы ни применялись, самым главным остаётся формирование у учащихся особого отношения и уважения к произведениям на мокшанском языке. Это одна из важнейших проблем факультативной работы, связанной с изучением мордовской литературы, так как на сегодняшний день Интернет и телевидение почти вытеснили чтение. Хотя именно изучение мордовской литературы, её происхождения и роли на разных этапах развития общества на данный момент должно стать одним из главных течений внеклассной работы с обучающимися в данной области, оказать непосредственное влияние на их литературное и культурное воспитание. Для знакомства с произведениями различных жанров на мокшанском языке во внеклассной работе учащимся предоставляются более широкие возможности. И одной из таких возможностей общекультурного развития учащихся на факультативных занятиях является применение разных видов искусств:

1) обучающимся важно показать связь мокшанского языка с языком литературы;

2) какое место занимают знания в области искусства в литературном и культурном развитии и воспитании человека;

3) дать обучающимся представление о том, как связан тот или иной поэт, писатель с прекрасным миром искусства;

4) показать его отношение к живописи, музыке, театру, кино, ведь на уроке для этого всегда недостаточно времени.

Большие методические возможности открываются в процессе сопоставительного анализа произведений различных видов искусств, например: сравнить образы изобразительного, музыкального, словесного характера; показать найденные представителями различных видов искусств решения внешне похожих нравственных, общественно-политических и эстетических проблем [2, с. 20].

Одним из важнейших моментов факультативных занятий по изучению литературного произведения на мокшанском языке является литературное и творческое развитие и формирование личности учащегося. В связи с этим разрабатываются приёмы изучения мордовской литературы на факультативных кружках (внеклассных занятиях). Приём изучения литературного произведения – это определённая операция, которую совершает читатель в процессе освоения идеи, сюжета и мотивов прочитанного текста. В ходе занятий по мордовской литературе учащиеся на занятиях применяют следующие приёмы:

1) читают, переводят и анализируют отрывки из самых значительных произведений определённой эпохи;

2) готовят сообщения и презентации о биографии и творчестве ведущих авторов;

3) работают с лексикой;

4) делают художественные переводы мордовских стихов с целью сохранить и передать смысл стихотворения [2, с. 22].

Основой изучения любого мордовского литературного произведения, как уже выше было сказано, являются чтение, перевод и анализ. От того, как организованы чтение, перевод и анализ литературного текста, зависит успех всей работы над ним.

Художественная литература обладает не только познавательным и нравственным потенциалом, но и в первую очередь способностью эстетического воздействия на учащихся. Ощутить на себе возвышенное влияние художественного слова ученик может лишь в том случае, если он вчитывается в произведение, знает его перевод и может проанализировать.

Необходимо отметить, что перед тем, как начать изучение какого-либо нового художественного текста, нужно рассмотреть и изучить творчество автора, чьё произведение рассматривается на занятиях.

В свою очередь для умения хорошо и быстро переводить требуется работа с лексикой. Перед изучением нового материала (нового литературного текста) нужно познакомиться с лексикой, а именно новыми словами, которые встречаются в данном произведении. Желательно также

их заучивание, с целью расширения словарного запаса мокшанского языка у учащихся [2, с. 23].

После изучения произведения необходимо проанализировать его. Приём «анализ» раскрывает более существенный, конкретизирующий способ осмысления, освоения художественного текста с понятийной и эмоциональной стороны.

Главная функция литературоведческих приёмов анализа – это освоение текста, его композиции, стиля писателя, приближение читателя к авторской мысли и точке зрения.

Заинтересованность обучающихся связана с выбором конкретных и занимательных методов и приёмов освоения предмета, которые в свою очередь оказывают помощь результативному приобретению установленных целей, а также с содержанием материалов учебного процесса, которое может быть необычным, увлекательным, незнакомым, большей частью связанным с изучением стран и жизни известных людей.

Особенность формирования и развития самодеятельности и инициативы предполагает культивирование и формирование у обучающихся самодеятельности и инициативы на занятиях. Именно на факультативных кружках педагог может дать учащимся возможность самостоятельно использовать свои знания и умения.

Самодеятельность и инициатива – это основа творчества, именно творческое удовлетворение в деятельности всегда оказывает содействие желанию работать, с каждым разом лучше и совершеннее знать язык. Инициатива и самодеятельность могут стать значительной жизненной позицией каждого учащегося.

Литература

1. Богдашкина С. В., Терентьева Т. В. Технология коммуникативного обучения неродному языку // Русский язык в диалоге культур: материалы Всероссийской науч.-практ. конф. (Саранск, 6 июня 2017 г.). – Саранск: Морд. гос. пед. ин-т, 2017. – С. 132–136.

2. Богдашкина С. В., Терентьева Т. В. Роль информационных технологий в процессе изучения родного (мокшанского) языка // Гуманитарные науки и стратегии образования: пути интеграции: сборник научных трудов по материалам V Международной научно-практической конференции – Надькинских чтений «Гуманитарные науки и стратегии образования: пути интеграции», 8 ноября 2017 г. – Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 2018. – С. 19–24. – Электрон. опт. диск (CD-R).

А. А. Вандышева,
Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

Тематические группы диалектной лексики в произведении И. С. Тургенева «Бежин луг»

Аннотация. В статье представлена тематическая классификация диалектной лексики, используемой в рассказе И. С. Тургенева «Бежин луг». Интерпретационный анализ диалектизмов приводит автора к выводу о роли классифицируемой лексики в произведении русской классической литературы.

Ключевые слова: лексика, диалектизмы, тематическая группа, тематическая классификация, художественное произведение.

Существует множество классификаций диалектной лексики. Однако диалектологи сходятся во мнении о том, что в основе изучения словарного состава языка в целом и диалектов должна лежать тематическая классификация слов. И начальным этапом изучения говора в системном плане можно считать деление его лексем на серию тематических групп. А далее следует изучение характера семантических отношений между членами тематических групп, что является одной из актуальных проблем современной диалектной лексикологии [1, с. 20–25]. Думается, что изучение диалектной лексики художественного произведения также целесообразно начинать с тематической классификации.

Тематическое членение лексики, по мнению учёных, лежит как бы на поверхности языка, тематические группы отражают своим составом классификацию «мира вещей», то есть соотносятся, по мнению Н. А. Лукьяновой, с определённой концептуальной областью в общей понятийной картине мира [2, с. 34].

Изучив диалектную лексику произведения И. С. Тургенева, мы выделили следующие тематические группы:

Наименование человека по роду деятельности (всего слов – 3):

Бочар – ремесленник, изготовляющий бочки, бондарь [3]: – А человек-то это шёл наш *бочар*, Вавила: *жбан* себе новый купил да на голову пустой *жбан* и надел [4, с. 26];

Лисовщик – работник, который гладит, скоблит бумагу [5, с. 421]: – Как же, ходим. Мы с братом, с Авдюшкой, *в лисовщиках* состоим [4, с. 20];

Гуртовщи́к – хозяин гурта (стадо скота или птицы в отгон, на продажу, на угон), пастух, работник при нём [6, с. 672]: Я ошибся, приняв людей, сидевших вокруг тех огней, за гуртовщиков [4, с. 18].

Диалектизмы, обозначающие психическое состояние человека (всего слов – 1):

Рехнулась – сойти с ума [3]: – А правда ли, – спросил Костя, – что Акулинка-дурочка с тех пор и *рехнулась,* как в воде побывала? [4, с. 28].

Наименование человека по отношению к другому человеку (всего слов – 1):

Полюбовник – любовник [3]: Акулина оттого в реку и кинулась, что её *полюбовник* обманул [4, с. 28].

Названия одежды, части одежды, обуви (всего слов – 7):

Лапоть – плетёная обувь из лыка или верёвок, охватывающая со всех сторон ступню ноги [5, с. 25]: На нём были новые *лапти* и *онучи*; толстая верёвка, три раза перевитая вокруг стана, тщательно стягивала его опрятную чёрную *свитку* [4, с. 19];

Армяк – сшитый из армячины крестьянский кафтан, халатом, без боров [6, с. 38]: Небольшой новый армячок, надетый внакидку, чуть держался на его узеньких плечиках [4, с. 19];

Замашная – спрядённый или сотканный из замашки, т.е. посконный [6, с. 994]: Одеждой своей он щеголять не мог: вся она состояла из простой *замашной* рубахи да из заплатанных *портов* [4, с. 19];

Свитка – верхняя, широкая долгая одежда вообще [7, с. 251]: На нём были новые *лапти* и *онучи*; толстая верёвка, три раза перевитая вокруг стана, тщательно стягивала его опрятную чёрную *свитку* [4, с. 19];

Рогожа – ткань, плетёнка, полость из рогозы́, куги или из мочал [7, с. 166]: Ваня выскочил из-под своей *рогожи*. Павлуша с криком бросился вслед за собаками [4, с. 23]; Ваня опять забился *под рогожку* [4, с. 24];

Ка́фтан – верхнее, долгополое мужское платье разного покроя [5, с. 160]: Ходит, говорят, в *кафтане* долгополом и всё это так охает, чего-то на земле ищет [4, с. 24];

Порты́ – платье, одежда, сшитое по́ртно [8, с. 534]: Одеждой своей он щеголять не мог: вся она состояла из простой *замашной* рубахи да из заплатанных *портов* [4, с. 19].

Орудия труда (всего слов – 1):

Чан – сетка, которой бумагу черпают [прим. И. С. Тургенева]: Всполохнулись мы, смотрим – ничего... Вдруг, глядь, у одного *чана* форма зашевелилась, поднялась, окунулась, походила, походила этак по воздуху, словно кто ею полоскал, да и опять на место [4, с. 21]; Потом у другого *чана*

крюк снялся с гвоздя да опять на гвоздь; потом будто кто-то к двери пошёл да вдруг как закашляет, как заперхает, словно овца какая, да зычно так... [4, с. 21].

Постройки, их части (всего слов – 3):

Рольня, черпальня – строение, где в чанах вычерпывают бумагу, которое находится у самой плотины, под колесом [прим. И. С. Тургенева]: – А он у вас где водится? – спросил Павлуша. – В старой *рольне* [4, с. 20];

Полати – помост в крестьянской избе, от печи до противной стены (над дверьми и к койнику); это род полуэтажа, антресолей, полезных ради тесноты в избе и для тепла; общая спальня [8, с. 14]: – Твой батька сам это рассказывал? – продолжал Федя. Сам я лежал *на полатях*, все слышал [4, с. 22];

Паперть – притвор перед церковью, крыльцо, площадка перед входом [8, с. 24]: Стоит только ночью сесть *на паперть* на церковную да все на дорогу глядеть [4, с. 24].

Общественные учреждения (всего слов – 1):

Пошта – почта. Ермил у нас *завсегда на пошту* ездит; собак-то он всех своих поморил: не живут они у него отчего-то, так-таки никогда и не жили, а псарь он хороший, всем взял [4, с. 23].

Кухонная утварь (всего слов – 2):

Ухват – длинная палка с металлической рогаткой на конце, которой захватывают и ставят в русскую печь горшки, чугуны [3]: А на дворовой избе баба-стряпуха, так та, как только затемнело, слышь, взяла да *ухватом* все горшки перебила в печи: «Кому теперь есть, говорит, наступило *светопрестановление»* [4, с. 25];

Жбан – деревянный сосуд, кувшин с крышкой для напитков или воды. (Д. Н. Ушаков): А человек-то это шёл наш *бочар*, Вавила: *жбан* себе новый купил да на голову пустой *жбан* и надел [4, с. 26].

Орудие защиты/нападения (всего слов – 1):

Дубьё – палки, дубинки, употребляемые в драке [3]: Захотят его, например, взять хрестьяне; выйдут на него *с дубьём*, оцепят его, но а он им глаза отведёт – так отведёт им глаза, что они же сами друг друга побьют.

Растения и животные (всего слов – 4):

Разрыв-трава – растение, с помощью которого отыскиваются клады, излечиваются болезни и т. п. (в русских народных сказках) [4, с. 150]: – *Разрыв-травы*, говорит ищу. Да та глухо говорит, глухо: – разрыв-травы;

Зверок – зверёк. Какой-то *зверок* слабо и жалобно пискнул между камней [4, с. 17];

Клячонка – плохая, изнурённая лошадь [5, с. 202]: Сидя без шапок и в старых полушубках на самых бойких *клячонках*, мчатся они с весёлым гиканьем и криком, болтая руками и ногами, высоко подпрыгивая, звонко хохочут [4, с. 18];

Казю́ли – по-орловскому: змеи: Кругом все такие буераки, овраги, а в оврагах *казюли* водятся [4, с. 22] [прим. И. С. Тургенева].

Местность, ландшафт местности (всего слов – 5):

Площадя – «Площадями» называются в Орловской губернии большие сплошные массы кустов [прим. И. С. Тургенева]: Быстрыми шагами прошёл я длинную «площадь» кустов [4, с. 16];

Бучило – глубокая яма с весенней водой, оставшейся после половодья, которая не пересыхает даже летом [прим. И. С. Тургенева]: – В этом *бучиле в запрошлом* лете Акима-лесника утопили воры, – заметил Павлуша, – так, может быть, его душа жалобится [4, с. 27]; Я и не знал, что Акима в том *бучиле* утопили: я бы ещё не так напужался [4, с. 27];

Околоток – окружающая местность, окрестность [прим. И. С. Тургенева]: Этот луг славится *в* наших *околотках* под названием Бежина луга... [4, с. 17];

Буераки – местность, изрытая природою, овражестая [6, с. 238]: Кругом все такие *буераки*, овраги, а в оврагах все *казюли* водятся [4, с. 22];

Сугибель – крутой поворот в овраге: Шёл я из Каменной Гряды в Шашкино; а шёл сперва всё наши орешником, а потом лужком пошёл – знаешь, там, где он *сугибелью* выходит, – там ведь есть бучило... [4, с. 26] [прим. И. С. Тургенева].

Мифологические существа (всего слов – 2):

Лесное зелье – русалка. Вот поглядел, поглядел на неё Гаврила, да и стал её спрашивать: «Чего ты, *лесное зелье,* плачешь?» [4, с. 22];

Погань – скверные, негодные к употреблению, отвратительные вещи или существа, гадость, мерзость [3]: И зачем эта *по́гань* в свете развелась? [4, с. 27].

Фразеологизмы (всего слов – 2):

Поминай как звали. В острог его посадят, например, – он попросит водицы испить в ковшике: ему принесут ковшик, а он нырнёт туда, да и *поминай как звали* [4, с. 25];

Кто куды. Все как крикнут: «Ой, Тришка идёт! Ой, Тришка идёт!» – да *кто куды*! [4, с. 26].

Обозначения состояния, признака действия, признака предмета (всего слов – 2):

Наудалую – наудачу [3]: До сих пор я всё ещё не терял надежды сыскать дорогу домой; но тут я окончательно удостоверился в том, что заблудился

совершенно, и, уже нисколько не стараясь узнавать окрестные места, почти совсем потонувшие во мгле, пошёл себе прямо, по звёздам – *наудалую*... [4, с. 17];

Зычно – громко, резко, гулко [3]: Потом у другого чана крюк снялся с гвоздя да опять на гвоздь; потом будто кто-то к двери пошёл да вдруг как закашляет, как заперхает, словно овца какая, да *зычно* так... [4, с. 21].

Обозначение действий (всего слов – 6):

Напужаться – напугаться [3]: Мы все так ворохом и свалились, друг под дружку полезли... Уж как же мы *напужались о ту пору*! [3];

Заперхает – запершить безличн. начать першить [3]: Потом у другого чана крюк снялся с гвоздя да опять на гвоздь; потом будто кто-то к двери пошёл да вдруг как закашляет, как *заперхает,* словно овца какая, да зычно так... [4, с. 21];

Зачнётся – 1. Несов. к зачаться. 2. Страд. зачинать [3]: Говорила старики, что вот, мол, как только предвиденье небесное *зачнётся*, так Тришка и придёт [4, с. 6];

Кликать – 1. Громко кричать. 2. Кого-то громко звать [3]: Другие бабы ничего, идут себе мимо с корытами, переваливаются, а Феклиста поставит корыто наземь и станет его *кликать*: «Вернись, мол, вернись, мой светик! Ох, вернись, соколик!» [4, с. 28];

Баять – говорить, толковать [3]: И Гаврила *баил,* что голосок, мол, у неё такой тоненький, жалобный, как у жабы [4, с. 22];

Покалякали – сов. с кем-чем (простореч. фам.), сов. к калякать [3]: Сперва они *покалякали* о том о сём, о завтрашних работах, о лошадях; но вдруг Федя обратился к Ильюше и, как бы возобновляя прерванный разговор, спросил его: – Ну, и что ж ты, так и видел его? [4, с. 20].

Указание на признак предмета по принадлежности к человеку (всего слов – 1):

Ихнее – их. Это *ихнее* дело, этих русалок-то [4, с. 22].

Выражение оттенка значения (всего слов – 2):

Дескать – вводное слово (простореч.). Употр. для указания на передачу чужой речи [3]: Станут потом говорить: упал, *дескать*, малый в воду... [4, с. 28];

Пущай – то же, что пускай и пусть [3]: – Ну, ничего, *пущай*!

Обозначение времени (всего слов – 3):

Намеднись – недавно. А слыхали вы, ребятки, – начал Ильюша, – что *намеднись* у нас на Варнавицах приключилось? [4, с. 21];

В запрошлом – в прошлом. В этом бучиле *в запрошлом* лете Акималесника утопили воры, – заметил Павлуша, – так, может быть, его душа жалобится [4, с. 27];

Завсегда – всегда. Ермил у нас *завсегда на пошту* ездит; собак-то он всех своих поморил: не живут они у него отчего-то, так-таки никогда и не жили, а псарь он хороший, всем взял [4, с. 23].

Отвлечённые понятия (всего слов – 2):

Светопрестановление – конец света. А на дворовой избе баба-стряпуха, так та, как только затемнело, слышь, взяла да *ухватом* все горшки перебила в печи: «Кому теперь есть, говорит, наступило *светопрестановление*» [4, с. 25];

Предвиденье-то (небесное) – затмение. А скажи, пожалуй, Павлуша, – начал Федя, – что, у вас тоже в Шаламове было видать предвиденье-то небесное? [4, с. 25].

Цвет, оттенок (всего слов – 1):

Рябое – с пятнами другого цвета на лице. У второго мальчика, Павлуши, волосы были всклокочены, чёрные, глаза серые, скулы широкие, лицо бледное, *рябое*, рот большой, но правильный, вся голова огромная, как говорится, с пивной котёл, тело приземистое, неуклюжее.

Таким образом, рассмотрев диалектную лексику в произведении И. С. Тургенева «Бежин луг», мы пришли к следующим выводам. Народная лексика представлена в рассказе довольно разнообразно. Построение тематической классификации позволило выделить группы диалектизмов, относящихся к человеку, его быту, трудовой деятельности; встречаются в произведении обозначения растительного и животного мира и многого другого, что окружает человека в жизни.

Диалектная лексика, используемая в речи автора, передаёт особенности крестьянского быта, специфику природного мира. Диалектизмы в речи крестьян дают речевую характеристику персонажей. В целом использование диалектной лексики способствует реалистичности описания.

Литература

1. Мельниченко Г. Г. Заметки о словаре говора как системе // Учёные записки Ярославского пединститута. – Ярославль: [б. и.], 1965. Вып. 3. – С. 20–25.
2. Лукьянова Н. А. Некоторые вопросы диалектной лексикологии. – Новосибирск, 1979. – 76 с.
3. Ушаков Д. Н. Большой толковый словарь современного русского языка. – URL: http://ushakovdictionary.ru/ (дата обращения 15.04.2018).
4. Тургенев И. С. «Записки охотника»; Романы; Повести и рассказы; Стихотворения в прозе; Статьи. – М.: Слово, 1999. – 597 с.

5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. – М.: Рус. яз. Медиа, 2003. – Т. II. – 780 с.
6. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. – М.: Рус. яз. Медиа, 2003. – Т. I. – 700 с.
7. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. – М.: Рус. яз. Медиа, 2003. – Т. IV. – 556 с.
8. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. – М.: Рус. яз. Медиа, 2003. – Т. III. – 556 с.

В. Волгонен,
Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

Портрет диалектной языковой личности

Аннотация. В работе анализируется специфика речи носителя говора с. Цингалы Ханты-Мансийского района ХМАО – Югры. Языковой материал получен автором в полевых условиях. Рассматриваются фонетические, морфологические и лексические особенности речи современной диалектной личности.

Ключевые слова: языковой портрет; языковая личность, диалектоноситель, информант, диалектизмы.

Создание языковых портретов – актуальное направление в современной лингвистике. Огромный вклад в изучение языковой личности внёс лингвист и литературовед В. В. Виноградов в своих работах по поэтике русской литературы и теории художественной речи. Именно он первым использовал термин «языковая личность» при разработке этой проблемы в отношении образа автора и персонажа. Описывая языковую личность персонажа художественного произведения, В. В. Виноградов анализировал виды словесности (типы текстов), которыми оперирует языковая личность.

Языковые портреты отражают особенности конкретной языковой личности. По тому, как говорит человек, можно получить разнообразную информацию: о его месте жительства, уровне образования и культуры; характере, интересах и многом другом.

Создание языковых портретов диалектоносителей позволяет зафиксировать уходящие образцы диалектной речи. В наши дни происходит масштабная стандартизация поведения и речи человека, и от диалектной речи, которая является культурным и историческим наследием народа, уже через несколько десятилетий, возможно, ничего не останется. Это нанесёт непоправимый ущерб национальному достоянию. Как отмечает Валентина Даниловна Черняк, «речевые портреты конкретных носителей языка – это универсальные свидетельства уходящего века» [1, с. 502]. В работе предпринимается попытка создания языкового портрета М. Ф. Волгонен. Речевые особенности информанта описываются на фонетическом, лексическом и морфологическом уровнях.

Мария Фёдоровна Волгонен, жительница п. Цингалы, родилась в 1941 году в деревне Саргачи Ханты-Мансийского района в крестьянской семье. Русская, образование 9 классов. Работала в маслоцехе.

Цингалы – многонациональный посёлок. В нём живут потомки русских старожилов, переселенцы из разных территорий России. Издавна селились здесь и коренные жители Югры – ханты. Демографическое положение села определило особенности местного говора, сочетающего в себе черты разных наречий русского языка, а также лексику, заимствованную из хантыйского языка.

В беседе с информантом было выделено несколько основных факторов, оказавших влияние на становление речи диалектоносителя:

1. историческая эпоха,
2. условия села,
3. местный говор,
4. фольклорные традиции,
5. семейные обычаи,
6. окружение.

При лингвистическом комментировании мы опирались на методику, разработанную известным отечественным лингвистом Л. Л. Касаткиным [2]. Выявлены следующие особенности диалектной речи М. Ф. Волгонен.

На фонетическом уровне:

1) определяется полное оканье: *молодец, правильно, коки-то, попробует, хожу, далёко, немного, огороде, пора, токо;*

2) слово «что» произносится обычно как *чо*;

3) «г» взрывной (как в литературном языке): *магазин, гулять, немного, огород, огурцы, фсёго, говорила, грятки, на бирегу, дорога*;

4) губно-зубное произношение «в» и чередование его с «ф»: *вода, домоф, городоф, фсё*.

На морфологическом уровне:

1) наличие в безударной позиции у глаголов II спряжения 3-го лица множественного числа окончаний глаголов I спряжения: *ход'ут, принос'ут, рыбачут, хочут, дышут*;

2) отсутствие чередований в основе личных глагольных форм: *пекёт, текёт*;

3) стяжение гласных в окончаниях глаголов и прилагательных: *бегам, думам, сожам, делам, болем, меням, играм; дело нужно, окно холодно, дома новы, крыша красна, озеро глубоко*.

4) личные местоимения склоняются как *евоный*, *ёный*, *ихний.*

Ярче всего диалектные особенности проявляются на лексическом уровне.

Зафиксированы:

1) **собственно-лексические диалектизмы**, местные названия предметов и явлений, имеющие в литературном языке синонимы: *жердь*

(тонкий длинный ствол дерева, очищенный от сучьев и ветвей), *наличники* (резная накладная планка на оконном проеме), *пакостить* (приносить вред), *подсобить* (помочь), *попроведать* (навестить), *сенки* (сени), *шибко* (сильно, очень), *шугать* (пугать), *айда* (побуждение идти), *гора* (холм), *грива* (песчаный участок), *вьюшка* (заслонка в печной трубе), *базланить* (ругаться), *расшипериться* (расположиться), *гомонок* (кошелёк), *дикошарый* (дикий), *дырчик* (транспортное средство с тремя колёсами, трицикл), *зады* (задний двор), *мерёжа* (тонкая ткань), *няша* (грязь), *палисадник* (сад), *пимы* (валенки), *чушка* (свинья);

2) **этнографические диалектизмы** – названия предметов, явлений, не имеющие аналогов в литературном языке: *гасники* (особый вид штанов), *запор* (место на реке, где вбивают поперёк реки ряд кольев, около кольев застаивается спускающаяся вниз рыба и вылавливается сетями), *перемётка* (перемётная сеть), *чебак* (сибирская плотва), *чугас* (1. холм; 2. кладбище (на холме)), *чуни* (лёгкая зимняя обувь с длинными голенищами);

3) **фонетические диалектизмы:** *дак* (так), *ишо, ишшо* (ещё), *када* (когда), *куды* (куда), *нынче* (ныне), *подымешь* (поднимешь), *сёдня* (сегодня), *сенки* (сени), *сюды* (сюда), *теперечя* (теперь), *тожа* (тоже), *токо* (только), *хто* (кто), *чичас* (сейчас), *шешнадцать* (шестнадцать).

Проведённое исследование показало, что речь информанта содержит и общерусские типичные, и индивидуальные черты. В числе последних особо отметим активное употребление экспрессивных языковых единиц. Поскольку Мария Фёдоровна всю жизнь прожила на территории исконного расселения ханты, в её речи отмечаются заимствования из хантыйского языка: *чугас, патанка* др.

В целом речевому поведению диалектоносителя свойственны эмоциональность, открытость, искренность, желание рассказать как можно понятнее, но без лишних слов. Мария Фёдоровна с удовольствием отвечает на вопросы, вспоминает прошлое и говорит о повседневных делах. В ее повествованиях осуждаются пьянство, аморальное поведение, тунеядство: *«Давеча мужыка кокова-то на гриве нашли. Бухушшый весь, как чушка. Как очухался, говорит, што гомонок пропал. Так жрать надо меньшэ»*.

В дальнейшем мы планируем продолжить начатое исследование.

Литература

1. Черняк В. Д. Речевой портрет носителя просторечия // Современный русский язык: Социальная и функциональная дифференциация. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – С. 497–513.

2. Касаткин Л. Л. Современная русская диалектная и литературная фонетика как источник для истории русского языка. – М.: Языки славянской культуры, 1999. – 529 с.

Н. А. Герляк,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Лексико-семантическая группа «наименования инструментов и орудий труда» в хантыйском языке (на материале казымского диалекта)

Аннотация. Статья посвящена внутренней дифференциации лексико-семантической группы «наименования инструментов и орудий труда» в хантыйском языке. Выявлена общая интегральная сема, по которой слова объединяются в названную группу: обозначение приспособления, дополнительно к руке, для выполнения действий, направленных на изменение предмета (группы предметов). Разграничение отдельных подгрупп связано с наличием дифференциальных сем: они уточняют характер действия и, следовательно, свойство того или иного инструмента. Он должен быть приспособлен для выполнения конкретного действия: резки, заточки, вбивания, вколачивания, сверления, подпиливания, сглаживания, копки, сгребания, подрезания, связывания, соединения, шитья и т. д.

Ключевые слова: лексико-семантическая группа, инструменты, орудия труда, хантыйский язык, казымский диалект.

Инструменты, орудия, или «средства труда», представляют собой неотъемлемую часть трудовой жизни человека в любом обществе. Вместе с трудом и его предметом они являются составляющими самого процесса труда, определяемого в энциклопедических и толковых словарях как «целесообразная деятельность человека, направленная на создание с помощью орудий труда материальных и духовных ценностей» [1, с. 814].

В финно-угорском языкознании вопрос о семантических полях «инструменты» и «орудия труда» в той или иной степени освещался в работах таких исследователей, как И. П. Асанова [2], М. В. Мосин [3], А. Н. Келина [4], С. А. Мызников [5], И. С. Насипов [6], Н. В. Тимофеева [7] и др.

О теоретических основаниях анализа тематической лексики хантыйского языка писали лингвисты-хантологи: А. Д. Каксин [8], С. В. Онина [9], Н. В. Новьюхова [10], В. Н. Соловар [11] и др.

Как справедливо отмечал Ф. П. Сороколетов, «исследовать лексику диалектов как систему – это значит исследовать состав и отношения

элементов внутри тематических и лексико-семантических групп (ЛСГ), изучать вопросы варьирования, исследовать семантические и экспрессивно-стилистические связи, отношения и оппозиции, проявляющиеся в отношениях синонимии, антонимии, омонимии, в отношениях общего и частного, в различной сфере употребительности; это значит исследовать связи и отношения активного и пассивного запасов лексики, слов диалектных и общенародных, терминологической (специальной) и нетерминологической (неспециальной) лексики» [12, с. 27].

Другой выдающийся лингвист, Д. Н. Шмелев, считал, что «группы слов, выделенные на основании предметно-логической общности, во многих случаях характеризуются и некоторыми общими для них собственно языковыми признаками» [13, с. 104].

На данном этапе проанализирован преимущественно материал, выявленный в словарях хантыйского языка, а также в диалектологическом и этимологическом словаре В. Штейница, включающий наименования инструментов и орудий труда в казымском диалекте хантыйского языка [14], [15], [16], [17].

Так, лексемы, называющие инструменты и орудия труда, в хантыйском языке подразделяются на следующие лексико-семантические группы (ЛСГ): «наименования режущих и точильных инструментов», «наименования инструментов для нанесения ударов, вбивания, вколачивания, сверления», «наименования инструментов для подпиливания, выравнивания, сглаживания деревянных поверхностей», «наименования инструментов для захвата, сжатия», «наименования орудий труда для копания, сгребания, подрезания чего-либо», «наименования орудий труда для выполнения домашней работы», «наименования инструментов различного назначения», «инструменты для снятия мездры и выделки меховых изделий, а также шитья», «наименования отдельных частей инструментов».

ЛСГ «наименования режущих и точильных инструментов»: *alti keši* ‘меч’; *waś keši* ‘нож с узким лезвием’; *keši* ‘нож’; *keši-lajəm* ‘нож-топор’, например: *keši-lajəm lŏχətləm* ‘нож-топор наточу’; *lǫnt pɛŋk* ‘напильник’; *leśtan* ‘точильный брусок, точило’; *śŏχri keši* ‘узкий нож’; *lŏtpəŋ năləp keši* ‘нож с рукояткой из олова’; *sŭt* ‘точильный брусок’; *pŭŋəl keši* ‘меч, ножны’; *lŏχəstŏt* ‘точило’, *leśtan (kew)* ‘точильный брусок’; *sotəp* ‘ножны’.

ЛСГ «наименования инструментов для нанесения ударов, вбивания, вколачивания, сверления»: *săŋkəp, sɛŋkəp* ‘колотушка, молоток’; *jɛŋk pǫχlĭjəlti pŏrlijɛm* ‘ломик для долбления льда’; *putali* ‘кувалда’; *pŏrl’i* ‘пешня, лом’ (от слова ‘бур’); *pŏr* ‘сверло, дрель, сверлить’; *pawtəp*

‘колотушка’; *jɔš λajəm* ‘ручной топор’; *λajəm* ‘топор’; *kartλŭŋk* ‘гвоздь (букв.: железо, деревянный гвоздь, крюк)’.

ЛСГ «наименования инструментов для подпиливания, выравнивания, сглаживания деревянных поверхностей»: *wŏλtəp* ‘рубанок’, например: *mŭŋ ewet pa wǫn wŏλtəpətən katləptəλĭjəw pa śitĭ śi pawərt wŏλλəw* ‘нам же девушкам большие рубанки вручат и так мы бревна обтесываем’; *pilа*‘пила’; *jŭχ ewətti karti* ‘пила (букв.: дерево + пилить + железо)’.

ЛСГ «наименования инструментов для захвата, сжатия»: *pawəλt jɔš* ‘плоскогубцы, щипцы’; *tăŋarĭ* ‘степлер’.

ЛСГ «наименования орудий труда для копания, сгребания, подрезания чего-либо»: *karti săr* ‘железная лопата’ (букв.: *karti* ‘железный’ + *săr* ‘лопата’), например: *karti săr tŭwa* ‘принеси железную лопату’; *săr* ‘лопата’; *tŏrən kŭnši jŭχ* ‘грабли’ (букв.: *tŏrən* ‘трава’ + *kŭnšti* ‘царапать, сгребать, расчёсывать’ + *jŭχ* ‘дерево’); *kŭnšpəŋ jŭχ* ‘грабли’ (букв.: *kŭnšti* ‘царапать, сгребать, расчёсывать’ + *jŭχ* ‘дерево’); *uraχ* ‘серп’; *tŏrən sewərti karti* ‘коса’ (букв.: *tŏrən* ‘трава’ + *sewərti* ‘косить’ + *karti* ‘железо’).

ЛСГ «наименования орудий труда для выполнения домашней работы»: *jɔwəλsǫp* ‘веник’.

ЛСГ «наименования инструментов различного назначения»: *kawər* ‘мохокопалка (деревянный крюк из корня)’; *kŭšəm jŭχ* ‘лучинка, палочка для разжигания костра’; *lĭmaš* ‘орудие кедрового промысла’; *narɛp* ‘палочка для очистки меховой обуви от снега’; *keλ* ‘верёвка’; *waś keλ* ‘тонкая верёвка’; *karti keλ* ‘проволока, цепь’; *karti pŏn* ‘провод’; *ńemәś karti* ‘гибкая тонкая проволока’; *karti šǫp* ‘железяка (букв.: часть, кусок, половина, железа)’; *kŭsi* ‘обруч, дуга’, например: *kŭtλŏpəλ wɛrλen χǫλ jŭχ kŭsĭjən* ‘в середину сделаешь дугу из ели’.

Также в имеющихся словарях по хантыйскому языку мы находим немало слов, относящихся к наименованиям, обозначающим инструменты для снятия мездры и выделки меховых изделий, а также шитья: *wańśəsti sɔχăλ* ‘доска для раскраивания шкур’; *wańśəsti keši* ‘нож для раскраивания шкуры’; *wŏλ* ‘скребок (скобель) для обработки шкуры’; *kaŋras-keši* ‘скобель’; *kăt jenləp keši* ‘ножницы’; *kŭr karti* ‘орудие для обработки шкуры’; *siw keλ tăn*ə*λti jŭχ* ‘инструмент для выделки кожаных лоскутов на охотничьи пояса’ (букв.: *siw keλ* ‘упряжь’ + *tăn*ə*λti* ‘мять шкуру животного, чтобы можно было шить’ + *jŭχ* ‘дерево’); *lɔni λŏw* ‘кость с сухожильными нитками’; *nŏλstŏt, nŏλəsti jŭχ* ‘инструмент для снятия мездры со шкуры’; *pala* ‘доска для распяливания и сушения шкур’; *jŏtləp* ‘скребок для меха’; *jɔntəsλŭj* ‘напёрсток’ (*jɔntəs-* ‘шиться’ + *λŭj* ‘палец’); *jintəp* ‘игла’; *waś jintəp* ‘тонкая игла’; *jintəp pŭw* ‘ушко иголки’; *šita* ‘шило’; *pŏn* ‘нитка из жил’; *waś pŏn*

‘тонкая нитка из жил’; *sŏχəm* ‘нить, нитка’; *waś pŏni juwər* ‘тонкий моток ниток из жил’; *sŏχəm pɔχəl* ‘катушка ниток’, *sǫχ ajəm* ‘осетровый клей’.

ЛСГ «наименования отдельных частей инструментов»: *puw* ‘хвост (ручка) ножа’, *keši nălʲ* ‘ручка (рукоятка) ножа’, *keši pŭka* ‘сторона ножа, противоположная лезвию’, *keši jenəlʲ* ‘лезвие ножа’, *lʲajəm nălʲ* ‘ручка топора’, *lʲajəm wej* ‘топорище’, *lʲajəm mǫŋχ* ‘обух топора’, *lʲajəm ŏχ* ‘обух топора (букв.: голова топора)’; *pŏrlʲ’i wej* ‘ручка лома’, например: *pŏrlʲ’i wej jɛŋktəsi* ‘ручка лома обледенела’.

Таким образом, исследованная лексика отражает области труда, характерные для материальной культуры любого народа, в связи с чем не теряет актуальности её многоаспектное исследование.

Выявлена общая интегральная сема, по которой слова объединяются в названную группу: обозначение приспособления, дополнительно к руке, для выполнения действий, направленных на изменение предмета (группы предметов). Разграничение отдельных подгрупп связано с наличием дифференциальных сем: они уточняют характер действия и, следовательно, свойство того или иного инструмента. Он должен быть приспособлен для выполнения конкретного действия: резки, заточки, вбивания, вколачивания, сверления, подпиливания, сглаживания, копки, сгребания, подрезания, связывания, соединения, шитья и т. д.

Литература

1. Ожегов С. И. Словарь русского языка: Ок. 57 000 слов / Под ред. Н. Ю. Шведовой. – 20-е изд., стереотип. – М.: Русский язык, 1989. – 750 с.
2. Асанова И. П. Лексика, отображающая крестьянский быт, в мордовских языках: этнолингвистическое исследование: автореф. дисс. канд. филол. наук. – Йошкар-Ола, 2007. – 23 с.
3. Мосин М. В. Общая терминология ремесла и инструментов в эстонском и мордовских языках // Вопросы финно-угроведения. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1975. – Вып. 6. – С. 141–144.
4. Келина А. Н. Терминология ткачества в мордовских (мокшанском и эрзянском) языках: дис. канд. филол. наук. – Саранск, 1996. – 171 с.
5. Мызников С. А. Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Северо-Запада: Этимологический и лингвогеографический анализ. – СПб.: Наука, 2004. – 492 с.
6. Насипов И. С. Финно-угорские заимствования в названиях орудий труда и инвентаря татарского языка // Проблемы филологии народов Поволжья: Межвуз. сб. науч. ст. – М.; Ярославль: Ремдер, 2008. – Вып. 2. – С. 107–110.
7. Тимофеева Н. В. Названия традиционных предметов вах-васюганских хантов // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2009. – № 8. – С. 141–145.
8. Каксин А. Д. Хантыйские заимствования из русского языка в области лексики, связанной с бытом и хозяйственной деятельностью (на материале казымского диалекта) //

Языки коренных народов Сибири. Сборник научных трудов. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. – Вып. 5. – С. 221–224.

9. Онина С. В. Отраслевая лексика хантыйского языка: словарный состав, связанный с оленеводством. – Йошкар-Ола: МарГУ, 2003. – 154 с.

10. Новьюхова Н. В. Заимствованная лексика хантыйского языка (на материале казымского диалекта): автореф. дисс. канд. филол. наук. – Санкт-Петербург, 2009. – 21 с.

11. Соловар В. Н., Гатченко В. Д., Тарлин П. Т. Промысловая лексика хантыйского языка. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 174 с.

12. Сороколетов Ф. П. Традиции русской советской лексикографии // Вопросы языкознания. – 1978. – № 3. – С. 26–42.

13. Шмелев Д. Н. Очерки по семасиологии русского языка. – М.: Просвещение, 1964. – 244 с.

14. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). – Тюмень: ФОРМАТ, 2014. – 386 с.

15. Кононова С. П. Русско-хантыйский тематический словарь: казымский диалект. – СПб.: Просвещение, 2002. – 216 с.

16. Немысова Е. А. Орфографический, орфоэпический словарь шурышкарского и казымского диалектов хантыйского языка. – СПб.: Миралл, 2007. – 239 с.

17. Steinitz W. Dialektologisches und Etimologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprachen. Akademie Verlag. T. 1–14. – Berlin. 1966–1991.

Н. А. Герляк,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Основные источники формирования бытовой лексики хантыйского языка (на материале казымского диалекта)

Аннотация. Статья посвящена описанию основных источников формирования бытовой лексики казымского диалекта хантыйского языка. Указанные источники различаются в зависимости от того, внутренние ли это ресурсы или лексические заимствования и кальки. Характер влияния разных факторов на складывание современного хантыйского лексикона изучен ещё недостаточно, ввиду чего особо следует подчеркнуть актуальность данной статьи. Само явление дальнейшей трансформации лексической системы современного хантыйского языка представляется не столько динамичным, сколько неизбежным в своём скачкообразном развитии.

Ключевые слова: хантыйский язык, бытовая лексика, способы словообразования, морфологический способ, лексико-синтаксический способ, лексико-семантический способ, заимствование.

Обогащение бытовой лексики хантыйского языка происходит двумя основными способами: а) путём использования внутренних ресурсов языка, то есть образования новых слов с помощью существующих в языке слов и словообразовательных элементов и б) путём заимствования новых слов из других языков (лексические заимствования и кальки).

Так, по мнению Г. И. Лаврентьева, «обогащение лексикона осуществляется двумя путями: путём заимствования из других языков слов, выражающих актуальные понятия, и путём создания новых слов на базе собственного материала. Словарный состав обогащается большей частью вторым путём – путём словообразования» [1, с. 35].

Исследователь Е. С. Кубрякова в одной из своих работ о способах пополнения словарного состава языка в сфере словообразования утверждает следующее: «Вряд ли у кого-нибудь может вызвать сомнение положения о том, что в современных языках подавляющее большинство новых наименований создаётся в сфере словообразования. Основной способ пополнения лексикона языка – развитие новых значений у имеющихся единиц, а также конструирование новых слов по существующим словообразовательным моделям» [2, с. 50].

В Словаре-справочнике Д. Э. Розенталя приводится следующее толкование: бытовая лексика – это лексика, включающая в свой состав слова повседневного обихода, называющие предметы и явления общего уклада жизни, окружающей обстановки, обычаев и нравов народа [3, с. 44].

Так, в бытовой лексике хантыйского языка имеются следующие способы словообразования за счёт внутренних ресурсов языка: морфологический (аффиксальный), лексико-синтаксический, лексико-семантический.

В составе бытовой лексики хантыйского языка можно выделить следующие наиболее продуктивные аффиксы: *-əp*; присоединяется к глагольным основам; значение – орудие действия (предмет, связанный с действием): *wŏλt-əp* ‘рубанок’, *kŭnš-əp* ‘гребень, расчёска’, *jint-əp* ‘иголка’, *wɔńś-əp* ‘набирушка для ягод’ (*wŏλta-* ‘стругать’, *kŭnš-* ‘царапать’, *jɔnt-* ‘шить’, *wɔńś-* ‘собирать ягоды’);

В бытовой лексике хантыйского языка лексико-синтаксическим способом образуются, прежде всего, имена существительные, прилагательные, глаголы; в образовании каждой части речи наблюдаются специфические особенности.

По своей структуре они выступают, как правило, в следующих моделях:

1) имя прилагательное + имя существительное в основном падеже (1 вид изафета): *karti an* ‘корыто’, *karti χušap* ‘жестяная банка’, *aj χɔt* отдельно приготовленный ‘маленький дом (периода) менструаций или родов женщины’ и др.

2) имя существительное + имя существительное с аффиксом категории принадлежности (2 вид изафета): *ɔw sari* ‘петли двери’, *ɔw karti* ‘ручка двери’.

3) глагол + имя существительное: *ɔmăsti păsan* ‘стул’, *λ’uχətijλti pŭt* ‘умывальник’.

Следующая словообразовательная модель – это модель сложных слов. В большинстве случаев сложные слова состоят из двух компонентов (корней или основ), хотя встречаются примеры и многокомпонентных слов. Приведём примеры словосочетаний из бытовой лексики на сочетание двух компонентов: *kartλŭŋk* ‘гвоздь’ (*karti* ‘железо’ + *λŭŋk* ‘деревянный гвоздь, колок, колышек’), *pewəλtχɔt* ‘баня’ (*pewəλ(t)-* ‘купаться’ + *χɔt* ‘дом’).

Морфологическим признаком сложных слов является нередко морфологическое упрощение компонентов (обычно первого, но иногда – второго): *kartan* ‘миска’ (*karti* ‘железный’ + *an* ‘чашка’), *kartsɛsi* ‘капкан’ (*karti* ‘железный’ + *sɛsi* ‘слопец’), *kartsăr* ‘железная лопата’ (*karti* ‘железный’ + *săr* ‘лопата’).

В сложных словах с первым компонентом-глаголом этот компонент либо равен глагольной основе, либо состоит из основы + суффикс *-t* (но последний обычно выпадает в речи): *jɔntəsλŭj* ‘напёрсток’ (*jɔntəs-* ‘шиться’ + *λuj* ‘палец’), *λŏmətsuχ* ‘одежда’ (*λŏmət-* ‘одевать’ + *suχ* ‘материал’), *pewəλtχɔt* ‘баня’ (*pewəλ-* ‘купаться, мыться’ + *χɔt* ‘баня’), *jɔntŏt* ‘шитье’ (*jɔnt-* ‘шить’ + *ŏt* ‘нечто’), *wɛrtŏt* ‘изделие’ (*wɛr-* ‘делать’ + *ŏt* ‘нечто’).

В бытовой лексике хантыйского языка много сложных слов. В составе сложного слова отдельные компоненты слова выступают в одном конкретном значении. Данные слова возникли в хантыйском языке тогда, когда синтаксические отношения между словами ещё не оформлялись флексиями.

В лексико-семантическом способе выявляются два типа многозначности (полисемии), основанные на различных видах языковой мотивированности: связи по сходству и связи по смежности. К числу первых относятся метафорические зоонимы, например: *λɔńśχɔt* ‘снежный дом’ или ‘куропачий чум’. К числу вторых относится метонимический перенос, который характеризует типы полисемии: а) материал и изделие из него, например: *ньўки* ‘сыромятная кожа, ровдуга’ < *ньўки* ‘покрышка (для чума)’; б) название оленьей шкуры (её шерсти) и изделие из него: *tŭləχ* ‘подшейный, длинный волос (оленя)’ < *tŭləχ* ‘воротник ягушки’.

Словарный состав языка, непосредственно связанный с общественной деятельностью людей, непрерывно изменяется, становится все богаче и разносторонне не только за счёт внутренних ресурсов языка, но также и благодаря контактам с генетически родственными и неродственными языками, то есть за счёт заимствования определённых слов. Заимствование является одним из непременных источников пополнения словарного состава хантыйского языка.

Лингвисты отмечают, что степень проницаемости разных уровней языков при их взаимодействии неодинакова: наиболее восприимчивым является лексический уровень, а менее проницаемыми – фонетический и грамматический (морфологический и синтаксический) уровни. «Лексическое заимствование является как бы первой ступенью иноязычного влияния», – считает Л. П. Крысин, – суть которого заключается в том, что слово заимствуется «не целиком, как полное, законченное, грамматически оформленное слово, а только, так сказать, как более или менее бесформенный кусок лексического материала, получающий новую оформленность лишь в системе и средствами другого языка, языка заимствовавшего» [4, с. 19].

Так, в бытовой лексике хантыйского языка выделяются тюркские, коми-зырянские, самодийские и русские заимствования в лексике. Поздние лексические заимствования из индоевропейских и тюркских языков, «пришедшие» в хантыйский язык, могли прийти как прямо, так и через русский язык, который в данном случае сначала сам выступал в качестве принимающего языка, а уже затем – служил языком-посредником.

В бытовой лексике хантыйского языка зафиксировано наибольшее число русских заимствований, например:

– название жилища и хозяйственных построек: *ămpar* ‘амбар’, *kŭsnis χɔt* ‘кузница’, *λŏpas* ‘лабаз’, *pakrəp* ‘подполье’, *tŭrpa* ‘труба.

– названия кухонной и домашней утвари: *panka* ‘банка’, *pitən* ‘бидон’, *kŭrška* ‘кружка’, *sakkar pŏnti an* ‘сахарница’, *astakan* ‘стакан’, *ăškap* ‘шкаф’, *pɔśka* ‘бочка’, *wɛtra* ‘ведро’, *tas an* ‘таз’.

На лексико-семантическом уровне освоения русские заимствования в большинстве случаев сохраняют свои значения, которыми они обладали в русском языке, например: *ămpar* ‘амбар’, *wɛtra* ‘ведро’ и др.

Заимствования из русского языка в хантыйский язык характеризуются тремя свойствами, которые в свою очередь определяются тремя обстоятельствами:

1) Это лексические заимствования, других заимствований (например, морфологических) в этот период просто не могло быть, т. к. начали контактировать два разносистемных языка, а сами контакты были спорадическими и недлительными;

2) Наличие языка-посредника, в качестве которого мог выступать язык коми;

3) Обусловленность характера этих контактов историческими факторами и событиями того времени.

Если говорить о втором обстоятельстве, т. е. факторе языка-посредника, то нужно признать, что наличие языка-посредника существенно меняет тот «контур» слова (фонетический и смысловой), который принимает слово в принимающем языке. В нашем случае – в хантыйском языке. Но, надо далее полагать, в нашем случае фонетический облик слов меняется незначительно, поскольку коми язык – генетически – также является финно-угорским, как и хантыйский.

Коми-зырянские заимствования: *öšin* ‘окно’, *potš* ‘жердь’, *potšös* ‘изгородь’ и др.

В современном хантыйском языке также имеется большой пласт заимствованной лексики из тюркских, самодийских и иранских языков.

Диалектологический и этимологический словарь хантыйского языка Вольфганта Штейница, в котором содержатся сведения и по казымскому диалекту, даёт более детальную информацию по заимствованным словам.

Тюркские заимствования (в северных и южных диалектах, возможно через посредничество русского языка):

tăχər ‘ковер, рогожа’ < общетюрк. **daγar* ‘мешок’ [5, с. 1417];

tŭšak ‘перина, матрац; постель’ < тат. – тобол. *tüšäk* ‘перина, матрац; постель’ [5, с. 1397].

Самодийские заимствования:

tińśaŋ ‘аркан’ < ненец. *tint’śe* ‘аркан’ [5, с. 1447];

tŏpar ‘меховые полусапожки’ < *tōвar* ‘башмаки из оленьего меха’ [5, с. 1459];

tŭt’t’śaŋ ‘женская сумка, в которой хранятся безделушки’ < ненец. *tūt’śe* ‘женская сумка с шитьем’ [5, с. 1487–1488].

Индоиранские заимствования:

war ‘рыбный садок’ < др.-иран. или ср.-иран. *wary-* ‘водная преграда’; *kart* ‘железо’ < ср.-иран. *hart* ‘нож’ [5, с. 332–339].

Таким образом, бытовая лексика хантыйского языка развивалась как за счёт использования внутренних ресурсов, так и путём заимствования новых слов из других языков. Особенно широко распространено заимствование в бытовой лексике, т. к. эта лексика связана с одним из подвижных элементов материальной культуры народа. Особенностью заимствований в современную эпоху является то, что обмен лексическими единицами осуществляется в основном через литературный язык, т. е. посредством письменной речи. И здесь средства массовой информации (печать, радио, телевидение, интернет), научная литература (переводная) играют основную роль.

Литература

1. Лаврентьев Г. И. Морфемная структура слова и словообразования в современном марийском литературном языке: автореф. дисс. … докт. филол. наук. – Йошкар-Ола, 1994. – 46 с.
2. Кубрякова Е. С. Части речи в ономасиологическом освещении. – М.: Наука, 1978. – 114 с.
3. Розенталь Д. Э., Теленкова Н. А. Словарь-справочник лингвистических терминов: пособие для учителя. – М.: Просвещение, 1976. – 544 с.
4. Крысин Л. П. Иноязычные слова в современном русском языке. – М.: Языки славянской культуры, 2004.– 888 с.
5. Steinitz W. Dialektologisches und Etimologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprachen. Akademie Verlag. Vol. 1–14. – Berlin. 1966–1991.

М. Б. Глазова,
Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

Современный подход к переводным текстам (на материале русско-мансийских переводных соответствий)

Аннотация. Статья посвящена описанию современного подхода к переводным текстам. Особое внимание уделяется рассмотрению существующих на сегодняшний день бумажных и электронных словарей мансийского языка, в связи с тем, что наибольшие трудности в исследовании переводных текстов занимает поиск перевода отдельных слов.

Ключевые слова: переводной текст, мансийский язык, современные технологии, электронные словари, современный подход, переводческая память, база данных.

Наш современный мир стремительно меняется, процесс глобализации затрагивает самые различные сферы. Прогресс в области науки и техники приводит к взаимопроникновению цивилизаций и культур, существенные изменения касаются и переводоведения. Существуют программы автоматизированного перевода для мировых языков: TRADOS, Deja Vu X2, PROMT, CAT (Computer Assisted Translation) и другие. Преимущества этих программ заключаются в том, что они позволяют «не переводить одно и то же два раза», согласовать стиль при работе группы пользователей над общими проектами, увеличить скорость и эффективность работы, создать «фундамент» для будущих переводов [1].

Текст на мировых языках, например: английский, немецкий, французский, с лёгкостью можно внести в переводческую программу и получить перевод. Но с малочисленными языками обско-угорской группы дела обстоят иначе: хантыйский и мансийский языки прогресс затронул ещё не сильно. Хотя существует благоприятный прогноз: все больше учёных ставят перед собой цель изучения исчезающих языков и рассматривают внедрение новых технологий. Исследователи всего мира используют электронные и бумажные словари, но только представитель языковой общности, владеющий нормами языка, чувствует языковые тонкости и знает о языке намного больше информации, чем могут предложить словари. К сожалению, какими бы хорошими ни были словари, они не могут содержать полное собрание слов и выражений. Лингвистические исследования необходимы, как и создание инструментов для пользователей языка, изучающих культуру и язык народа манси. В последние десятилетия

важной составляющей является городской образ жизни населения, что позволяет носителям языка заниматься наукой и исследованиями – это является первостепенной задачей для сохранения традиций и языка. Такая тенденция в совокупности с новыми технологиями позволит внести определённые преобразования, направленные на новые разработки.

Из поколения в поколение народ манси передавал язык и традиции устно, так сложилось исторически. На сегодняшний день существуют институты и центры, которые занимаются накоплением и сохранением информации при помощи новых технологий, используя все возможные электронные накопители. Необходимо применять новые разработки по сохранению информации при помощи баз данных и для малочисленных языков [2].

Последние научно-технические достижения уже применяются в сфере переводов. Проблемой в изучении мансийского языка является отсутствие доработанных электронных словарей русско-мансийских и мансийско-русских. Появление подобных электронных словарей и создание баз данных позволит получить большее количество относительно качественного перевода мансийских текстов, появится возможность обрабатывать тематические статьи, а для изучающих язык – быстрый поиск необходимой информации. Стало бы возможным изучение мансийского языка для более широкого круга людей.

Проведён анализ существующих бумажных и электронных словарей. Преимуществ у электронного словаря значительно больше по сравнению с его бумажной версией, так как база данных электронных словарей значительно шире, а поиск затребованного слова занимает значительно меньше времени.

Ниже представлен список электронных словарей и ссылок на международные электронные словари в паре с мансийским языком. Венгерские учёные Csilla Horváth, Norbert Szilágyi, Veronika Vincze совместно с институтами работают над разработкой электронного трёхъязычного словаря (венгерский, мансийский и русский язык) [3].

http://otorten.ru/mansi-russian.html	мансийско/русский словарь (не доработанный)
http://asjp.clld.org/languages/MANSI	Wordlist Mansi (был на ресурсе, сейчас отсутствует)
http://www.freelang.net/online/mansi.php	FREELANG Mansi-English-Mansi online dictionary англ./мансийский, мансийско/английский словарь

https://glosbe.com/mns/kca/	словарь мансийский язык – хантыйский язык (Glosbe – многоязычный онлайн-словарь)
http://www.babel.gwi.uni-muenchen.de/media/downloads/elibrary/lehrbuch/Mansi-Rus.pdf	словник мансийско/русский (Примечание: глаголы подаются в форме инфинитива, в скобках приведены формы)

Проблема электронных словарей и переводческих программ у специалистов и преподавателй перевода вызывает разногласия. Например, в адрес электронных словарей «Lingvo» и «Multitran» высказано много претензий в несоответствии лексикографическим стандартам, открытости для редактирования и дополнения лицами, чья компетентность не может быть проверена. Однако необходимо отметить, что электронные интернет-словари, в том числе составляемые и пополняемые обычными посетителями, зачастую представляют собой ценный источник, когда речь идёт о словах и выражениях, возникших относительно недавно и не успевших войти в более академичные справочники [4].

Таким образом, для того чтобы создать большой словарь мансийского языка, надо начать работу с уже имеющимися словарями. Существует необходимость в создании словаря «мансийский язык – английский язык» для публичного пользования, так как английский язык является языком мирового общения. Самой сложной задачей для мансийского языка является создание морфологического анализатора, который бы автоматически проводил правильную морфологическую обработку.

Литература

1. Комиссаров В. Н. Современное переводоведение: учебное пособие. – М.: ЭТС, 2001. – 424 с.
2. Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учеб. пособие для учащихся 5–9 кл. общеобраз. учрежд. В 2 ч. – СПб.: Просвещение, 2005. – Ч. 1. – 186 с.
3. Csilla Horváth, Norbert Szilágyi, Veronika Vincze, Ágoston Nagy Language technology resources and tools for Mansi: an overview // Proceedings of the Third Workshop on Computational Linguistics for Uralic Languages. – St. Petersburg: Association for Computational Linguistics, 2017. – S. 56–65.
4. Бузаджи Д. М. Высокие технологии при обучении переводу // Мосты. Журнал переводчиков. – 2008. – № 4(20). – С. 62–69.

О. Ю. Динисламова,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

К вопросу об антропоцентрическом подходе в лингвистике

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению вопроса об антропоцентрическом подходе современной лингвистики, который учитывает роль человеческого фактора в языке: вместо опоры на форму предполагается опора на содержание, вместо фокусирования на механизме, лежащем в основе языка, внимание исследователя сосредотачивается на применении языка. В статье анализируются два важнейших понятия антропоцентризма – языковая картина мира и языковой образ человека.

Ключевые слова: антропоцентризм, антропоцентрический подход, антропоцентрическая парадигма в языкознании, антропоцентрический принцип, языковой образ, языковая картина мира, фразеология, мансийский язык, манси.

В лингвистике второй половины XX в. на место господствующей системно-структурной парадигмы приходит парадигма антропоцентрическая, возвратившая переключение интересов исследователя с объектов познания на субъекта, т. е. на анализ человека в языке и языка в человеке. Именно в это время антропоцентризм, отнюдь не являющийся новым для лингвистической мысли, стал на более высоком основании служить развитию совершенно новой парадигмы в языкознании, вернувшей человека в центр мироздания, и становится базовым для естественной лингвистической экспансии, сближая лингвистику с философией, культурологией, социологией, психологией и другими областями научного познания.

На данном периоде развития лингвистики прочно укрепляются идеи Э. Бенвениста. Его тезис о неразрывной связи языка и человека гласит: «Невозможно отобразить человека без языка и изобретающего себе язык. В мире существует только человек с языком, человек, говорящий с другим человеком, и язык, таким образом, необходимо принадлежит самому определению человека. Именно в языке и благодаря языку человек конституируется как субъект» [1, с. 293].

Мысль о языке как категориальном свойстве человека впервые была сформулирована и разработана выдающимся немецким учёным Вильгельмом фон Гумбольдтом. Им же была выдвинута идея создания

науки о языке на антропологических началах. Это утверждение признается исходным тезисом антропологической фразеологии. Он писал, что «изучение языка не исключает в себе конечной цели, а вместе со всеми прочими областями служит высшей и общей цели совместных устремлений человеческого духа, цели познания человеческим духом самого себя и своего отношения ко всему видимому и скрытому вокруг себя» [2, с. 383].

Таким образом, на первое место антропоцентрическая парадигма выдвигает человека как субъекта и объекта речевой деятельности, при этом язык считается главной конституирующей характеристикой человека, его важнейшей составляющей, а антропоцентризм, будучи направлением не только лингвистики, но и всех других наук, определил важность вопроса и необходимость изучения различных сфер, напрямую связанных непосредственно с человеком.

В отечественной лингвистике об антропоцентризме как основном принципе современной лингвистики заговорил Ю. С. Степанов, анализируя концепцию Э. Бенвениста: «Язык создан по мерке человека, и этот масштаб запечатлён в самой организации языка; в соответствии с ним язык и должен изучаться. Поэтому в своём главном стволе лингвистика всегда будет наукой о языке в человеке и о человеке в языке» [1, с. 15].

Термин «антропоцентрический подход» является важным составляющим звеном терминологической системы современной лингвистики. Так, В. М. Алпатов в работе «Об антропоцентрическом и системоцентрическом подходах к языку» отмечает, что именно антропоцентрический подход исторически первичен и заключается в том, что исследователь изучает язык как его носитель и опирается при этом на «осмысление и описание своих представлений носителя языка, часто именуемых лингвистической интуицией» [3, с. 15].

Как справедливо отмечает Ю. К. Волошин, «многие десятилетия лингвисты изучали “человека молчавшего” (язык был как бы сам по себе, а человек – сам по себе). Осознание необходимости изучать язык и человека комплексно, т. е. «говорящего человека», побудило исследователей уделить серьёзное внимание всем аспектам этой сложной проблемы» [4, с. 20].

Антропоцентризм, относимый сегодня к числу приоритетных принципов научного исследования, знаменует, по выражению Е. С. Кубряковой, «тенденцию поставить человека во главу угла во всех теоретических предпосылках», человек оказывается не просто вовлечённым в анализ тех или иных явлений, но определяет «перспективы этого анализа и его конечные цели» [5, с. 57].

На сегодняшний день семантика оперирует такими терминами и понятиями, как «языковая картина мира», «концепт», «языковое сознание», «языковая личность», «менталитет», «образ человека в языковой картине мира» и другими.

Центральными понятиями многих антропоцентрических исследований являются понятия *языковой картины мира* и *языкового образа человека*. Термин «картина мира» был введён в науку на рубеже XIX–XX веков Г. Герцелем и М. Планком, которые употребляли его по отношению к физической картине мира. В философии и лингвистике его стали употреблять В. фон Гумбольдт, Л. Витгенштейн, К. Ясперс, Л. Вайсгербер.

Само понятие «языковая картина мира» (далее – ЯКМ) восходит к идеям Вильгельма фон Гумбольдта, выдающегося немецкого филолога, философа и государственного деятеля. Заслуга Л. Вайсгербера заключается в том, что он ввёл в научную терминологическую систему понятие «языковая картина мира» на основе учения Вильгельма Гумбольдта «О внутренней форме языка». Л. Вайсгербер писал, что «словарный запас конкретного языка включает в себя совокупность понятийных мыслительных средств, которыми располагает языковое сообщество. По мере того, как каждый носитель языка изучает этот словарь, все члены языкового сообщества овладевают этими мыслительными средствами, поэтому можно сделать вывод о том, что родной язык содержит в своих понятиях некую картину мира и передаёт её членам языкового сообщества» [6, с. 250].

Широкую известность получили утверждения Гумбольдта о том, что «разные языки по своей сути, по своему влиянию на разные чувства являются в действительности различными мировидениями» и что «своеобразие языка влияет на сущность нации, поэтому тщательное изучение языка должно включать все, что история и философия связывают с внутренним миром человека» [2, с. 370, 377]. Исследуя характер греческого языка, Гумбольдт в работе «Лаций и Эллада» пишет: «Всякое изучение национального своеобразия, не использующее язык как вспомогательное средство, было бы напрасным, поскольку только в языке запечатлён весь национальный характер, а также в нем, как в средстве общения данного народа, исчезают индивидуальности, с тем чтобы проявилось всеобщее» [7, с. 303].

Как пишет В. А. Маслова, «наибольший резонанс в мире получили идеи Гумбольдта, основные положения концепции которого можно свести к следующему: 1) материальная и духовная культура воплощается в языке; 2) всякая культура национальна, её национальный характер отражён в языке посредством особого видения мира: разные языки – это не различные

видения одного и того же предмета, а разные видения его [2, с. 305]; 3) языку присуща специфическая для каждого языка внутренняя форма, которая есть выражение «народного духа», его культурной компетенции; 4) язык есть опосредующее звено между человеком и окружающим миром [8, с. 237–238].

По пути, проторённому Гумбольдтом, пошли многие лингвисты (И. Трир, Я. Вейсгербер, Г. Ипсен, В. Порциг и др.), образовав неогумбольдтианскую школу, которая возродила и продолжила разрабатывать идеи своего учителя. В русле концепции Гумбольдта своё движение начали и авторы гипотезы лингвистической относительности Сепир и Уорф.

В основу гипотезы лингвистической относительности (или гипотезу Сепира – Уорфа) легли две мысли, согласно которым понятие ЯКМ включает две связанные между собой, но различные идеи [9]:

1) Язык, будучи общественным продуктом, представляет собой такую лингвистическую систему, в которой мы воспитываемся и мыслим с детства. В силу этого мы не можем полностью осознать действительность, не прибегая к помощи языка, причём язык является не только побочным средством разрешения некоторых частных проблем общения и мышления, но наш «мир» строится нами бессознательно на основе языковых норм. Мы видим, слышим и воспринимаем так или иначе, те или другие явления в зависимости от языковых навыков и норм своего общества.

2) В зависимости от условий жизни, от общественной и культурной среды различные группы могут иметь разные языковые системы. Не существует двух настолько похожих языков, о которых можно было бы утверждать, что они выражают такую же общественную действительность. Миры, в которых живут различные общества, – это различные миры, а не просто один и тот же мир, которому приклеены разные этикетки. Другими словами, в каждом языке содержится своеобразный взгляд на мир, и различие между картинами мира тем больше, чем больше различаются между собой языки.

Поясняя свою мысль о влиянии языка на процесс познания, Сепир пишет, что язык представляет собой самобытную, творческую символическую систему, которая не просто относится к опыту, полученному в значительной степени независимо от этой системы, а некоторым образом определяет наш опыт.

Создание национальной ЯКМ – это длительный исторический процесс, связанный с деятельностью общественного мышления. Во многом ЯКМ отражает наивное представление о мире. Многими лингвистами рассматриваются различительные признаки наивной ЯКМ и научной ЯКМ.

Так, Ю. Д. Апресян считает, что наивная ЯКМ «представляет отражённые в естественном языке способы восприятия и концептуализации мира, когда основные концепты языка складываются в единую систему взглядов, своего рода коллективную философию, которая навязывается в качестве обязательной всем носителям языка» [10, 39]. Исследователь полагает, что ЯКМ является «наивной» в том смысле, что во многих существенных отношениях она отличается от «научной» картины. При этом отражённые в языке наивные представления отнюдь не примитивны: во многих случаях они не менее сложны и интересны, чем научные. Таковы, например, представления о внутреннем мире человека, которые отражают опыт интроспекции десятков поколений на протяжении многих тысячелетий и способны служить надёжным проводником в этот мир [11, с. 350–351].

В. А. Маслова пишет: «Языковая картина мира – это общекультурное достояние нации, она структурирована, многоуровнева. Именно языковая картина мира обусловливает коммуникативное поведение, понимание внешнего мира и внутреннего мира человека. Она отражает способ речемыслительной деятельности, характерной для той или иной эпохи, с её духовными, культурными и национальными ценностями» [12, с. 296].

В своём исследовании возьмём за основу следующее определение ЯКМ: «Языковая картина мира есть исторически сложившаяся в обыденном сознании данного языкового коллектива и отражённая в языке совокупность представлений о мире, определённый способ концептуализации действительности [13].

Таким образом, на сегодняшний день понятие «языковая картина мира» включает две связанные между собой, но различные идеи:

1) картина мира, предлагаемая языком, отличается от «научной» (в этом смысле употребляется также термин «наивная картина мира»);

2) каждый язык «рисует» свою картину, изображающую действительность несколько иначе, чем это делают другие языки.

В соответствии с каждой из обозначенных идей ведутся и исследования ЯКМ. С одной стороны, на основании системного семантического анализа лексики определённого языка производится реконструкция цельной системы представлений, отражённой в данном языке, безотносительно к тому, является она специфичной для данного языка или универсальной, отражающей «наивный» взгляд на мир в противоположность «научному».

С другой стороны, исследуются отдельные, характерные для данного языка (лингвоспецифичные) концепты, обладающие двумя свойствами: они являются «ключевыми» для данной культуры (в том смысле, что дают «ключ» к её пониманию) и одновременно соответствующие слова плохо

переводятся на другие языки: переводной эквивалент либо вообще отсутствует.

Для понимания характера и особенностей ЯКМ манси необходимо иметь представление об этногенезе. Исследователи единодушны во мнении о двухкомпонентности культуры народа манси, вобравшей в себя традиции местных сибирских племён и пришлых с юга угров [14, с. 6]. Важным фактором формирования и развития предков обских угров были контакты с другими этносами. Этническая история, как известно, уже с XVI века частично прослеживается по письменным источникам. Речь идёт о трудах миссионеров, путешественников, первых исследователей. У самого народа, не имевшего до 30-х годов XX столетия письменности, соответственно не было и летописной истории.

О прошлом народа мы узнаём через его устное народное творчество. Легенды, предания и сказки – богатство устного народного творчества – в своей основе отражают то или иное событие, они созданы народом на основе реальных фактов, происходивших в далёком прошлом. Фольклорные данные нередко оказываются единственными источниками знаний о прошлом народа, лишённого фиксированной истории летописной традиции. В фольклорных текстах говорится и о древних миграционных путях предков манси.

Фольклор также отражает духовность народа, его мировоззрение, нравы, обычаи. Многообразная жизнь народа в разные исторические эпохи нашла своеобразное отражение не только в крупных эпических произведениях фольклора, но также во фразеологизмах, пословицах и поговорках, которые охватывают все стороны жизни народа в прошлом и настоящем: воззрения на природу и её явления, хозяйственную деятельность, социально-правовые, семейно-бытовые отношения, а также религиозные, педагогические и философские взгляды.

Наиболее яркий материал для построения языковых картин мира предлагает лексический состав языка. Фразеология, занимая определённое место в языковой картине мира, интенсивно участвует в создании её национально-специфического колорита. Образы в основе фразеологизмов являются общими для членов одного языкового общества. Поэтому во фразеологии наиболее ярко отражаются особенности национального менталитета и национальной языковой картины мира. Фразеология представляет собой «непосредственное вербальное выражение не только окружающей человека действительности, но и её духовное национально маркированное осознание» [15, с. 110].

В основе фразеологической картины мира лежит образное мировидение, формирующееся в процессе коллективного многовекового постижения и преобразования человеком окружающей его среды. Она воссоздаёт картину мира в сфере обиходно-бытового общения людей, поэтому наиболее близка наивной. Усваивая фразеологизмы, мы воспринимаем фразеологическую картину мира, а потом и создаём её в процессе использования фразеологических единиц в речи. Считаем, что изучение фразеологического состава языков в контексте языка и культуры – благодатная почва для выявления и описания тех языковых средств и способов, которые воплощают во фразеологические знаки культурно значимый смысл, придавая им тем самым и функцию знаков «языка» культуры.

Фразеологические единицы часто выступают как вторичное средство выражения понятия. Наиболее продуктивным способом создания экспрессивной окраски слов и выражений является ассоциативно-образное переосмысление значений. В метафоре прослеживается «само зарождение мысли и её осуществление в языке» [16, с. 81]. Метафоризация словосочетаний проводится на основе какого-нибудь общего признака, в разной степени существенного для понятий, передаваемых содержанием исходного словосочетания и переносно-образным значением фразеологизма. Она может опираться на сходство от впечатлений, которые вызывают сопоставляемые явления или на одинаковую реакцию на них.

Таким образом, с одной стороны, любое толкование понятия ЯКМ не может претендовать на абсолютную истинность, поскольку это не объективно существующая реалия, а умозрительное построение, используемое его создателями для решения каких-либо теоретических или практических задач. С другой стороны, важнейшей особенностью картины мира является её внутренняя безусловная достоверность для субъекта этой картины, для которого образ мира воспринимается в ней как сама реальность. Субъект картины мира верит, что мир таков, каким он изображён в ней.

Одной из характерных тенденций современного этапа развития языкознания является детальная разработка проблемы человеческого фактора в речевой деятельности, в связи с чем в антропоцентрической парадигме на первый план выдвигается языковой образ человека, который является тем объектом исследования, где сталкиваются интересы лингвистов, культурологов, социологов, философов. По мнению М. П. Одинцовой, образ человека в языковой картине мира – это концентрированное воплощение сути тех представлений человека о

человеке, которые объективированы всей системой семантических единиц, структур и правил того или иного языка [17, с. 8].

Одним из первых в отечественном языкознании к изучению разных аспектов (параметров) человека по данным языка обратился В. В. Виноградов, выявивший основные этапы динамики представлений о человеке в русском национальном сознании. В 1946 г. он опубликовал статью «Из истории слова личность в русском языке до середины XIX века» [18], в которой в тезисной форме были намечены основные этапы развития представлений о человеке в русском национальном сознании.

В дальнейшем развитие этих идей получило отражение в трудах Ю. Д. Апресяна, Ю. С. Степанова, Н. Д. Арутюновой, А. Д. Шмелева, Т. В. Булыгиной, В. Г. Гака, Ю. Н. Караулова, Н.Ю. Шведовой, М. А. Алексеенко, В. И. Карасика, Т. И. Вендиной, М. П. Одинцовой и других.

В лингвистике учёные описывают внутренний мир человека – душу, сердце, интеллект (работы А. Д. Шмелева, Е. В. Урысон, Т. В. Бахваловой и др.) и внешний мир – социальные признаки и отношения (работы Н. Д. Арутюновой, В. Г. Гака, Ю. Д. Апресяна, Е. Р. Ратушной и др.). Аспекты образа человека получают языковую объективацию в единицах разных языковых уровней: в семантике слов и фразеологизмов, синтаксических структурах, в организации дискурса.

При исследовании сферы «Человек» создаётся лингвистическая модель как способ экспликации семантической структуры понятийной сферы «Человек», представляющей собой сложнейшую макросистему, которая в свою очередь состоит из множества частей (микросистем), имеющих свою собственную структуру и взаимодействующих друг с другом внутри этой системы. В каждом национальном языке образ человека предстаёт в трёх измерениях:

1) человек вообще (как представитель человеческого рода);

2) определённый тип человека (например, образ средневекового человека, образ внешнего человека);

3) конкретная личность, отличающаяся от всех других индивидов (человек как представитель социума).

В концепции А. Д. Шмелева построение языковой модели человека обусловливается противопоставлением идеального и материального, интеллектуального и эмоционального, духа и плоти, ума и сердца. Данная концепция имеет своими истоками представление о человеке как триединстве: дух – душа – тело. Автор исследует языковое представление о

материальной составляющей людей (тело и плоть, кровь, кости, голова, сердце и мозг) и внутренней – его духовности [19].

Е. В. Урысон структурирует языковую модель человека по принципу наивной анатомии: человек состоит из «видимых и невидимых органов, невидимых субстанций». Исследователь пишет, что «…для выявления модели человека как фрагмента языковой картины мира наибольший интерес представляют слова дух и душа, а кроме того – обозначение фундаментальных способностей человека – ум, совесть, память, воображение, а также сила, терпение и др. Особое место в семантической модели человека занимает "модель восприятия" – лексемы слух, зрение, взгляд» [20, с. 151].

Особое направление, развивающееся в рамках когнитивной лингвистики, связано с описанием мировоззренческих концептов как некоторых семиотических понятий, сложившихся в естественном языке. Это работы Н. Д. Арутюновой и её последователей. Авторы описывают семантику слов как элементов языка, участвующих в концептуализации мира в сознании людей. Серия работ посвящена описанию отдельных концептов (личность, персона, ум и др.), их исследованию в плане соотношения языка и образа мышления его носителей [21].

А. А. Уфимцева выделяет части человека в соответствии с несколькими основными сферами его проявления: биолого-физиологические и антропологические, то есть природные части; части, являющиеся результатом социально-трудовых и родственных отношений; части, относящиеся к сфере психической деятельности и эмоциональным оценкам человека [22, с. 25].

М. А. Журинская включает в понятие человека тело и его части; мысли, чувства, переживания; различные окружающие его предметы, связь с которыми человек может представить в разной степени нерасторжимости. Согласно такому толкованию человека, его частью субъективно может быть признан любой предмет, с которым человек имеет дело [23].

Предельно широкое толкование языкового образа человека предлагается М. П. Одинцовой. Человек, по мнению исследователя, являясь частью мира, мыслит себя тождественным ему, поэтому в обыденном сознании и в языковом менталитете человек ассоциируется и соизмеряется с Вселенной. Сказанное объясняется, по мнению М. П. Одинцовой, тем, что концепт «человек» характеризуется не только реалистическим, естественно-научным содержанием, многократно зафиксированным в лингвистических и энциклопедических словарях, но и целым комплексом отчасти или по большей части мифопоэтических представлений, дополняющих

рационалистическое ядро концепта ореолом субъективно-оценочных, образных, экспрессивных смыслов [24, с. 9]. Сущность образа глобального человека сводится к представлению о человеке в языковой картине мира как своеобразном микрокосме, по сложности своего «устройства» соизмеримым с макрокосмом – Вселенной.

Н. А. Седова, отмечая большое разнообразие параметризации человека в языковой картине мира, выделяет следующие основные параметры: биологический и социальный, физический и нефизический (материальный и идеальный), внешний и внутренний, интеллектуальный и эмоциональный, индивидуальный и общественный, пространственный и непространственный, постоянный (абсолютный) и временный (относительный) [25, с. 27].

Н. Ю. Шведова в проспекте русского идеографического словаря делает попытку охватить все сферы бытия человека. Учёный пишет: «Фронтальное изучение современной общеупотребительной лексики… показало, что центральное место в этой системе занимают лексические классы, объединяющие единицы (слова и фразеологизмы), которые именуют человека, его жизнь, его тело, физическое состояние, ум, чувство, волю, его способности и возможности, поведение и поступки, труд и продукты труда, занятия, времяпрепровождение, контакты и отношение друг к другу» [26, с. 23]. Автор говорит о шести мирах как сферах человеческого существования:

1) мир, воспринимаемый человеком как все высшее, непостижимое или непонятное (всё божественное, потустороннее, чудесное, понятия добра и зла, правды и лжи, совести, чести; судьбы и рока и др.);

2) мир, ощущаемый, осознаваемый человеком как все сущее (время, пространство, положение в пространстве, движение, материя и ее свойства);

3) мир, окружающий человека, им непрерывно познаваемый и активно осваиваемый (Космос, небесные явления и светила, огонь, свет, тьма; Земля, суша, вода, стихийные явления; живая и неживая природа и др.);

4) собственно мир человека: он сам: физический склад и физическая жизнь человека; духовный мир, психический склад (характер, ум, чувства, мысль, воля), поведение и поступки; радостные и горестные события личной жизни человека;

5) мир, создаваемый человеком, его непосредственно окружающий и с ним непосредственно взаимодействующий (семья, друзья, враги; социальный статус, труд, плоды труда, быт, общество, государство, власть, война и мир, церковь);

6) мир, создаваемый умом и духом человека как антипод всему вещественному, материальному (вероучение, язык, искусство и др.).

Многие исследователи, структурируя семантическую модель человека, обращаются к какой-либо отдельной стороне: внешности, возрасту, физическому состоянию, психическому состоянию, трудовой деятельности, материальному благосостоянию, поведению, семейным отношениям, моральным установкам и нравственным ценностям и пр. (работы Ф. М. Белозеровой, Е. В. Васильевой, Л. А. Мирсаетовой, А. Е. Оксенчук, Л. Ф. Шангараевой и др.). Так, например, Л. Б. Никитина выстраивает модель человека, используя принятый в философии атрибутивный способ определения человека, а именно один из атрибутов человека – разумность (homo sapiens) [27].

В мансийском языке по теме настоящего исследования О. Ю. Динисламовой опубликован ряд статей, посвящённых изучению языкового образа человека, в частности был рассмотрен «внешний человек» во фразеологической картине мира манси [28]; исследованы такие базовые эмоции человека, как радость, печаль, гнев и страх, на материалах соматической фразеологии мансийского языка [29; 30; 31]; описано функционирование лингвокультурного концепта *сым* ‘сердце’ в мансийской языковой картине мира [32]; рассмотрен вопрос об основных цветообозначениях мансийского языка на базе антропологического и лингвокультурологического подходов [33], исследован вопрос антропоцентризма языка и его отражения во фразеологии мансийского и русского языков (на примере фразеологизмов с оценкой интеллектуальных качеств человека) [34]. В близкородственном мансийскому хантыйском языке опубликован ряд научных статей В. Н. Соловар [35; 36; 37], Ю. Г. Миляховой [35], Е. С. Молдановой [36], посвящённых сфере эмоций. В частности внимание исследователей уделяется национально-культурным особенностям языковых единиц сферы психоэмоционального состояния и поведения человека, номинациям человека по внутренним параметрам, в том числе эмоциональным состояниям, способам выражения эмотивности.

Таким образом, физический облик человека, его внутренние состояния, эмоции и интеллект, его отношение к окружающему миру, природе, его действия, его отношение к коллективу людей и другому человеку находят своё выражение в языке в образах человека «внешнего» и «внутреннего» [38].

Термины «внешний человек» и «внутренний человек», принятые представителями логического направления в языкознании, являются достаточно условными, поскольку предполагают целостный объект. Такое

деление удобно вследствие многогранности и многомерности объекта исследования и позволяет выделить и подробно описать концепты, участвующие в моделировании «внешнего» и «внутреннего» человека, такие как «интеллектуальный человек», «эмоциональный человек», «социальный человек» и т. д. В концепте «внутренний человек» выделяются группы «характер человека», «умственные способности», «психологическое состояние», в концепте «внешний человек» – группы «внешность», «социальный статус», «физиологическое (физическое) состояние».

В заключение отметим, что для создания языкового образа человека во всем многообразии его характеристик, психических состояний, реакций и проявлений необходимы семантические описания разноуровневых языковых и речевых знаков, репрезентирующих человека, реконструкция их скрытых смыслов.

Таким образом, антропоцентрическая парадигма выводит на первое место человека, а язык считается его главной характеристикой, важнейшей составляющей. Культура и язык есть антропоцентрические сущности, они в человеке, служат человеку и без человека не имеют смысла. «Продуктом» антропоцентрической парадигмы в современной лингвистике является лингвокультурология, одними из базовых категорий которой являются языковая картина мира и языковой образ человека.

Литература

1. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Пер. с фр., общ. ред., вступ. ст. и коммент. Ю. С. Степанова. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 448 с.
2. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – 451 с.
3. Алпатов В. М. Об антропоцентричном и системоцентричном подходах к языку // Вопросы языкознания. – 1993. – № 3. – С. 15–18.
4. Волошин Ю. К. Общий американский сленг: состав, деривация и функция (лингвокультурологический аспект). – Краснодар: Кубан. гос. ун-т, 2000. – 282 с.
5. Кубрякова Е. С. Человеческий фактор в языке: Язык и порождение речи. – М.: Наука, 1991. – 240 с.
6. Радченко О. А. Язык как миросозидание. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. – М.: [б. и.], 1997. – Т. 1. – 245 с.
7. Гумбольдт В. фон. Лаций и Эллада // Избранные труды по языкознанию / Пер. с немецкого языка под ред. и с предисл. д-ра филол. наук, проф. Г. В. Рамишвили. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.
8. Маслова В. А. Homo lingualis в культуре. – М.: Гнозис, 2007. – 320 с.
9. Шильке В. «Теории»: Как язык влияет на картину мира? Гипотеза лингвистической относительности Сепира – Уорфа. – URL: http://concepture.club/post/obrazovanie/teorii-kak-jazyk-vlijaet-na-kartinu-mira-gipoteza-lingvisticheskoj-otnositelnosti-sepira-uorfa (дата обращения: 25.01.2018).
10. Апресян Ю. Д. Избранные труды. Т. 1: Лексическая семантика (синонимические средства языка). 2-е изд., испр. и доп. – М.: Языки русской культуры, 1995. – 472 с.

11. Апресян Ю. Д. Избранные труды. Т. II: Интегральное описание языка и системная лексикография. – М.: Языки русской культуры, 1995. – 767 с.
12. Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику. – М.: Флинта, Наука, 2007. – 796 с.
13. Википедия – свободная энциклопедия. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Языковая_картина_мира (дата обращения: 29.01.2018).
14. Лукина Н. В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М.: Наука, 1990. – С. 5–57.
15. Шанский Н. М. Фразеология современного русского языка. – М.: Высшая школа, 1985. – 192 с.
16. Телия В. Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. – М.: Наука, 1986. – 141 с.
17. Одинцова М. П. Языковые образы «внутреннего человека» // Язык. Человек. Картина мира. Лингвоантропологические и философские очерки (на материале русского языка). – Омск: ОмГУ, 2000. – Ч. 1. – С. 11–28.
18. Виноградов В. В. Из истории слова «личность» в русском языке до середины XIX века // Доклады и сообщения филологического факультета МГУ. – М.: МГУ, 1946. – Вып. 1. – С. 10–12.
19. Шмелев А. Д. Русский язык и внеязыковая действительность. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 496 с.
20. Урысон Е. В. Проблемы исследования языковой картины мира. Аналогия в семантике. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 224 с.
21. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 896 с.
22. Уфимцева А. А. Лексическое значение (Принцип семиологического описания лексики). – М.: Наука, 1986. – 240 с.
23. Журинская М. А. Именные посессивные конструкции и проблема неотторжимости // Категория бытия и обладания в языке. – М.: Наука, 1997. – С. 194–258.
24. Одинцова М. П. Вместо введения: К теории образа человека в языковой картине мира // Язык. Человек. Картина мира: лингвоантропологические и философские очерки (на материале русского языка). – Омск: Омск. гос. ун-т, 2000. – Ч. 1. – С. 8–11.
25. Седова Н. А. Соотношение образов частичного (частей) и целостного человека в языковой картине мира (на материале семантико-функционального макрополя «часть человека» в современном русском языке): дис. … канд. филол. наук. – Омск, 2000. – 167 с.
26. Проспект. Русский идеографический словарь. Мир человека и человек в окружающем мире / Под ред. Н. Ю. Шведовой. – М.: Ин-т рус. языка им. В. В. Виноградова, 2004. – 135 с.
27. Никитина Л. Б. Категориальные семантические черты образа homo sapiens в русской языковой картине мира. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004. – 148 с.
28. Динисламова О. Ю. «Внешний человек» во фразеологической картине мира манси // Вестник угроведения. – 2016. – № 1 (24). – С. 23–29.
29. Динисламова О. Ю. Языковая репрезентация базовых эмоций ‘радость’, ‘печаль’ в мансийской языковой картине мира (на материале соматических фразеологизмов) // Вестник угроведения. – 2017. – № 2 (29). – С. 19–30.
30. Динисламова О. Ю. Языковая репрезентация базовой эмоции ‘гнев’ в мансийской фразеологической картине мира // Вестник угроведения. – 2017. – № 3 (30). – С. 28–35.
31. Динисламова О. Ю. Языковая репрезентация базовой эмоции ‘страх’ в мансийском языке (на материале соматических фразеологических единиц) // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2017. – Т. 11. – № 4. – С. 7–19.

32. Динисламова О. Ю. Функционирование лингвокультурного концепта сым ‘сердце’ в мансийской языковой картине мира // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сб. ст. по итогам науч.-практ. конф. с межд. уч., посвященной 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (25 ноября 2016 г., Ханты-Мансийск). Ч. 1: Филологические исследования. – Тюмень: Формат, 2017. – С. 106–125.

33. Динисламова О. Ю. К вопросу об основных цветообозначениях современного мансийского языка: антропологический и лингвокультурологический подходы // Вестник угроведения. – 2017. – № 1(28). – С. 35–45.

34. Динисламова О. Ю. Антропоцентризм языка и его отражение во фразеологии мансийского и русского языков (на примере фразеологизмов с оценкой интеллектуальных качеств человека) // Вестник угроведения. – 2018. – Т. 8. – № 2. – С. 229–248.

35. Миляхова Ю. Г., Соловар В. Н. Национально-культурные особенности языковых единиц сферы психоэмоционального состояния и поведения человека (на материале шурышкарского и казымского диалектов хантыйского языка) // Вестник угроведения. – 2013. – № 2 (12). – С. 44–49.

36. Соловар В. Н., Молданова Е. С. Номинации человека по внутренним параметрам (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Вестник угроведения. – 2011. – № 3 (6). – С. 33–37.

37. Соловар В. Н. Способы выражения эмотивности в хантыйском языке // Вестник угроведения. – 2012. – № 3 (10). – С. 60–68.

38. Геляева А. И. Человек в языковой картине мира. – Нальчик: Кабардино-Балкарский госуниверситет, 2002. – 177 с.

О. Д. Ерныхова,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Деятельность Петра Ефимовича Хатанзеева в деле развития хантыйского языка и фольклористики

Аннотация. Пётр Ефимович Хатанзеев – заслуженный учитель РСФСР, автор первого букваря на родном (хантыйском) языке. Окончив миссионерскую школу, а затем и «зырянскую учительскую школу» в начале XX века, учитель П. Е. Хатанзеев стал востребован в первые годы советской власти, когда обнаружилось, что грамотных представителей в среде коренного населения практически нет. И именно он начинает готовить к изданию первый букварь на хантыйском языке, который в 1930 г. издаётся. П. Е. Хатанзеев представляет научный интерес ещё и по той причине, что одним из первых он начинает перевод на хантыйский язык произведений русских классиков, а также активно ведёт сбор хантыйского фольклора у носителей.

Ключевые слова: хантыйский язык, миссионерская школа, хантыйский фольклор, ханты.

Деятельность Петра Ефимовича Хатанзеева отчасти упоминалась в работах Н. Б. Кошкаревой [1], Ю. П. Прибыльского [2], О. И. Еремеевой [2; 3], И. М. Куликовой [4], Е. Г. Чумак [5] и др. исследователей. Его личный фонд хранится в музейно-выставочном комплексе имени И. С. Шемановского (г. Салехард). В него входят автобиографические очерки, переводы произведений русских классиков на хантыйский язык, статьи, рукописи, имеющие отношение к грамматике хантыйского языка, рецензии и отзывы на букварь, который был издан в 1958 г., фольклорные материалы (загадки). Статья опирается на документы личного архива П. Е. Хатанзеева, находящиеся на хранении в МВК им. Шемановского (г. Салехард).

Согласно автобиографии, Пётр Ефимович Хатанзеев родился 25 января 1894 года в д. Щекурья Ляпинской волости Березовского уезда Тобольской губернии в семье охотника. Отец был родом из ненецкого рода «Хэтанзе». Своих оленей у его отца не было и приходилось батрачить на зажиточного оленевода, который кочевал по Ляпинской лесотундре в предгорьях Северного Урала. От тяжёлой работы отец умер, когда маленькому Пете было 3 года. Мать была вынуждена наняться на работу к другому богатому

оленеводу, который вскоре перекочевал из Ляпинской тайги поближе к Обдорску вместе с работниками, в том числе и семьёй П. Е. Хатанзеева. В своём автобиографическом труде Пётр Ефимович подробно рассказывает о том, каким образом он с братом попал в миссионерский приют. Гонимые голодом и нуждой, они после долгих раздумий с братом всё же решились зайти в «торговый дом Корнилова». Прислуга сжалилась над детьми, накормила хлебом, напоила чаем, и управляющий приказал прислуге отвести детей настоятелю Обдорской миссии, игумену Иринарху (И. С. Шемановскому). После визита Иринарха к больной матери П. Е. Хатанзеева бедная женщина также была пристроена к одной из «кухарок приюта», некоей Осколковой. Так началось обучение маленького Пети в миссионерском приюте, на фасаде которого висела вывеска «Инородческий пансион».

В то время в пансионе обучалось не более 20 человек детей (мальчиков было значительно больше, чем девочек) ненецкой и хантыйской национальностей. После непременных утренних молитв начиналось обучение, оно в первый год происходило на ненецком и хантыйском языках по букварю священника Е. Егорова. Как указывает П. Е. Хатанзеев, много времени отводилось на заучивание молитв из синодального краткого молитвослова на русском языке, однако на первом отделении выбирались именно те молитвы, которые были переведены на хантыйский язык. Русский язык на первом году обучения воспитанниками не изучался, он вводился только после первого года обучения. Надо сказать, что воспитанниками такого рода школ чаще были сироты или крайне нуждающиеся коренные жители, вынужденные отдать ребёнка в приют.

Деятельность «инородческого пансиона» главным образом преследовала пропаганду христианства и была направлена на скорейшее обращение коренных народов Обь-Иртышского Севера в эту религию, однако такая работа с населением позволяла обучить чтению и письму детей ханты и ненцев.

В 1904 г. П. Е. Хатанзеев окончил миссионерскую школу и поступил в «зырянскую второклассную учительскую школу», окончив её в 1997 г. Школа располагалась в д. Зырянск Успенской волости Тюменского уезда Тобольской губернии. Однако после двух лет обучения третий класс школы закончить не удалось, так как Тобольская епархия уже не могла содержать увеличивающийся штат учеников. После этого Пётр Ефимович до 1919 г. работал на разных работах у богатых купцов. Педагогическую деятельность он начал только после октябрьского переворота, в 1919 г. вступив во Всероссийский учительский союз. В марте этого же года Хатанзеев

начинает работу учителя в зырянской Обдорской школе. Однако в 1922 г. педагогическую деятельность прерывает, поступив на работу в «торговое предприятие Потребительского общества» продавцом.

В 1927 г. его приглашают на работу в г. Тобольск в «отделение народов Севера при Тобольском педагогическом техникуме» преподавателем хантыйского, ненецкого, коми-зырянского языков. В это же время П. Е. Хатанзеев начинает работу над букварём на хантыйском языке. После районирования и образования округов (1930 г.) Пётр Ефимович переезжает в Салехард и ОкрОНО направляет его в Ленинград на учёбу в Северо-азиатский семинарий при Институте народов Севера. Здесь он сдаёт рукопись первого букваря в Центральное издательство народов СССР.

Вернувшись в Салехард на каникулы (1931 г.), он начинает работу в окружном отделе народного образования «заведующим отделом соцкультбыта». В 1935 г. окружной отдел народного образования направляет его на учёбу в Ленинградский институт народов Севера и в 1939 году с успехом оканчивает педагогический факультет. Во время учёбы в институте П. Е. Хатанзеев начинает активно переводить на хантыйский язык произведения русских классиков. В этом ему активно начинают помогать другие исследователи хантыйского языка. Как пишет в своих меморатах Е. Ф. Власова, сказку А. С. Пушкина «О рыбаке и рыбке» ему помогал переводить учитель школы Казымской культбазы А. Г. Подлетин, приехавший в Ленинград на период каникул [6]. Хатанзеевым были опубликованы переводы сказок Пушкина «Сказка о рыбаке и рыбке», «Сказка о попе и его работнике Балде» [8], а затем он занимался переводом рассказов М. Горького.

После учёбы он приехал в Ямало-Ненецкий округ и до войны работал школьным инспектором в ОкрОНО. В 1941 г. по распоряжению Омского отдела народного образования П. Е. Хатанзеев переезжает в г. Ханты-Мансийск на работу в Окружной комиссии по созданию единого литературного хантыйского языка в должности ответственного секретаря. Однако работа этой комиссии в 1942 г. приостанавливается в связи с отсутствием средств на содержание аппарата, и Петра Ефимовича направляют на работу в Ханты-Мансийское педагогическое училище преподавать хантыйский язык. В 1944 г. Хатанзеев возвращается в Салехард и работает преподавателем ненецкого языка в педагогическом училище, а в 1948 г. (в связи с болезнью) его переводят методистом в педкабинет ОкрОНО. Затем он работает в редакции ямало-ненецкой окружной газеты «Красный Север», в издательстве национальной ненецкой газеты «Няръяна

Нгэрм» в качестве переводчика. 28 ноября 1970 года Пётр Ефимович Хатанзеев умер.

Самым важным трудом П. Е. Хатанзеева с точки зрения значимости начавшегося массового процесса обучения грамоте является его первый букварь на хантыйском языке, изданный в центральном издательстве народов СССР. Это предприятие, выпускающее учебники и пособия на языках народов Советского Союза, издавало книги по решению XI съезда РКП (б), которое рекомендовало обратить особое внимание на издание «литературы народов национальных меньшинств». Надо сказать, что букварь П. Е. Хатанзеева был издан в то время, когда в стране ещё не сложились принципы издания не только словарей, но и других изданий на языках народов Российской Федерации.

Букварь представляет собой методический материал по формированию знаний при изучении хантыйского языка. Помимо основной части в качестве приложения приводится хантыйско-русский словарь и разрезная азбука. Словарь выполнен в виде словника, в нем приводятся слова на «березовском, обском, самаровском, нижнеобском, среднеобском диалектах». Об этом свидетельствует сноска, которая поясняет сокращения в словаре. Однако из всего количества слов только более 10 слов имеют указание на тот или иной диалект хантыйского языка. Часть глаголов преподносятся учащимся как от первого лица, так и от третьего лица, в единственном и во множественном числах. Существительные предлагаются ученикам как в единственном, так и во множественном числе, причем некоторые слова приводятся в разных падежах. Возникает ощущение некого хаоса при составлении словника. Однако при более детальном анализе выясняется, что словник составлен по следующему принципу: в какой форме было использовано то или иное слово в букваре, в той форме оно и помещалось П. Е. Хатанзеевым в словарь. В условиях, когда грамматика языка была не изучена, этот принцип подготовки словаря был наиболее целесообразен.

Надо сказать, что ранее, в 1927 году, вышел букварь для северных народностей, составленный на русском языке проф. Богораз-Таном и С. И. Стебницким. Многие рассказы для перевода из этого издания были использованы в своём букваре П. Е. Хатанзеевым, например, рассказы «Собака и лось», «Пионеры» и др. К сожалению, качество переводов оставляет желать лучшего: предложения переложены на хантыйский язык «слово в слово». Таким образом, произошёл ненужный ввод некоторых частей речи, нарушилась и конструкция хантыйских предложений. Букварь составлен на обдорском (шурышкарском) диалекте, но в учебном пособии

приводятся слова из других диалектов хантыйского языка. Это условие делало букварь непригодным для обучения, поскольку было непонятно как шурышкарским, так и другим хантам, владеющим другими диалектами.

Рассказы в словаре, созданные первоначально не на хантыйском языке, а переведённые «слово в слово» из русского языка, нарушали грамматический строй хантыйского языка, и это обстоятельство не способствовало формированию грамматических знаний и нарушало закономерности хантыйского языка. В тех условиях, когда изучение грамматического строя хантыйского языка самими носителями только получало развитие, таких ошибок было не избежать.

Спустя четверть века им был подготовлен к печати букварь для подготовительного класса на шурышкарском диалекте хантыйского языка [10]. В период согласования книги с редактором Ю. Н. Русской П. Е. Хатанзеев совместно с земляками подготовил ряд замечаний по исправлениям редактора (на 16 маш. листах). Все предложения Хатанзеева были вновь учтены Ю. Н. Русской и в 1955 г. он был издан.

Личный архив П. Е. Хатанзеева также свидетельствует о том, как строилась работа Окружной комиссии по созданию единого литературного хантыйского языка, поскольку он являлся ответственным секретарём этого объединения. Этим ведомством организовывались научные экспедиции в места компактного проживания хантов для «лингвистических обследований говоров и диалектов», участником которых являлся и П. Е. Хатанзеев. Из документа, именованного «Планом экспедиции по изучению сургутского диалекта хантыйского языка» от 16 марта 1942 года, становится известно, что одна из экспедиций к сургутским хантам длилась 5 месяцев. В результате им удалось записать 200 листов фольклорных произведений (сказки, легенды, загадки, песни), 100 листов детского фольклора, 40 листов бытовых рассказов, собрать около 3 000 слов для русско-хантыйского словаря (200 л.). Документ, который можно отнести больше к отчётной деятельности, подписан одним из сотрудников экспедиции П. К. Животиковым. К сожалению, неизвестно, где хранятся собранные материалы, но отчёты о деятельности Окружной комиссии по созданию единого литературного языка хантыйского языка хранятся в ГА СПИТО [5, с. 196].

О развитии письменности и активном изучении грамматического строя хантыйского языка уже через 30 лет говорят другие документы личного фонда П. Е. Хатанзеева. Крайне любопытна в этом направлении докладная записка о посещении уроков хантыйского языка в ноябре 1961 г. в Салехардском педагогическом училище (преп. Прокопий Ермолаевич

Салтыков). Поскольку в это время Хатанзеев работал в Салехардском ОкрОНО, он в процессе свой деятельности инспектировал работу по преподаванию родных языков в регионе. Этот развёрнутый документ свидетельствует о хорошем знании основ теории хантыйского языка, методике преподавания и позволяет делать вывод о том, что его крайне заботила проблема обучения учащихся педагогического училища грамматике хантыйского языка. В конце документа Хатанзеев предлагает пути устранения допущенных преподавателем методических ошибок.

Помимо педагогической деятельности П. Е. Хатанзеев собирал фольклорный материал в экспедициях и командировках. Безусловно, не все собранные материалы хранятся в его личном архиве, но здесь удалось обнаружить хантыйские загадки, собранные им (не опубликованы). Он записывал загадки не только у носителей шурышкарского диалекта, но и у носителей других диалектов: например, фиксировал малые жанры фольклора у учащихся подготовительного класса Ханты-Мансийского педагогического училища Ольги Григорьевны Ерныховой, Ульяны Петровны Каксиной (с. Казым Березовского района).

Личный фонд П. Е. Хатанзеева, хранящийся в МВК им. Шемановского, свидетельствует о том, что им были подготовлены труды, имеющие отношение к хантыйскому языкознанию. Например, на протяжении всей свой жизни он готовил к изданию хантыйско-русский словарь, который, к сожалению, не был опубликован. Словарь занимает не более половины объёма документов всего фонда ученого. К изданию им был подготовлен курс хантыйской грамматики, также достаточно обширного объёма. Хатанзеевым подготовлены к изданию, но не опубликованы, переводы с русского на хантыйский язык: рассказ А. М. Горького «Старуха Изергиль» и повесть А. С. Пушкина «Дубровский».

Труд Петра Ефимовича был отмечен различными правительственными наградами. В 1950 году Указом Президиума Верховного Совета РСФСР П. Е. Хатанзееву было присвоено звание заслуженного учителя школ РСФСР за выдающиеся заслуги в области народного образования. В 1954 году был награждён значком «Отличник народного просвещения».

Деятельность Петра Ефимовича Хатанзеева совпала с процессом включения хантыйской культуры в общесоветское пространство, и это, несомненно, не могло не отразиться в его творчестве. Издание первого букваря, подготовленного П. Е. Хатанзеевым, начинает неустанный процесс совершенствования хантыйской письменности. Работая совместно с такими учёными, как В. Штейниц и Ю. Н. Русская, он внёс существенный вклад в становление и развитие хантыйского языкознания, в методику преподавания

родного языка, а, собирая фольклорный материал, и в историю хантыйской фольклористики.

Литература

1. Кошкарёва Н. Б. Актуальные вопросы совершенствования хантыйской графики и орфографии // Вестник угроведения. – 2013. – № 3 (14). – С. 47–78.
2. Прибыльский Ю. П., Еремеева О. И. Вклад отечественной школы в подготовку специалистов для Севера в условиях становления национальной автономии (1930-е – 1940-й гг.) // Вестник Тобольского педагогического института им. Д. И. Менделеева. – 2009. – № 1. – С. 42–49.
3. Еремеева О. И., Сайфуллина Н. А., Сулимов В. С. Роль отечественной школы в подготовке специалистов для Севера (30-е гг. XX века) // Теория и практика современной науки. – 2016. – № 10 (16). – С. 113–124.
4. Куликова И. М. «Поэт, взращённый тобой»: о поэтах и писателях Югры и Ямала в годы войны // Северный регион: наука, образование, культура. – 2010. – № 1 (21). – С. 3–39.
5. Чумак Е. Г. Процесс становления письменности и разработки учебников на родных языках в Ханты-Мансийском округе в 20–50-е гг. XX века // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2006. – № 6. – С. 194–199.
6. Власова Е. Ф. Мой Север: воспоминания // Материалы и исследования древней, средневековой и новой истории Северной и Центральной Азии. Томск: Том. гос. ун-т. – 2010. – Т. 3. – Вып. 1. – С. 157–181 (Сер. «Труды музея археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета»).
7. Hatanzejev P. J. Hanti kniga. Oluŋ untltija pata = Хантыйская книга для первоначальной учебы. Букварь. – М.: Центриздат, 1930. – 76 с.
8. Puskin A. S. Mońśьt Huł vełti xə pa sorńi huł. Pop iki pa łuv mithəjьł Balda = Пушкин А. С. Сказки. Сказка о рыбаке и рыбке. Сказка о попе и о работнике его Балде / Пер. на хант. яз. П. Хатанзеева; под ред. В. Штейница. – Л.: Гослитиздат, 1936. – 28 с.
9. Пушкин А. С. Хут ветты ха па хутые отынгны моньсь = Сказка о рыбаке и рыбке / Пер. на хант. яз. П. Хатанзеева; под ред. В. Штейница. – Л.: Учпедгиз, 1948. – 32 с.
10. Хатанзеев П. Е., Ануфриев В. Е. Букварь для подготовительного класса (на языке шурышкарских ханты). – Л.: Учпедгиз, 1955. – 140 с.

А. А. Жукова,
Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

Тематические группы фразеологизмов в русских старожильческих говорах Обь-Иртышского междуречья

Аннотация. В работе описывается фразеологическая система русских старожильческих говоров Обь-Иртышского междуречья. Производится анализ тематических групп диалектных фразеологических единиц в аспекте их объёма и значимости.

Ключевые слова: фразеологизм, русские старожильческие говоры, Обь-Иртышское междуречье, тематическая группа.

Данная статья посвящена тематическим группам фразеологизмов Обь-Иртышского междуречья. Источником материала послужил опыт словаря старожильческих говоров Обь-Иртышского междуречья «Русское слово на земле Югорской». В работе анализируются 66 фразеологических единиц.

В современном языкознании нет единого мнения по вопросу о классификации фразеологизмов. Классифицировать единицы языка можно на основании самых разных признаков. Так, например, академик В. В. Виноградов выделил три основных типа фразеологизмов на основе семантической слитности:

- фразеологические сращения,
- фразеологические единства,
- фразеологические сочетания.

Под фразеологическими сращениями понимаются неразложимые по смыслу фразеологические единицы (ФЕ), их целостное значение абсолютно не мотивировано значениями слов-компонентов, например: *бить баклуши, попасть впросак, точить лясы* и т. п. В составе фразеологических сращений нередко бывают слова, которые самостоятельно в современном русском языке не употребляются [1, с. 121].

Фразеологические единства – это такие фразеологические единицы, целостное значение которых мотивировано значениями их компонентов: *тянуть лямку, мелко плавать, зарыть талант в землю* и т. п. Один из характерных признаков фразеологических единств – их образность [1, с. 131].

Фразеологические сочетания – это фразеологические единицы, целостный смысл которых складывается из значения компонентов и при этом один из компонентов имеет так называемое связанное употребление.

Так, например, в оборотах: *страх берет*, *зависть берет*, *злость берет* глагол *брать* сочетается не со всяким названием чувств, а лишь с некоторыми, например: нельзя сказать «радость берет», «удовольствие берет». Такое употребление глагола называется связанным (или фразеологически связанным).

Как и во фразеологических сращениях, многие слова, входящие в состав фразеологических сочетаний, вообще не имеют свободных значений и существуют в языке лишь в составе фразеологических единиц. Например, слова *потупить*, *кромешный* в современном русском языке функционируют только в составе фразеологических сочетаний: *потупить взор*, *потупить глаза*, *кромешный ад*, *кромешная тьма*.

Такого рода обороты, в которых слово употребляется в несвободном, фразеологически связанном значении, и называются фразеологическими сочетаниями [1, с. 137].

Н. М. Шанский в своей работе «Фразеология современного русского языка» дополнил классификацию В. В. Виноградова и разделил фразеологизмы современного русского литературного языка на четыре группы:

- фразеологические сращения,
- фразеологические единства,
- фразеологические сочетания,
- фразеологические выражения,

где фразеологическое сращение – это семантически неделимый фразеологический оборот, в котором его целостное значение совершенно несоотносительно со значениями его компонентов. Значение такого рода фразеологизмов является таким же немотивированным, как и значение слов с непроизводной основой. Например, фразеологизмы *бить баклуши* ‘бездельничать’ и *очертя голову* ‘безрассудно’ являются такими же немотивированными и условными обозначениями явлений объективной действительности, какими являются составные слова типа *подражать* или *стремглав*, где производность совершенно не чувствуется и значение слова абсолютно несоотносительно со значениями составляющих его частей. В самом деле, как значение слова *стремглав* не выводится из значения частей *стрем* ‘вниз’ (ср.: стремнина, стремительный) и *глав* (ср.: главный, голова), так и значение фразеологизма *очертя голову* не выводится из значений слов *очертя* и *голову* [2, с. 65].

Фразеологическое единство – это семантически неделимый и целостный фразеологический оборот, значение которого мотивировано значениями составляющих его слов. Неразложимое значение фразеологического

единства возникает в результате слияния значений составляющих его слов в единое обобщенно-переносное значение. Семантическая неделимость такого рода фразеологизмов сближает их с фразеологическими сращениями, а их семантическая производность, обусловленность значения фразеологического оборота значениями отдельных слов отличает их от фразеологических сращений [2, с. 67].

Фразеологическое сочетание – это фразеологический оборот, в котором есть слова как со свободным значением, так и с фразеологически связанным. Фразеологическое сочетание *закадычный друг* составлено из двух слов. Слово *друг* может сочетаться не только со словом *закадычный*, но и с целым рядом других слов, самых различных по значению, экспрессивно-стилистической окраске и т. д. Что же касается слова *закадычный*, то оно как бы «прикреплено» к слову друг и может употребляться только с ним. Во фразеологическом сочетании *заклятый враг* прилагательное *заклятый* является «спутником» имени существительного *враг* [2, с. 68].

Фразеологическое выражение – это устойчивый в своём составе и употреблении фразеологический оборот, который не только является семантически членимым, но и состоит целиком из слов со свободным значением. От фразеологических сочетаний фразеологические выражения отличаются тем, что в них нет слов с фразеологически связанным значением: *Любви все возрасты покорны*; *Волков бояться – в лес не ходить*; *оптом и в розницу* [2, с. 69].

Кроме классификации на основе семантики можно выделить и другие, основанием которых могут быть самые разные признаки. Так, В. В. Колесов классифицировал фразеологические единицы по их составу:

– устойчивые сочетания, имеющие в своём составе диалектные слова: пек. *в вершу влезть* ‘оказаться в неприятном положении’; смол. *байдаки бить* ‘бездельничать’; донск. *нос закопылить*, *задрать копылу* ‘зазнаться, заважничать’; горьк. *вверх кувырдышки* ‘кувырком’ [3, с. 185];

– фразеологизмы, состоящие из общерусских слов: ряз. *не сводить глаз с глазом*, ‘не спать, не смыкать глаз’, смол. *дым возить* ‘бездельничать’; пек. *дождём не смочить* ‘много’, *трезвонить в лапоть* ‘болтать, сплетничать’. Большая часть фразеологических оборотов говоров состоит из общерусских слов [3, с. 185].

Так же В. В. Колесов разделил фразеологизмы по их употреблению:

– нейтральные,

– эмоционально окрашенные.

Нейтральные устойчивые словосочетания выполняют номинативную функцию: ряз. *сухой день* ‘постный’, *промеж рук* ‘между делом’, ворон. *дать помочь* ‘помочь’, орл. *козьи рожки* ‘сорт груш’, пек. *леший баран* ‘бекас’ [3, с. 186].

Эмоционально окрашенные фразеологические обороты употребляются для оценочной характеристики предметов и явлений: пек. *февраль в голове* ‘глупый, неразвитый’, *наводить слепых на брёвна* ‘врать, обманывать’, ворон. *лягушек бить* ‘бездельничать’, особенно разнообразны такие фразеологизмы со значением характеристики человека, его свойств, качеств, действий [3, с. 186].

Б. А. Ларин считает, что возникновение фразеологизмов – это долговременный, поэтапный процесс. Именно поэтому в своей классификации он отразил динамику развития ФЕ, проследив, как свободное словосочетание превратилось в устойчивую фразеологическую единицу.

- переменные словосочетания,
- метафорические словосочетания,
- идиомы.

Переменные словосочетания, т. е. обычные, свободные: ‘пить чай’, ‘сдать экзамен’. Их можно сопоставить с «фразеологическими сочетаниями» В. В. Виноградова. По мнению Б. А. Ларина, такие словосочетания не являются предметом фразеологии, «сюда попадают выражения с минимальной степенью идиоматичности, находящиеся как бы на периферии подлинно фразеологических соединений, не имеющие своих характерных и показательных примет. Это переходящий, кратковременный эпизод в истории идиоматики языка» [4, с. 216]. Метафорические словосочетания или «стереотипные речения», которые совпадают с «фразеологическими единствами» в системе В. В. Виноградова: ‘досада берёт’ [4, с. 221].

Идиомы, или «неразложимые речения», – это фразеологизмы в узком смысле, они соответствуют «фразеологическим сращениям» В. В. Виноградова [4, с. 217].

В данной работе разработана тематическая классификация, включающая в себя четыре группы:

1) фразеологизмы, характеризующие человека;
2) фразеологизмы, характеризующие среду, обстановку, ситуацию, положение;
3) фразеологизмы, характеризующие признаки предметов;
4) фразеологизмы, характеризующие качество, способ или обстоятельство действия.

Фразеологизмы, характеризующие человека

Характеристика внешности человека

Были бы кости, а мясо нарастёт. По поводу худобы, детской или юношеской [5, с. 121].

Ветром качает. О слабом, немощном человеке [5, с. 124].

Голова босиком. Так сургутские мальчишки прозывали плешивых [5, с. 131].

Два сапога – пара. Ирон. о сходстве людей [5, с. 133].

Из-под пятницы суббота. О неряшливо одетом человеке, у которого из-под верхней одежды видна нижняя [5, с. 146].

От горшка два вершка. Ирон. о низкорослом человеке [5, с. 175].

Соплёй перешибёшь. О тощем, хрупком, тщедушном человеке [5, с. 200].

Характер и качества человека

Глаз замороженный. Груб., презр. о бессовестном человеке. *Глаз ты замороженный, бесстыдство какое! Ты же вчера не так говорил!* (конд. Конд.) [5, с. 31].

Как путный. Лицемерный, изображающий из себя порядочного человека. *Что как путный притворяешься! Плохой ты человек* (конд. Конд.) [5, с. 47].

Титьки до пуда – работать не буду. О ленивом, не желающем работать человеке. *Ой, неохота за дело браться: титьки до пуда, работать не буду* (конд. алт.) [5, с. 91].

Ухо с глазом. Предприимчивый, находчивый и практичный человек. *Этот человек – ухо с глазом. Уже ни на что не надеется, только сам* (конд. Конд.). *Ухо с глазом – ушлый человек: или понятливый, или хитрый очень. Ну ты и мужик! Ухо с глазом – есть такое изречение* (х-м. Болч.) [5, с. 95].

Хоть кол на голове теши (чеши). Об упрямом, не поддающемся уговорам человеке. *Я его ругаю, ругаю, а ему хоть кол на голове теши!* (конд. Конд.). *Говоришь, говоришь, а он всё равно своё делает. Ему скажешь, пиши урок, а он всё равно не пишет, а телевизор смотрит* (конд. Алт.) [5, с. 98].

Чурка с глазами. Груб. о несообразительном человеке. *Сколько можно говорить тебе, а ты все, как чурка с глазами* (х-м. Болч.). *Сидишь, как чурка с глазами, а мы говорим: «как мумия»* (х-м. Болч.) [5, с. 102].

Бояться тележного скрипа. Быть чересчур робким, нерешительным [5, с. 12].

Воды не замутит. О скромном, тихом человеке [5, с. 125].

Горькая редька. О навязчивом, прилипчивом, бесцеремонном человеке [5, с. 131].

Мышей не ловит. О ленивом человеке, постоянно отлынивающем от дела [5, с. 163].

Действия и поведение человека

Глаза лупить. Неодобр., презр. Смотреть бесцельно на что-то или на кого-то. *Весь день глаза луплю в окно* (окт. Чем.) [5, с. 31].

Дать нагоняй. Наказать, сделать внушение. *Дали нагоняя* (х-м. Болч.) [5, с. 35].

Зубы мыть. Смеяться, хохотать. *Зубы мыть – хохотать* (конд. Алт.) *Зубы мыть, смеяться, чтоб детей не сглазить* (х-м. Болч.). *Хватит зубоскалить! Не надо зубы мыть!* (конд. Конд.) [5, с. 45].

Пойти на мат. Начать нецензурно выражаться. *Я вот сейчас только возьму пойду на мат, и меня сразу посадят* (х-м. Болч.) [5, с. 76].

Понужать с верхней полки. Груб. Оскорблять кого-либо нецензурной бранью. *Понужать с верхней полки легче, чем словами доказывать* (х-м. Болч.) [5, с. 77].

Сбить с понталыку. Привести в замешательство, запутать. *Запутать, сбить со смысла* (х-м. Болч.) [5, с. 85].

Не из тучи гром. Насмешливо о неожиданном поступке робкого человека [5, с. 169].

Неймётся. О поведении человека, упорно настаивающего на своём, несмотря на неприятности [5, с. 169].

Ни шьёт, ни порет. Не принимает никакого решения, бездействует [5, с. 171].

От говна подальше – не воняет. О человеке, с которым лучше не иметь дела [5, с. 175].

Различные состояния человека

Блестеть, как новая копейка. Сиять от радости. *Что блестишь, как новая копейка?* (конд. Алт.) [5, с. 18].

В лохматину. О предельном опьянении. *Ну ты вообще в лохматину – это значит пьяный, по-нашему* (конд. Конд.) [5, с. 7].

Как огурчик. Крепкий, бодрый, в хорошей форме. *Вот ты, как огурчик, сейчас стоишь (имеет в виду, что хорошо одет). «Как огурчик» – и про трезвого ещё говорят, да и про бодрого так можно сказать* (х-м. Зенк.) [5, с. 47].

Шлея под хвост попала. Грубо о резко выраженном, неуравновешенном состоянии человека. *Это вот женщина запсихует, мужик говорит ей: чё, шлея под хвост попала* (конд. Алт.) [5, с. 106].

Голову обносит. О головокружении [5, с. 131].

Как на силённую гору. О состоянии слабости, когда не хочется пошевелить рукой, ногой, что-нибудь предпринять [5, с. 148].

На душе кошки скребут. О состоянии тревоги, нехорошем предчувствии [5, с. 165].

Отлегло на душе. Полегчало, поднялось настроение, прошло состояние тревоги, беспокойства [5, с. 176].

Ссать кипятком. Экспр. Быть в очень возбуждённом состоянии [5, с. 201].

С жиру беситься. Старая хворь у ней: с жиру баба бесится… (х-м, Тюли) [5, с. 268].

Фразеологизмы, характеризующие среду, обстановку, ситуацию, положение

Хоть матушку репку пой. Экспр. выражение отчаяния, бессилия. *Вот делала, делала, а оно всё равно не растёт, вот и скажут: хоть матушку репку пой – ничего не получается и всё, толку нет. Или вот вяжешь или шьёшь: ну вот хоть матушку репку пой, ничего не получается* (конд. Алт.) [5, с. 98].

Хоть стой, хоть падай. Экспр. о чём-либо неожиданно смешном или удивительном. *Вот как скажет что-нибудь, дак хоть стой, хоть падай!* (конд. Конд.) [5, с. 98].

Чин чинарём. Всё в порядке. *Так дома всё чин чинарём, вот и посиживаю* (конд. Алт.) [5, с. 101].

В долгу как в шелку. О накопившейся большой задолженности [5, с. 122].

Везет как утопленнику. О невезении [5, с. 122].

Готовое дело. О завершении чего-либо [5, с. 132].

На воде вилами писано. О чём-либо труднопредсказуемом – то ли будет, то ли нет [5, с. 164].

Не было печали – черти накачали. О неожиданной неприятности [5, с. 168].

Хоть матушку-репку пой. Экспр. хоть плачь, хоть караул кричи. Об отчаянном положении [5, с. 211].

Хоть топор вешай. О духоте и скверном запахе в помещении [5, с. 211].

Фразеологизмы, характеризующие признаки предметов

Выкрасить да выбросить. О никчёмной, никуда не годной вещи, работе [5, с. 128].

Даром не надо. Экспр. о чём-либо совершенно никчёмном, ни на что не годном [5, с. 133].

За ушами пищит. О приёме пищи с хорошим аппетитом [5, с. 144].

За уши не оттащишь. Об очень вкусной пище [5, с. 144].

Как на корове седло. Ирон. о нелепо выглядящей на ком-либо одежде, вообще о чём-то бросающемся в глаза своим несоответствием окружающему [5, с. 148].

Как на огне горит. О быстром изнашивании одежды, обуви [5, с. 148].

Как собаке пятая нога. О совершенной ненужности чего-либо [5, с. 149].

Последнее дело. Самое никудышное, постыдное [5, с. 184].

Смотреть не на что. О чём-либо слишком малом, ничтожном [5, с. 199].

Фразеологизмы, характеризующие качество, способ или обстоятельство действия

Мало-малёшко. Нар. Очень мало. *Рыбы мало-малёшко ещё осталось* (конд. Алт.) [5, с. 60].

На корячках. Нар. На четвереньках. *Ноги-то не ходят совсем уже. На корячках долезу до печки* (х-м. Цинг.) [5, с. 66].

Сикось-накось. Нар. Криво. *Сикось-накось, значит криво* (х-м. Зенк.) [5, с. 86].

Без году неделя. Ирон. совсем недавно [5, с. 117].

В голос. Очень громко, отчаянно [5, с. 122].

До морковкиного заговенья. Через долгое время [5, с. 136].

Живой рукой (ногой). Быстро, проворно, энергично, споро [5, с. 138].

Как вшей на гаснике. Пренебр. очень много [5, с. 147].

На куличках. Очень далеко [5, с. 165].

С грехом (горем) пополам. Кое-как, еле-еле, едва-едва, через силу [5, с. 195].

Рассмотрев тематические группы, мы пришли к следующим выводам:

1. Наиболее многочисленной явилась группа фразеологизмов, характеризующая человека. Поскольку человек живёт и развивается в социальной среде, он постоянно взаимодействует с людьми и в быту, и на работе, оказывается в разных коммуникативных ситуациях, возникает необходимость назвать отличительные свойства человека, тем самым выделить его из числа других людей и выразить эмоциональное отношение к окружающей действительности. Поэтому внутри данной группы выделяются четыре подгруппы:

- характеристика внешности человека,
- характер и качества человека,
- действия и поведение человека,
- различные состояния человека.

2. Вторая по значимости тематическая группа фразеологизмов, характеризующих качество, способ или обстоятельство действия. Среди них различаются фразеологизмы:

- способа действия,
- качественной характеристики,
- количественного значения,
- с обстоятельственным значением.

В свою очередь среди обстоятельственных фразеологизмов отмечены фразеологические единицы со значением времени, места, причины, условия.

3. Не менее обширной стала группа фразеологизмов, характеризующих среду, обстановку, ситуацию, положение. Немаловажно для людей показать обстановку, в которой они находятся, положение или ситуацию, в которой оказались, дабы эмоционально показать неизбежность каких-либо обстоятельств или безвыходность ситуации.

4. Наименьшей в количественном отношении оказалась группа фразеологизмов, характеризующих признаки предметов. У человека нет необходимости описывать окружающие его предметы, связано это с тем, что они не являются одушевлёнными. У предметов нет каких-либо индивидуальных черт характера, определённого отношения к окружающей обстановке или положения в ней, они не могут выражать своё физическое или эмоциональное состояние. Именно поэтому их трудно выразить через эмоционально окрашенные единицы речи.

Список сокращений

Алт. – с. Алтай; Болч. – с. Болчары; Ворон. – Воронежская губерния (область); Горьк. – Горьковская область; груб. – грубое; донск. – Донское; Зенк. – с. Зенково; ирон. – ироничное; конд. – кондинский район; Конд. – с. Кондинское; окт. – октябрьский; Орл. – Орловская губерния (область); презр. – презрительное; Ряз. – Рязанская область; смол. – Смоленская губерния (область); ср. – сравните; х-м – Ханты-Мансийский район; Цинг. – п. Цингалы; Чем. – с. Чемаши.

Литература

1. Виноградов В. В. Лексикология и лексикография. Избранные труды. – М.: Наука, 1977. – 312 с.

2. Шанский Н. М. Фразеология современного русского языка: учеб. пособие для вузов по спец. «Русский язык и литература». 4-е. изд., испр. и доп. – СПб.: Специальная Литература, 1996. – 192 с.

3. Русская диалектология: учеб. пособие для филол. фак. ун-тов / В. В. Колесов, Л. А. Ивашко, Л. В. Капорулина, В. И. Трубинский, О. А. Черепанова; под ред. В. В. Колесова. – М.: Высш. шк., 1990. – 207 с.

4. Ларин Б. А. Очерки по фразеологии // История русского языка и общее языкознание. – М., 1977. – С. 212–245.

5. Русское слово на земле Югорской (опыт словаря старожильческих говоров Обь-Иртышского междуречья) / Ю. В. Исламова, А. А. Пыхтева, В. К. Белобородов, Ю. В. Калемина [и др.]. – Тюмень: Формат, 2014. – 289 с.

Ю. В. Исламова,
кандидат филологических наук,
Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

Лексика одежды и обуви в говорах Обь-Иртышского междуречья

Аннотация. Статья посвящена диалектным названиям одежды и обуви, зафиксированным в русских старожильческих говорах междуречья Оби и Иртыша. Анализируемая лексика классифицируется в соответствии с обозначаемыми предметами действительности, семантизируется, сопровождается примерами употребления. Делаются выводы об употребительности диалектизмов в речи местного населения.

Ключевые слова: говоры, Обь-Иртышское междуречье, севернорусские говоры, лексика одежды и обуви.

Несмотря на длительную историю отечественных диалектологических исследований, русские старожильческие говоры Обь-Иртышского междуречья к настоящему времени остаются практически не исследованными. В статье описывается тематическая группа «Лексика одежды и обуви». Обращение к данному пласту диалектного лексического фонда обусловлено важностью лингвокультурологической информации, заключённой в нем.

Названия одежды и обуви отражают материальную культуру народа. Одежда – один из основных элементов этой культуры. Изменяясь в зависимости от конкретных условий, одежда вместе с тем сохраняет иногда на протяжении многих столетий древние черты в покрое, украшениях, названиях. Помимо своего основного назначения, одежда является выразителем национальной принадлежности и теснейшим образом связана с историей народа, позволяет определить историко-культурные связи той или иной группировки людей [1]. Исследование лексики русских говоров, формировавшихся в тесном контакте с языками коренного обско-угорского населения, способствует решению вопросов взаимодействия неродственных языков, функционирующих на одной территории.

В русских говорах Обь-Иртышского междуречья анализируемая лексика представляет собой развитую систему, включающую в себя общие названия, наименования сезонной одежды и обуви, названия одежды и обуви различного функционального предназначения.

Говоры Кондинского, Ханты-Мансийского, Сургутского районов Тюменской области, лексика которых описывается в статье, относятся к

говорам Обь-Иртышского междуречья. Данные говоры в языковом плане являются вторичными по отношению к говорам «материнской основы», или первичным говорам; ими являются говоры северных регионов европейской части России, носителями которых были первые переселенцы. Устройство слобод с чисто русским населением на берегах Иртыша относится к 30-м гг. XVII столетия [2].

Родство с материнскими севернорусскими говорами обнаруживается в общем наименовании одежды. Так же, как и в северных регионах европейской части России, в говорах Обь-Иртышского междуречья встречается лексема *лопотина*.

В «Словаре живого великорусского языка» В. И. Даля: *лопотина* жен. *лопоть* (от лопотать, хлопать, болтаться?), архан., вят., сиб. верхняя одежда, особ. простая, рабочая. У неё, что одной лопатины! много одежды, платья. Лопотье, лопотичье ср., собир. одежда; вообще рабочая, плохая, ветхая. Лопотинный, лопотной, вообще, относящ. к лопоти. Лопотной или лопотистый человек, богатый одеждой. Лопотное ср., сиб. одежда из оленьих шкур. Лопошки муж., мн., твер. пеленки, ветошь [3].

В говорах Кондинского района *лопотина* – ‘Один предмет одежды: кофта, юбка или что-то ещё’. *Лопотина – одёжина такая* (Конд. Болч.). *Надела лопотину, да пошла гулять* (Конд. Конд.) [4, с. 76]. В Ханты-Мансийском районе зафиксирован вариант *л**о**поть* – ‘одежда’. *Лопоть. А что тут говорить, одежда такая – и всё тут* (Конд. Болч.). *Всю свою лопоть он выбросил* (Конд. Болч.) [4, с. 76].

Наряду с лексемами *лопотина* и *лопоть* для обозначения одежды употребляется параллельный вариант *одёжина* – «То же, что лопотина». *Лопотина – одёжина такая* (Конд. Болч.) [4, с. 91].

В говоре с. Болчары Кондинского района для обозначения одежды вообще употребляют лексему *оболочка. Да одень ты свою оболочку* (Конд. Болч.) [4, с. 90].

Для выражения степени изношенности одежды используется несколько лексем, отражающих признаки «новая, неношенная» / «старая, поношенная».

Ненадёва. Ну вот, к примеру, рубаха новая – ненадёва. Её ещё не носили, поэтому и ненадёва (Х-М. Зенк.) [4, с. 87].

Более разработанной в говорах является группа слов, называющих поношенную одежду.

Отрепье – ‘старая, поношенная’. *Из отрепья мы шили* (Х-М. с. Бобр.) [4, с. 94].

Рваньё – ‘старые рваные вещи’. *Я набрала разное там рваньё уже на выброс – барахло* (Конд. Болч.) [4, с. 113].

Ремки – ‘ветхая одежда: тряпки, лохмотья’. *В ремках ходили, одевать-то было нечего* (Х-М. Цинг.). *Ремки, когда изорвано что-то, что-то порванное* (Х-М. Зенк.). *Изорванная одежда, ходит изорванный, весь в ремках* (Х-М. Зенк.) [4, с. 113].

Названия обуви зафиксированы в вариантах *обутка/обутки*.

Обутка – ‘обувь’. *Раньше обутка у нас была плохая* [4, с. 90].

Обутки – ‘обувь’. «*Где мои обутки?* (Конд. Болч.). *В таких обутках хоть на танцы иди»* (Конд. Конд.) [4, с. 90].

Наряду с собственно русскими обозначениями обуви в речи диалектоносителей фиксируются заимствованные наименования. Они отражают специфику хозяйственной деятельности жителей, свидетельствуют о тесных контактах с коренным хантыйским населением.

Бурки – ‘тёплые сапоги фабричного производства из войлока или фетра на кожаной подошве, но на Севере их шьют в домашних условиях из меха’. «*Самая тёплая обувь-то была – бурки, были они только у охотников* (Конд. Конд.). *Бурки – сапоги с резиновой подошвой и длинной тряпичной голяшкой»* (Конд. Алт.) [4, с. 29].

Вычиги – ‘мягкие лёгкие полусапожки без каблуков’. «*Вычиги из кожи коротенькие, а потом и тапочки так зовём»* (Конд. Конд.) [4, с. 37].

Ичики – ‘самодельная национальная мягкая обувь, женская или детская’. «*Тебе ещё слово скажу хантейское, ты его не знаешь. Ичики – это вот такая вот обувь женская невысокая. Она из оленьей шкуры делается»* (Х-М. Зенк.) [4, с. 61].

Ишимы – ‘мужская обувь с голенищем из холста’. «*Ишимы пришлось залатать»* (г. Х-М) [4, с. 61].

Пим – ‘чаще *мн.* пимы. Валенок’. «*Дед сам катал пимы* (Х-М. Бобр.). *Носили чёсанки с галошами. А зимой пимы носили»* (Окт. Пал.) [4, с. 98].

Чуни – ‘высокие галоши’. «Иногда это старые валенки с обрезанными голенищами» [4, с. 16].

Босяк – ‘обувь (какая?)’. *«Босяк – калоши, похожие на лапти»* [4, с. 25].

Бродни – ‘вид кожаной обуви’, ‘высокие самодельные кожаные сапоги’. «*Это как сейчас называют сапоги и полусапоги, а раньше вот так вот называлось – черки и бродни* (Х-М. Зенк.). *Сапоги, болотники с высокими голенищами. На реке рыбачили – бродни худые были* (Окт. Чем.). *Мужики у нас в деревне все в таких сапогах ходят, кожаные снизу и меховые сверху. Оденем бродни, сапоги такие для рыбалки, и вперёд, хоть по воде ходи.* (Конд. Болч.). *За клюквой в броднях ходил»* (Х-М. Бобр.) [4, с. 27].

*Бр**о**денки* – ‘уменьш. от бродни’. «*Черок – это утка такая. А если про обувь спрашиваешь, то это не черк**и**, а ч**е**рки. Это такие невысокие полусапожки. Шились из кожи, как и броденки»* (Х-М. Зенк.) [4, с. 27].

*Бутыл**ы*** – ‘сапоги с коротким голенищем’. «*Бутылы – не было различий между правым и левым* (Х-М). *Бутылы совсем прохудились»* (г. Х-М) [4, с. 29].

*Чар**о**к* – ‘чаще *мн. чарк**и***. Самодельная кожаная обувь’ [4, с. 16].

Группа лексики, обозначающей верхнюю одежду, представлена названиями разных по фасону, материалу изготовления, сезонности предметов одежды.

Армяк – ‘Тёплая мужская одежда с запахом, а не на пуговицах’. *Как бы суконный, из шерсти сшитый. Вот как кофта, но армяк подлиннее* (Конд. Болч.) [4, с. 16].

*Балах**о**н* – ‘Верхняя одежда свободного покроя из шерстяной ткани домашней работы’. *Длинные рукава, длинные подола – это балахон* (Конд. Болч.) [4, с. 16].

*Балах**о**нка* – ‘То же, что *балахон*’. *Вот как сейчас одевают пижамки, ну вот раньше они были не такие хорошие, так вот это называли балахонка, а длинные рукава, длинные подола – это балахон* (Конд. Болч.) [4, с. 16].

*Борч**а**тка* – ‘Полушубок, отрезной по талии, с присборенной нижней частью’. «*Борчатка и одежда, и борчатка есть трава. Одежда – дублёнка сшитая. Но она вроде непрямая, подол-то на клиньях пришит. У нас когда дядя умер, у него шесть штук осталось таких*» (Х-М. Зенк.) [4, с. 24–25].

*Борщ**а**к* – ‘То же, что *борчатка*’. *Борщак – это типа шубы такой. Одежда это зимняя* (Х-М. Зенк.) [4, с. 25].

*Зип**у**н* – ‘Верхняя мужская одежда из льняной ткани домашнего изготовления’. «*Зипуны, это раньше ткали, лен делали, потом из льна ткали, шили зипуны, польто или курточку какую*» (Конд. Болч.) [4, с. 57].

*Шаб**у**р* – ‘Верхняя крестьянская одежда типа пальто без пуговиц, сшитая из домотканого материала’. *«Как дождь, так шабур надевала»* (Х-М. Бобр.) [4, с. 142].

*Д**о**шка* – ‘Шуба (из лисьего меха)’. *«Воротники шьют из них, дошки шьют»* [4, с. 47].

*Марин**а**дка* – «Верхняя женская утеплённая одежда, утеплённый жакет». *В сенях висит маринадка* (Х-М. Бобр.) [4, с. 78].

Детально разработаны в говорах Обь-Иртышского междуречья названия рукавиц. Предназначенные для различных хозяйственных работ, рукавицы изготавливались из кожи, меха, шерсти.

*Верх**о**нка* – ‘верхние рукавицы, обычно надеваемые поверх вязаных’. *«Верхонки на варежки (надевали)* (Окт. Чем.). *Верхонки-то прохудились* (Х-М. Цинг.). *Зимой верх**о**нки надевал, чтобы снег чистить* (Конд. Конд.). *Шила сама верхонки для работы* (Конд. Конд.). *Лёгкие брезентовые варежки – верхонки»* (Х-М. Д. Плёсо) [4, с. 31].

*Верх**у**нка* – ‘то же, что *верхонка*’. «*Так перчатки на руках носим, так верхунки – это то же самое»* (Конд. Конд.) [4, с. 31].

*Гол**и**ца* – ‘рукавица из грубой ткани или кожи без подкладки’. «*Голицы одень, и пойдём дрова таскать* (Чем. Окт.). *Голицы в наше время считались рабочими рукавицами, бывало, землю пахали в них* (Конд. Конд.). *Голицы – брезентовые рукавицы. На рыбалке рыбу перебирают, дрова складывают»* (Конд. Болч.) [4, с. 40].

*Исп**о**дки* – ‘Вязаные рукавицы, которые надеваются под голицы – верхние кожаные или брезентовые рукавицы’. *Исподки – это варюшки. Вязаные варюшки. Исподки оставь – мокрые все* (Х-М. Зенк.). *Как назывались? Рукавицы, которые одевали снизу, – исподки* (Конд. Болч.) [4, с. 60].

*К**о**жанки* – ‘кожаные рукавицы, надеваемые поверх вязаных рукавиц’. «*Да то же самое, что рукавицы, эти кожанки* (Х-М. Зенк.). *Кожанки – рабочие руковицы»* (Конд. Алт.) [4, с. 66].

*Мохн**а**тка* – ‘рукавицы, сшитые мехом наружу’. «*А, вот это мохнатки, вот у меня дедушка был, почту возил, рукавицы тут были и вот он сшил из какого-нибудь меху или из чего ль, ещё сверху надевал мохнатки, чтоб тепло было*» (Х-М. Зенк.) [4, с. 82].

Шубе(и)нки – ‘рукавицы из овчины’. «*Зимой на работу в ш**у**бенках ходили мужики-то* (Конд. Конд.). *Сейчас на рыбалку поедем, одевай шубинки и пимы»* (Конд. Конд.) [4, с. 146].

Группа лексики белья включает наименования мужских и женских предметов одежды общерусского и диалектного фонда.

*Исп**о**днее* – ‘нижнее бельё’. «*У меня всегда белое исподнее. – А что это? – Нижнее бельё. У женщин рубаха и трусы, а у мужчин – трусы»* (Х-М. Тюли) [4, с. 60].

*Исп**о**дница* – ‘нижняя юбка’. «*Да исподницу-то кружевную надень так, чтобы махринки из-под платья выглядывали»* (Х-М. Тюли) [4, с. 60].

*Подн**и**зки* – ‘женские нижние штаны’. «*Женщины обычно спали в поднизках»* (г. Х-М) [4, с. 101].

*Подшт**а**нники* – ‘кальсоны’. «*На охоту ходил в подштанниках»* (Х-М. Бобр.) [4, с. 101].

*Сп**о**д* – ‘то, что надевается под верхнюю одежду’. *«Спод – это рукавицы, варежки* (Х-М. Зенк.). *Спод под голицами»* (г. Х-М.) [4, с. 123].

В названиях брюк преобладают предметы одежды, предназначенные для ношения на хозяйственные работы.

*В**а**тники* – ‘утеплённые штаны’. «*На рыбалку надевали ватники* (Окт. Чем.). *Ватники зимой на рыбалку, на охоту – всегда зимой»* (Х-М. Д. Плёсо) [4, с. 30].

*Портк**и*** – ‘штаны’. «*Марток – натянешь трое порток»* (г. Х-М.) [4, с. 104].

*Ченб**а**ры* – ‘широкие рабочие шаровары из холста’. *«Муж одел ченбары и поехал в лес по дрова»* (Х-М. Бобр.) [4, с. 138].

*Шк**е**ры* – ‘рабочие или домашние брюки’. «*Мужские брюки, штаны, трико – шкеры»* (Окт. Чем.) [4, с. 145].

Живя в суровом сибирском климате, местные жители не могли обходиться без тёплых предметов одежды, защищающих ноги от холода и укусов насекомых. Эти аксессуары изготавливали из полотна, вязали из шерсти, шили из шкур животных.

*Г**а**ча* – ‘чаще гачи. Льняные, вязанные вручную получулки, необходимые женщинам на сельхозработах, чтобы защитить ноги’. «*Надень гачи, а то комары ноги искусают»* (Конд. Конд.) [4, с. 38].

*К**е**нчики* – ‘шерстяные носки, их надевают в резиновые сапоги’. «*Он одел кенчики на рыбалку* (Х-М. Бобр.). *Кенчики из шкур, и носки можно кенчиками назвать* (Конд. Болч.). *Кенчики – вкладыши в резиновые сапоги* (Конд. Болч.). *Кенчики из шкур шьют, вместо носков, чтобы тепло было»* (Х-М. Д. Плёсо) [4, с. 64–65].

*Он**у**чки* – ‘портянки’. *Папа лихо наматывал онучки* (Х-М. Тюли) [4, с. 92].

Лексика, обозначающая части одежды и обуви, представляет собой особую группу, поскольку позволяет наглядно представить, как выглядел тот или иной предмет одежды, как его использовали.

*Башл**ы**к* – ‘капюшон’. «*Раньше так капюшон называли* (Конд. Конд.). *Накинь на голову башлык»* (Конд. Алт.). «*Башлык – это вот капюшон на голову»* (Х-М. Зенк.) [4, с. 19].

*Верх**у**нка* – ‘шнурок или резинка, пришиваемые к рукавицам, чтоб не потерялись, и пропускаемая через вешалку одежды для удобства’. «*А верхунка – это резинка или верёвочка, что к варюшкам или перчаткам пришивается, чтобы не потерять»* (Х-М. Зенк.) [4, с. 31].

*Г**а**сник* – ‘Шнурок, продёрнутый в верхней части штанов’. «*Гасник – в старину вязали из шерстяных ниток для пояса для мужчин»* (Бел. Каз.) [4, с. 38].

*Г**а**ча* – ‘одна половина брюк, штанина’. «*Штанина – гача, раньше так говорили»* (Х-М. Д. Плёсо) [4, с. 37].

*Н**и**зики* – ‘низ брюк’. «*Низики у тебя совсем износились. Или это мода такая?»* (Х-М. Тюли) [4, с. 87].

*Стан**у**шка* – ‘часть нижней рубашки вниз от талии’. *«В старину две-три юбки под низом носили. Мы не носили уже станушки»* (Конд. Конд.) [4, с. 123].

Голяшка – ‘голенище’. «В голяшках можно было делать и пошире» (Конд. Конд.) [4, с. 41].

Ошкурка – ‘узкий ремешок, шнурок, продетый в кулиску, идущую по краю черков, и затянутый по ноге’. «Носили черки с ошкуркой» (Окт. Чем.) [4, с. 94].

Диалектные обозначения головных уборов плохо сохранились в исследуемых говорах. Зафиксировано единственное название летнего мужского головного убора.

*Аракч**и**нка* – ‘головной убор типа кепки’. *«Аракчинка, да это типа тюбетейка, да и просто шапка»* (Х-М. Зенк.) [4, с. 16].

Таким образом, структура словарного состава современных говоров Обь-Иртышского междуречья достаточно сложна. Диалектная лексика одежды и обуви представляет собой особую систему, включающую в себя общерусские диалектные названия, собственно диалектные слова русского происхождения, а также названия, заимствованные из хантыйского языка. Суровый климат, специфика хозяйственной деятельности, активные контакты с местным населением нашли отражение в детально разработанной лексике одежды и обуви. Она включает в себя разные по времени происхождения слова, различающиеся также и по степени употребительности. Большая часть рассмотренных в работе названий вышла из употребления в связи с изменением реалий жизни населения (*армяк*, *балахон*, *борчатка*, *зипун*, *исподница*, *онучки* и др.). В активном словарном запасе современных диалектоносителей отмечены названия, обозначающие старую одежду: *рванье, ремки*. Наиболее хорошо по сравнению с другими группами сохранилась лексика, обозначающая обувь: *обутки, бурки, пимы, чуни, босяки, броденки*. В говорах активно употребляются почти все рассмотренные выше названия рукавиц: *верхонки*, *голицы*, *шубенки*, *кожанки*. Данные названия сохранились благодаря тому, что предметы

одежды и обуви, обозначаемые ими, до сих пор активно используются местным населением.

Анализ диалектной лексики одежды и обуви позволил выявить ценную информацию о языке и культуре русского старожильческого населения Обь-Иртышского междуречья, его бытовых и языковых контактах с коренным хантыйским населением. Русские старожилы – выходцы из Европейского Севера, переселяясь в Сибирь, привезли с собой свой язык, однако в новых условиях жизни для обозначения новых реалий возникла необходимость в новых словах, которые появлялись благодаря внутренним ресурсам русского языка, а также вследствие заимствований из контактного хантыйского языка.

Список сокращений

Алт. – с. Алтай; Берез. – Берёзовский район; Бобр. – пос. Бобровский; Болч. – с. Болчары; г. Х-М. – г. Ханты-Мансийск; Д. Плёсо – с. Долгое Плёсо; Зенк. – с. Зенково; Конд. – Кондинский район; Конд. – пгт. Кондинское; Луг. – п. Луговской; Окт. – Октябрьский район; Сосьва – п. Сосьва; Тюли – с. Тюли; Х-М. – Ханты-Мансийский район; Цинг. – с. Цингалы; Чант. – п. Чантырья; Чем. - с. Чемаши.

Литература

1. Полищук Л. А. Названия одежды и обуви в говорах камчадалов: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Ярославль, 2007. – 23 с. – URL: http://cheloveknauka.com/nazvaniya-odezhdy-i-obuvi-v-govorah-kamchadalov (дата обращения: 01.04.2018).

2. Кошкарева А. М. Очерки сибирской словесности: учеб. пособие. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2010. – 182 с.

3. Даль В. И. Словарь живого великорусского языка. – URL: https://slovar.cc/rus/dal/552424.html (дата обращения: 01.04.2018).

4. Русское слово на земле Югорской / Ю. В. Исламова, А. А. Пыхтеева, В. К. Белобородов, Ю. В. Калемина. – Тюмень: ФОРМАТ, 2017. – 290 с.

А. Д. Каксин, доктор филологических наук,
Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова,
г. Абакан

О функциональности междометий в речевом дискурсе (на материале хантыйского и мансийского языков)

Аннотация. В статье, на материале хантыйского и мансийского языков, рассматривается вопрос о функциональности междометий в актуальном речевом дискурсе. Указывается, что в современных языках этот класс слов претерпевает функционально-семантические сдвиги: многие междометия приобретают новые смыслы, у значительной части – на первый план выходит текстовая функция: служить для связи фрагментов текста (в том числе – устного). Делается вывод о том, что эти черты междометий во многом предопределены тем обстоятельством, что они все более широко используются в массовой коммуникации, в новых типах дискурса.

Ключевые слова: особые классы слов, функции единиц языка, речевой дискурс, междометия, хантыйский язык, мансийский язык.

Междометия во всех языках – особый класс слов, а относительно таких языков, как хантыйский и мансийский (и другие северные языки), можно сказать и следующее: они (междометия) в первую очередь задействованы в процессе формирования специфической языковой картины мира. Давно замечено, что отдельные фрагменты этой картины явно обусловлены когнитивным опытом данного этноса. К примеру, в мансийском языке очень своеобразно устроена подсистема глагольного спряжения, отражающая специфический взгляд на соотношение активных и пассивных «действующих субъектов» окружающего мира:

«*Кāрвальтам нэвн хуланув халэвн нāхвылтавēсыт* ‘Наша караульщица по недосмотру позволила чайкам расклевать наши рыбы’ … *Сяхылн кол сакватавес* ‘Громом разбит дом (т. е. гром, именно он разбил дом)’; *Хап ойкан варвес* ‘Лодка сделана мужчиной (т. е. мужчина, именно он сделал лодку)’» [1, с. 252–254].

Данный постулат можно отнести и к междометиям: многие из них также являются очень специфическими, отражают важные стороны языка (или диалекта), имеют отношение к ментальности этноса, к особенностям его мировосприятия и, соответственно, к особенностям выражения этого видения мира в родном языке. Лингвисты приводят в пользу этого положения много аргументов, в том числе – родившихся в результате

изучения особых классов слов – модальных слов, обращений, дискурсивных слов, междометий [2; 3; 4].

В принципе, если признать, что междометия начинают соотноситься с большими, чем высказывание (предложение), отрезками текста, их можно считать его компонентами. При этом текст понимается как совокупность предикативно организованных и функционально обусловленных суждений (высказываний). Таким образом, междометия определяются нами как системные единицы, участвующие в организации текста (они органически входят в «жизненное пространство» текста, каким бы он ни был по своей основной стилистической направленности) [5; 6; 7; 8].

Такие местоимения, как русск. *ОХ*, сами по себе являются текстом; они сродни притчам (с той лишь разницей, что мы чувствуем тональность, в которой произносится междометие, знаем о совпадении сути действия и привлекаемого для его оценки междометия, и, значит, нам известна «развязка»). А другие признаки притчи характерны и для междометий:

«Аксиогенные ситуации, воплощённые в притчах, …представляют собой повествования с неожиданной развязкой, для них типичен контраст между внешним проявлением действия и его сутью. …Основные ценности, выражаемые в притчах, сводятся к смысложизненным ориентирам поведения, соблюдению этических норм… и выполнению утилитарных предписаний» [9, с. 234].

Важно, чтобы эти пласты специфической лексики сохранялись в словарях и других лексикографических источниках: появившись в языке одними из первых, эти слова и сочетания отражают специфические основы мировидения, являются результатом познавательной деятельности именно данного человеческого сообщества, данного этноса, в них наиболее зримо, во всем разнообразии проступает деятельность этноса. Говоря иначе, такие единицы словаря первыми приходят на ум, если мы хотим выстроить ряд сегментов языковой картины мира, производных от национального менталитета.

О таких словах (по сути – о знаках концептов) впервые написал выдающийся философ, лингвист, общественный деятель Вильгельм фон Гумбольдт: «Язык начинается непосредственно и одновременно с первым актом рефлексии, когда человек из тьмы страстей, где объект поглощён субъектом, пробуждается к самосознанию – здесь и возникает слово, а также первое побуждение человека к тому, чтобы внезапно остановиться, осмотреться и определиться. …В поисках языка человек хочет найти знак, с помощью которого он мог бы посредством фрагментов своей мысли представить целое как совокупность единств» [10, с. 301].

Как видно, В. фон Гумбольдт, придерживаясь постулата о естественно-биологическом пути возникновения языка, пишет о совпадении человеческого представления о некой субстанции и словесного знака, связанного с этим представлением. И они, по мысли учёного, соединены непосредственной и безусловной связью.

«Итак, хотя чувство везде сопровождает даже самого образованного человека, он тщательно отличает свой экспрессивный крик от языка. Если он настолько взволнован, что не может и подумать отделить предмет от самого себя даже в представлении, у него вырывается природный звук; в противоположном случае он говорит и только повышает тон по мере роста своего аффекта» [10, с. 302].

Как известно, В. фон Гумбольдт не признавал искусственный, или сознательный, характер возникновения языка, потому он много внимания уделяет вопросу о звуковом потоке (речи): его наличие и уравнивает язык самого образованного человека и язык человека, живущего среди первозданной природы. По всей видимости, современные междометия – это реликты звуковых цепочек (больше похожих на выкрики), прослеживаемых с самых древних времён.

Далее мы хотим охарактеризовать речевые функции некоторых междометий в двух диалектах хантыйского языка, казымском и ваховском. Значительная часть этой лексики перешла в разряд устаревшей. В тот период, когда носители языка вели традиционный образ жизни, эти слова были востребованы, а сейчас их можно встретить только в художественных произведениях, посвящённых истории народа, и в трудах лингвистов, занимающихся изучением исчезающих языков.

Основной отличительной чертой этого фрагмента семантической системы хантыйского языка является переход многих слов в разряд малоупотребительных в разговорной речи и, напротив, более широкое использование их в фольклоре и произведениях художественной литературы. В последнем случае они употребляются в исторических повествованиях, чтобы создать правильный фон, придать достоверность рассказам о прошлой жизни. Фольклорные произведения изобилуют устаревшими словами, связанными с представлениями о жизни духов, религией, магией, а также специфическими междометиями. Например, в восточных диалектах хантыйского языка встречаются междометия, которые в северных диалектах отсутствуют или звучат по-другому (т. е. образованы от других звуков и звукосочетаний):

– *Нӧң,* ***ӕтьтӑ****, кӧлӕпа л'ӑмӕхсилӕвӕн?* ‘**Этьта**, куда ты на долгое время исчезаешь?’ [11, с. 10].

– ***Әтьтӓ****! Мӓ тыхәтә тәм ӓңкәл лын’тӓ кӳртәм* ‘**Этьта**, я небесный столб устанавливать хожу’ [11, с. 10].

В примечаниях к данному тексту говорится, что *әтьтӓ* – это обращение [11, с. 129].

Однако полагаем, можно уточнить: *әтьтӓ* – это обращение-междометие, и, например, в казымском диалекте хантыйского языка такого слова нет, но ему соответствует образованное другим способом междометие, точнее даже – две единицы, используемые в подобной ситуации (примеры взяты из записей разговорной речи):

– ***Яхата****! Муй па щӑта маләслан?* ‘**Яхата**! Что там ещё возишься?’

– ***Тӑха****, холәплам ӑн вӧйтлум!* ‘**Таха**, сети свои не могу найти!’ Возможно, что аналогичное соответствие в русском языке звучит следующим образом:

– **Ну же**! Что там ещё возишься?

– **Да вот**, сети свои не могу найти!

Ниже приводится ещё ряд примеров (с различными междометиями в ваховском и казымском диалектах):

Ивәс тәхӓлӓ кахрәмтәвәл, т’уты ехихән:

– ***Кәш*** *әт’тӓ, кәмәта мӓнтим нӧхим эвәл сӓт’вәл?*

‘С колышка мясо схватил и говорит:

– ***Кэш****, этьта*! Кажется, моим мясом пахнет?’ [11, с. 54–55].

В примечаниях *кәш* характеризуется как восклицание [11, с. 133]: действительно, это – междометие, произносимое с восклицательной интонацией, а в казымском диалекте ему больше всего соответствует междометие *я-са* ‘ну-ка, ну же’:

– ***Я-са***! *И муй кӯльлал лутӈаллат*?! ‘*Ну-ка*! И что хоть такое взрывают?!’

В данном случае хантыйское междометие (вах. *кәш* / каз. *я-са*) употребляется для привлечения внимания; в других контекстах оно используется для усиления призыва к совместному действию или обозначения долженствования:

Я-са*, еша рутьсялман* ‘**Ну-ка**, немного отдохнём’ [12, с. 111];

Я-са*, ин си хошумсайман, моньсь путрэмн па еллы тәлэмн* ‘**Ну же**, теперь вот согрелись, сказку сказывать дальше будем’ [12, с. 111];

Я-са*, лув муй хурасуп хот лыпел – вантты мосл* ‘*Ну же*, какова у него обстановка в доме – надо посмотреть’ [12, с. 109].

В примечаниях к текстам на ваховском диалекте [11, с. 128–140] находим ещё примеры междометий (расположим их по алфавиту хантыйского языка):

Ай-эй – восклицание; *ӓн’ӓ* – обращение к женщине; *икэ-э-э* – обращение к мужчине; *йӧ-ох, йӧ-ох*! – восклицание при боли; *йэк-ка*?! – возглас удивления; *кын’ луӈк* – ругательство; *охти кэм* – восклицание; *пы-ы-ы* – звукоподражание полету комара; *пэчи-чи-най-най* – звукоподражание птице; *пэщёх, пэщёх* – звукоподражание огню, когда горит нечто сухое; *тик-тик-тикэрвэл* – звукоподражание быстрой ходьбе; *тэ-эс* – восклицание; *тэхэр-р-р-пуч-пуч-пуч* – звукоподражание скрипу снега.

Приведём примеры использования этих междометий:

– ***Ай-эй***! *Кэта эх Ӓл’вӓли кӧрэл мэха кӧнэмтэвэл, том кӧрэл мэха кӧнэмтэвэл, тим кӧрэл мэха кӧномтэвэл* ‘**Ай-эй**! (Она его дальше тащит). А Альвали только ногой земли касается, то одной ногой касается, то другой’ [11, с. 30–31];

– ***Икэ-э-э*** *чӧнчам кирэхта!* ***Икэ-э-э*** *мӧхлам кирэхта!* ***Икэ-э-э*** *мӓт тохэсла! Мӓтам ӓн’им ноха арэхтэлэм, ӓн’им там ноха арэхтэлэм* ‘– **Икэ-э-э**, спиной меня поверни! **Икэ-э-э**, грудью меня поверни! **Икэ-э-э**, отпусти меня! Я тебе сестру в жены отдам, сестру отдам’ [11, с. 88–89];

– ***Йӧ-ох, йӧ-ох****, мӓнт типа ылвэлсэн* ‘**Йо-ох, йо-ох**! Меня сейчас ты убьешь’ [11, с. 106];

– ***Тэ-эс*** *эт’тӓ кэта ос мӧхи тэхыя тэх н’ӓмлэкынтэсэм?* ‘**Тэс, тэс**, что это за липкое место, к чему моя рука прикоснулась?’ [11, с. 88–89];

*Эйлӓнэ Сэвс ики йутэ сӓт’вэл: «****Тэхэр-р-р пуч-пуч-пуч, тэхэр-р-р пуч-пуч-пуч»****.* – Вот, слышно, Сэвс-ики идёт: «**Тэхэр-р-р-пуч-пуч-пуч, тэхэр-р-р-пуч-пуч-пуч**» [11, с. 52–53].

Теперь приведём ряд примеров употребления подобных междометий в мансийском языке:

У*, мӑныр сӑв хул мины!* ‘У, как много рыбы идёт!’ [13, с. 33]. В данном случае междометие выражает и восхищение (удивление), и удовлетворение. Данное междометие, по всей видимости, – исконно мансийское; хотя нужно отметить и совпадение с одним из междометий русского языка.

Хӧвт таляхт сюлси унлы ос рӧӈхи: ***Тёв-тёв-тёв!*** [13, с. 37] ‘Где-то далеко слышен посвист куликов: Тёв-тёв-тёв’. В данном случае междометие – звукоподражательное (и в то же время образное, изобразительное). Его употребление влечёт продолжение рассказа о лесе в совершенно определённом направлении (стиле). Именно о такой лексике, со ссылкой на языки американских индейцев и алтайские, писала когда-то замечательный, выдающийся лингвист М. И. Черемисина:

«Алтайским языкам, насколько я могу судить, тоже чужды многие стороны той образности, которая присуща… европейским. Например, здесь не принята метафоризация образов животных… Зато для этих языков

характерен другой тип образности: специфические образные (но не метафорические!) и звукоподражательные слова. Ими особенно богаты тунгусо-маньчжурские языки» [14, с. 76].

Ангел лāвыс: – ***Ул пилэн!*** *Ам нāнанын мир мāгыс ос яныг, ёмас, сяґтальниң ляххал тотсум!* [15, с. 38] ‘Ангел сказал: – Не бойтесь! Я вам и всем в мире принёс благую, радостную весть!’. В данном случае императивная форма, конечно, не становится междометием, но выполняет, по сути, функцию междометия-обращения. Аналогичную роль в русском языке играют предостережения следующего типа: *Стойте! Тихо! Подождите!*

Вышеприведённые примеры позволяют сделать некоторые выводы о составе междометий и их роли в тексте. Набор междометий в языках, конечно, разный, что основывается главным образом на генетике (на различиях в составе звуков речи и артикуляционной базе). Отчасти эту разницу можно объяснить и некоторыми специфическими условиями формирования языковой картины мира: отдельные фрагменты этой картины, действительно, могут быть обусловлены когнитивным опытом этноса. Специфические междометия отражают важные стороны языка (или диалекта), имеют отношение к ментальности этноса, к особенностям его мировосприятия и, соответственно, к особенностям выражения этого видения мира в родном языке. Имеет место функциональный переход некоторых служебных слов в класс междометий: в этом случае они начинают выполнять ту роль, которую выполняют междометия: создают нужный эмоциональный фон, указывают на экспрессивные элементы ситуации, акцентируют императивные моменты.

В целом заметно, что значительная часть междометий современных языков относится к разряду лексики, претерпевающей функциональные сдвиги. Становясь элементами речи в условиях современной коммуникации, многие междометия приобретают новые смыслы, у значительной части – на первый план выходит текстовая функция: служить для связи фрагментов текста (в том числе – устного), быть способными функционировать в режиме «дальней перспективы». Эти черты «современных междометий» во многом предопределены тем обстоятельством, что они все более широко используются в публицистике, в новых типах текстов.

Литература

1. Ромбандеева Е. И. Каузативные глаголы в активных и пассивных синтаксических конструкциях мансийского языка // Вопросы финно-угорского языкознания. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 236–256.

2. Араева Л. А., Евсеева И. В. Текстовое пространство многозначного производного слова // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 11. – С. 537–541.
3. Гасанова У. У., Гамидова Т. Г. Структурно-семантическая характеристика паремий даргинского языка // Научное обозрение: гуманитарные исследования. – 2016. – № 7. – С. 137–141.
4. Курилова С. Н. Междометия и междометные слова юкагирского языка. – Новосибирск: Наука, 2012. – 235 с.
5. Ван Синсинь. Коммуникативно-прагматические функции междометий в китайском и русском языках // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2014. – № 20 (191). – Вып. 23. – С. 5–11.
6. Чу Шуся. Речевые жанры делового общения в свете проблемы коммуникативного дискомфорта // Научное обозрение: гуманитарные исследования. – 2016. – № 11. – С. 154–158.
7. Шаронов И. А. Междометия в речи, тексте и словаре. – М.: РГГУ, 2008. – 296 с.
8. Шуйская Ю. В., Кузнецов Н. А. Лингвистические особенности дискурса интернет-чатов // Научное обозрение: гуманитарные исследования. – 2016. – № 8. – С. 91–96.
9. Карасик В. И. Аксиогенные ситуации в притчах // Язык в пространстве речевых культур: к 80-летию В. Е. Гольдина. – М.; Саратов: Амирит, 2015. – С. 223–235.
10. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию [Пер. с нем.] / Общ. ред. Г. В. Рамишвили; послесловие А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева. – М.: Прогресс, 2000. – 400 с.
11. Ал'вы / Альвы (Сборник фольклора ваховских ханты) / Сост. и пер. Л. Е. Куниной. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2005. – 144 с.
12. Сенгепов А. М. Касум ики путрат = Рассказы старого ханты. – СПб.: Просвещение, 1994. – 175 с.
13. Скрибник Е. К., Афанасьева К. В. Практический курс мансийского языка: учеб. пособие. – Новосибирск: НГУ, 2004. – 108 с.
14. Черемисина М. И. Языки коренных народов Сибири: учеб. пособие. – Новосибирск: НГУ, 1992. – 92 с.
15. Ilouutinen kaikille kansoille. Jouluevankeliumi Luukkaan mukaan seitsemällätoista suomensukuisella kielellä. – Helsinki: Raamatunkäännösinstituutti, 2000. – 48 s.

М. В. Кумаева, кандидат филологических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Междометия в текстах мансийского фольклора

Аннотация. В статье рассмотрены междометия, употребляющиеся в устном народном творчестве манси. Семантическое содержание междометий связано с интонацией, речевой ситуацией, с этнокультурными традициями этноса – носителя языка. Междометия от других языковых единиц отличаются необычным фонетическим оформлением, семантико-стилистическими особенностями. Основная стилистическая роль междометий – выражение определённых чувств и эмоций.

Ключевые слова: мансийский язык, междометия, устное народное творчество.

«В научных исследованиях и грамматиках междометия рассматриваются как часть речи и как проблема части речи, а также в центре внимания многих исследователей междометие считалось одним из источников возникновения не только разговорной речи, но и самого языка» [1, с. 20]. На материале устного народного творчества анализируются междометия мансийского языка, проводится анализ семантико-стилистического содержания междометий, употребляемых в текстах. В мансийской филологии междометия не были предметом специального исследования. Е. И. Ромбандеева отмечает, что «в мансийском языке десять частей речи» [2, с. 50], к которым она относит и междометие. Междометия служат для «выражения чувств, ощущений, душевных состояний и других (часто непроизвольных) эмоциональных и эмоционально-волевых реакций на окружающую действительность» [1, с. 32]. Анализируемый нами материал показывает, что междометия мансийского языка «подчёркивают динамику повествования, служат для стилистической окраски текста, их использование обязательно связано с созданием живости, непринуждённости, экспрессивности повествования» [1, с. 84], и делятся на следующие группы:

1. Эмоциональные междометия (выражающие радость, удовлетворение, восхищение, неудовольствие, удивление, сожаление, одобрение, испуг и т. д.), например:

*Ӯс кӗрыӈ йӣв конылалт Нӓнь вӧвнэ ӛкваг ӧйкаг ӧлӛг, Тав ювщалты. «**Айа**, апыгкет, холыт хӧтал ёмас лылын ты харыгтаве. Ам хум порат*

о̄ньщам ю̄нтпум нацын мыглум ‘За железной оградой города Хлеба попрошайки жена и муж живут, Он (туда) в дом заходит. «**О, горе**, внучек, завтра тебя – хорошего человека, – твою жизнь вот погасят они. Я свою кольчугу, что в молодости носил, тебе дам»’ [3, с. 178–179].

Кай айюкв, кай айюкв*! Ты пасан войпи хӯрум нӗ̄р, Ты улас лю̄лит хӯрум ур Ам ӯснэм юи-па̄лт Айюкв, та хультэ̄гыт!* ‘**О горе, горе!** Эти, подобные столу, (мои) три (ровные) горы, Эти, со скамью высотой, три (мои) сопки После моей кончины и останутся!’ [4, с. 28–29].

Кай *щолу хум! Атпан солкови о̄ньщикем* ‘**Эх**, богатый (я) мужчина! Пятьдесят рублей имею’ [5, с. 32–33].

Кохохов, кохохов*! Са̄т товлыц То̄рум! …Са̄т хо̄птуп хо̄птыц сунын Но̄ух нёвитэ̄лн!* ‘**Кохохов, кохохов**! Семь крыльев имеющий крылатый Торум! …Свою нарту с семью быками, быков имеющую, Наверх туда направляй!’ [3, с. 358–359]. Междометие *Кохохов* выражает призыв к вниманию собеседника.

Са̄нсыц ёвт са̄нсэн тув пинылум, Тыгл хартылум, та̄рматылум: *Ань кит О̄тыр сас та хо̄йвесы̄г… **Сар** хумим ювле ла̄выглы: «**Тэ̄хам**! Нац а̄нум манарыг ювле пувыслын?»* ‘На колено коленастого лука туда положил я, Затем натяну и запущу стрелу: Те два Отыра оба настигнуты… **Ну-ка**, тот человек мой (враг) как говорит: «**Друг!** Ты меня почему придерживал?»’ [3, с. 274–275].

*Акватэ ла̄ви: «**Тэ̄хам**, юв нарумтахтымӗ̄н, сака, – ла̄ви, – пилысьма тув сунсункве». Акватэ ла̄ви: «Тэ̄хам, мӗ̄нки йисмӗ̄н, йисмӗ̄н, мӗ̄н хомус юв нарумтахтымӗ̄н? Ялымӗ̄н ля̄ххал ма̄гыс!»* ‘Один (из двоих мужчина) говорит: «**Товарищ**, вернемся назад, – говорит, – очень страшно туда смотреть». Другой говорит: «Товарищ, мы сами ехали, ехали, как же мы назад повернём? Съездим для выяснения обстановки!»’ [6, с. 66–67].

*Па̄г минасы̄г, юв сялтсы̄г. Мӗ̄нкв о̄йка таккӗ̄т ӗ̄мыгты. «**Па̄, па̄**! Во̄р ся̄нуси пыгквӗ̄г ёхтысы̄г!» Кӯре па̄лтункве патыстэ* ‘Ушли от берега, вошли в дом. Один великан один дома похаживает. «**Па, па**! Лесные птички пришли». Начал он печку топить’ [6, с. 68–69].

*Ам а̄мщум – **ов**! Акв о̄йка акв ӯлыщпа̄лэ ма̄н хо̄ям, акв ӯлыщпа̄лэ то̄румн хо̄ям; хумле ха̄йтнэ а̄ги, хумле ха̄йтнэ пыг тув туп нас щалтапи. Я, ханьщелы̄н, ма̄ныр? (Ты ялпыц кола̄ви)* ‘Моя загадка – **эй**! У мужчины одна челюсть земли коснулась, одна челюсть неба коснулась; пробегающие девушки да пробегающие парни так и туда заходят. А ну-ка, отгадайте, что за загадка? (Это церковная дверь)’ [7, с. 98].

Междометия можно наблюдать в мансийском фольклоре в таком жанре, как пестушка. Так, от информанта Алгадьевой Варвары Васильевны в деревне Хулимсунт нами был записан текст (потешки), в котором употребляется междометие для призыва к вниманию, которое побуждает малыша к процессу бодрствования: «***У-у-у!*** *Товлагын, маркагын вос тāкмēг, нумыл тах товлыӈ ӯй хольт яласаӈкв патӘгын* ‘**У-у-у**! Крылья, суставы твои пусть крепнут, и ты потом будешь, как птица, высоко летать’.

Междометие в следующем примере выражает запрет, приказание замолчать, прекратить что-нибудь: «***Ты-восс! (Тывс-я!)*** hallgass, nyughass!» [8, с. 644]. ‘**Ну ка**, тихо!’

*Ӯсыӈ Ӧтыр ӧйка Пыг вāе āӈхвыстэ. Сāграп вис, лāгл урēныл сāгрунквe патыс. Вāрмалищ щисги: «**А-нэ-нэ**, лāглум авмыӈ!*» ‘Усын Отыр Ойки Сын снял обувь, взял топор, из кости голени начал отрезать (кусок). Сильно визжит: «**А-нэ-нэ**, нога болит!»’ [3, с. 114–115].

«*Тав хуи (вāпс). НӘтэ ӈнты, вāри. – ӉнсхатнӘт халт пӧхēныл касай вис, хумитэ касаил тӯщтыпастэ. «**А-нэ-нэ**, мата мат касаил ты пēлтӘгын!» Нӧӈха ӯнтыс…* ‘А зять спит. Жена его шьёт. – Между шитьём с боку взяла нож, мужчине в подмышку ножом ткнула. «**А-нэ-нэ**, что ножом колешь ты!» Сел в постели…’ [3, с. 122–123]. Междометие *а-нэ-нэ*, выражающее боль и страх.

НЯйт āги тумыс пӧхыл сартхаты ман пāх тӘг. ***Ята-та****, та пӯт тāра тыгле порги, тувле порги, койп та рāты* ‘Шаманка то тем варевом помажется, то поест его. **Ой-ё-ё**, через этот котёл сюда прыгает, туда прыгает, стучит в бубен’ [9, с. 31, 84].

Ята-та*, каӈк ӧйкатӘн ос такос пувтаве: «Астāл я ӧлэн. Ты хурип мохсаӈ, супыг вӧй мāн ат та хӧнтыгласув. Вос ӯнлахӧлы*» ‘**Ну, всё**, старший брат опять пытается его остановить: «Тише будь. Такого муксуна, осетрового жира никогда раньше не пробовали. Пусть сидит» [9, с. 14, 69].

Ята-ты*, – ӧйка лāви, – пыгын ам āпсиянумн вӧрн та тотыглавес, ам ёмасякв та суссум: та хурип та вӧраян хум!..* ‘**Ну вот**, – мужчина говорит, – сына твоего мои братья в лес брали, я хорошо смотрел: такой он (хороший) охотник!..’ [9, с. 19, 73].

*Хум мось вāӈксас, поварāлыс, тувле сунсы, тыгле сунсы, мā кāсалы, вит кāсалы: «**Кай māныр я**! Ам сам алам ат ӧсьсум*» ‘Мужчина немного пополз, повалялся, туда смотрит, сюда смотрит, землю видит, воду видит: «**Да что это**! У меня же глаз не было’ [9, с. 26, 79].

Я-та*! **А-на-на**!.. Сяр та āӈквалыг халн хāп та ӯнтыс.* ***Я-та-ты****. Пуссын та рӧӈхēгыт, матыр та сёргēгыт…* ‘**Всё**! **А-на-на**!.. Лодка и застряла

между этими двумя корягами. **Вот и всё**. Все кричат, что-то щебечут [9, с. 43, 96].

Аквмат матыр рӧхсуй та тӘлыс… ӦвлӘт хӧвкалтахты, акватуп сӑлыянэ квӑлапасыт, рӧухалтахтас. ***Я-ты****! Тувл сӑлыянэ пӧсункв та патыс* ‘Вдруг какой-то крик появился… Сначала ховкает (зов оленя), как будто его олени понеслись, закричал. **И всё**! Затем он начал их погонять’ [9, с. 51, 104].

2. Императивные междометия (являющиеся своего рода призывом, говорящий привлекает внимание собеседника, «призыв к животным, желание удалить, побуждение к прекращению действия, побуждение к действию» [2, с. 160]). Например:

*Тӑн Әлы-пӑланылн патме ӧрумта тӑн ляльтаныл ляльт ӗӈхыгпас, лӧлюмтас, лӑви: «****Я****, кауканум! Ань нӘвлынэ сӑт харп харыӈ вӑнтын хӧт ӧлы? **Ята**, кауканум, Әрыгкетотункв Әри: ӘрыгтотӘв!*» ‘Оказавшись впереди них (мальчик), повернулся к ним лицом, остановился, говорит: «**А ну**, братья! Где же стадо из семи самцов, которых вы преследуете? **Ну-ка**, братья, если надо прославлять песню – прославим песню!»’ [3, с. 156–157].

*Тох ӯнлынӘтэ халта, коныл аквмат хум сялтыс, лӑви: «****Ята****! Квӑлэн кона, каукан сӑт харуп харыӈ вӑнт нӘвлункве минӘгыт, вӧввӗсн»* ‘Так посиживая (мальчик), видит: с улицы какой-то человек зашёл, говорит: «**Ну-ка**! Выходи на улицу, братья твои идут выслеживать стадо из семи самцов оленей, позвали они тебя»’ [3, с. 154–155].

*Упе палт ёхтыс. Китыглаве: «****Я хата****, килын палт ялсын, ман урыл ӧлӘг?*» ‘Пришёл к тестю. Его тот спрашивает: «**Ну**, к зятю ты ходил, каким образом поживают они?»’ [3, с. 124–125].

*НӘ ӯнлы, тӑн вӑри. Тав лӑви: «****Я****, ӑстлахтэн!»* ‘Женщина сидит, нитки из жилы крутит. (Внук) говорит: «**Ну**, соберись!»’ [3, с. 130–131].

*Тав лӑви ягпыге нупыл: «Тотнэ колувт Әрттамтыалавӗв». Ягпыге лӑви: «****Астӑл ӧлэн****, хӯнтамлавӗв!» Ягӑгияныл та порт та ӧлы* ‘Он говорит старшему брату: «В том доме, куда ведут, якобы убьют нас». Старший брат говорит: «**Молчи**, нас услышат!» Их сестра на плоту находится’ [10, с. 188–189].

*Пӑкв Посы Войкан Ӧтыр товасас. Хӑпыӈ, тӯпыӈ хӯрум Я̄ вӧль минас акв сёс товласам рӗгӗтыл. «****Я****, – лӑви, – Пӧхсыӈ хӑр тӧвыль мольсяӈыӈ ӧтыр, ос наӈ товен!» Товласас, хӑпыӈ, тӯпыӈ хӧт Я̄ вӧль минас. «****Я****, – лӑви, – Сӑт кис поргыӈ намыӈ ӧтыр, ос наӈ товен сар!»* ‘Гребнул Пакв Посы Войкан Отыр. Лодка одним махом прошла сразу три долгих плёса, проезжих на лодках с вёслами. «**А ну**, – говорит, – Похсынг хар товыль мольсянгынг отыр, теперь ты погреби!» (Тот) гребнул, лодка одним махом прошла сразу

шесть долгих плёсов, проехал по проезжей реке на лодке, на вёслах он шесть плёсов реки прокатил. «**А ну**, – говорит, – Сат кис поргынг намынг отыр, теперь ты погреби!»’ [10, с. 176–177].

*Хӯрум Ӧтыр квӑлсыт кон. Тӑн ӧньсӗгыт сӑт поргын ӑхвтас кис, лӧлитаныл хӯрум пӗсятыӈ тӑл лӧлитыт. «**Я**, Махар Ӧтыр, порген. Мӑн ӧвыл пасяв та!»* ‘Три Отыра вышли на улицу. У них есть семь каменных колец для прыжков, высота их равна трём печатным саженям. «**Ну**, Махар Отыр, прыгай. Это наше первое приветствие!»’ [10, с. 172–175].

*Ань хӧртхан хурил ӧлнэ нӑврам лӑви: «**Я**, Нуми Пос ӑсюм!, – лӑви, – Наӈ палтын ёхтунквe ты ӗмтсум. Наӈ, – лӑви, – ӑнум вос сӑлитанувлын! Ам ты алавем...»* ‘Этот юноша в образе коршуна говорит: «**Ну**, Всевышний свет, мой отец! – говорит, – к тебе же приблизился совсем, – говорит, – пожалел бы ты меня!..»’ [10, с. 158–159].

*Ӑпа вӑрыс. Квӑлге юв тӯлыс, колӘн ӑпатэ юв тӯлыс. Ӑпатэ нӧх-тагатастэ квӑлгӗн. «**Я**, апыгкве, хуекен!» Ань пыге тувл та хуяс* ‘Занёс домой ту цепь, и люльку в дом занёс. Повесил ту люльку на (свою) верёвку (цепь). «**Ну вот**, сынок, укладывайся!»’ [10, с. 120–121].

*Хоса лӧлис, ман вӑти лӧлис, сӑкваляк тав сун пӧсмӗн исыс. Я акв мат эрт ты потыртаӈкв патыс: «**Я тывс**, – лӑви, – сормын тый!» Лӑви: «НӘгыг мосьэрт ты нӘглӘг. Ты лӧльнэ мӑнл Әл ул минэн…»* ‘Долго ли стоял, коротко ли стоял, тут на зад нарты села сорока. И начала она говорить: «**Ну, потише**, – говорит, – смерть твоя вот здесь!» Говорит: «Женщины вот-вот покажутся здесь. С этого места, где стоишь, не удаляйся…»’ [10, с. 116–117].

*Пӑг ты квӑлсыт. Тав сӑй мӑн тӯйтхатас… Пуссын ты аласанэ. Мире нупыл лӑви: «**Ята**, минэн ӯсын!» Ань ӯсын та минасыт* ‘Вышли на берег. Он спрятался в укрытие… Всех он убил. Своим людям говорит: «**Ну-ка**, поезжайте-ка в городище!» Поехали те в городище’ [10, с. 88–89].

*Нӧх вораТас, нӧх та ӯнтыс. Та рӧхнэт суйты: «Холы вӧт сӘнягум ӑсягум: **лив**, **лив**, **лив**! Тӯйт, вӧтас ёмас порхай лаплӘн!»* ‘Добрался до верха, там наверху сел. И слышно, кричит: «Мои мать и отец восточного ветра: **лив, лив, лив**! И снег, и пургу вы хорошую поднимите!»’ [6, с. 104–105].

*Акв Әртын йипыг коныл ты сялтыс: «**Ята**, яныг мосьнэ, ӑнум ӯлылӘлын!» Яныг мосьнэ лӑви: «Кауктӑл нӘ каӈкыгакем!» … «**Я**, **тӧвлы**, тӧвлы, – лӑви, – мосьнэ лӧль!»* ‘В одно какое-то время филин с улицы вошёл в дом: «**Ну-ка**, старшая Мосьнэ, воспевай меня!» Старшая Мосьнэ

говорит: «Я женщина без (старшего) брата, ты мой старший брат!» … «**Ну, достаточно**, – говорит (филин), – Мосьнэ, это плохо!»’ [6, с. 106–107].

*Ӯсыӈ Ӧтыр Ӧйка Пыг лӑви: «**Я**, мана ӧвлна ам науын паттылум?!»* ‘Усын Отыр Ойки Сын говорит: «**Ну**, в какую беду я тебя введу?!»’ [3, с. 116–117].

*Тапал Ӧйка лӑви: «**Ята**! Ты сӑт лув хоты хумин лӯгнэт торыг кӑтӘн ханувьёгыт: Мир-Суснэ-Хум тав вос ӧлы!»* ‘Тапал Ойка говорит: «**Ну-ка**! К этим семи лошадям кто из вас коснётся руками при команде: пусть он и будет Мир Суснэ Хумом!»’ [3, с. 48–49].

*Мир Суснэ Хум нӧӈх ты лю̈льмытс. «**Эй**! – лӑви – Кит хум та холӘг»* ‘Мир Суснэ Хум встал с места. «**Эй**! – говорит, – два человека погибают»’ [3, с. 50–51].

*Кит хӧтал ӧлсыг, мӑн хӯрум хӧтал ӧлсыг, упе нупыл лӑви: «**Я, хата**, ам амки мӑӈ хум, амки витыӈ хум, ты маравёсум…»* ‘Два дня прожили или три дня прожили, тестю говорит он: «**Ну**, слушайте, я собственную землю имеющий человек, собственную воду имеющий человек, вот соскучился…»’ [3, с. 112–113].

3. Междометия, выражающие отношение говорящего к речи собеседника. Примеры:

*Аяӈхум пыгум нупыл лӑвёгум: «**Сар** пыгкем! Товлыӈ ӯй хансаӈ хӑп вӑрен, Лӑглыӈ ӯй хансаӈ хӑп вӑрен!»* ‘Слуге, сыну моему, говорю: «**Ну-ка**, сыночек! Сделай лодку с орнаментами птиц с крыльями, Сделай лодку с орнаментами ноги имеющих зверей!»’ [3, с. 186–187].

Он рассказал старухе всё, что с ним случилось. Старуха говорит: «**Э**, какое дело! Пойдём ко мне!» [11, с. 124] *«Тав яныг Әкванпуссын потыртас, маныр вӑрмаль ёмталас. Яныг Әквалӑви: «**Ты-ы**, маныр вӑрмаль! Ам палтум минымён!».*

Междометие *Остыгл* в тексте выражает отношение говорящего к речи собеседника, например: ***Остыгл**, ам сӧль сяр ё̈р. Мӑ акваг ам нӧӈхаль ӧхтыртылум, – Лӯи-Вӧт-Ӧйка лӑви* ‘Конечно, я, правда, самый сильный. Землю на дыбы поднимаю, – говорит Северный-Ветер-Господин’ [12, с. 286–287]. Северный-Ветер-Господин подтверждает своё превосходство в том, что он самый сильный в природном явлении.

Я**, – лӑви, – манаре ат рӧви, пё̈нтхатымён* ‘Ну**, – говорит, – почему нельзя, обменяемся’ [12, с. 146–147]. ***Я-ты**, нау тай Ятил нЭкве палт ӧлӘгын, ёмасякв ӧньсявен, сахин ёмасякв сё̈питаве, нЯвраманЭн ат новавен* ‘«**Да**, ты живёшь у хорошей женщины. Шубу твою она в аккуратности содержит, и дети её тебя не трогают»’ [13, с. 96–97]. ***Ты-ы**, пыгкве, таи*

тотункве тай маныр, мат хоса хунь, тотылын… ‘«**Да**, вот сыночек, – мама говорит, – большую берёзу с золотыми листьями долго ли принести (дело невеликое), принесёшь»’ [13, с. 66–67]. «*Нау, – лāви, – āквум Э̄ква, вōввēсын: сāт я̄ тальх я̄укылмāт Лумп нопыс». Лāви: «**Тэ̄**! Нау, апыгкве, тыт ӯрхатэн!»* ‘Тебя, – говорит этот, – бабушка, зовут: на верховье семи рек на болоте Лумп провалился». «**Ясно**! Ты, внучек, тут (нас) дожидайся!» [6, с. 64–65].

4. ***Императивно-эмоциональные междометия*** (междометия, в которых смешивается вызов с эмоциональными элементами, например, междометия, при помощи которых укачивают детей). В нашем материале один пример из таких междометий в колыбельной песенке для малышей «Ся̄ня э̄рыг» («Песня мамы»): «*Кисыӈ сӯнтуп ёмас āпал Ня̄врамакем нёвитāлыглыкем... **Кись**, хуикен! **Кись**, хуикен!*» ‘С обручевым ободом в хорошей люльке Дитятко своё покачиваю… **Тщи** (тише), усни (спи)! / ***Тщи*** (тише), усни (спи)!» [14, с. 40]. В данном случае междометие *Кись* – Тщи произносится по отношению к ребёнку матерью ласковым и нежным тоном о том, что ему нужно быть тихим, успокоиться, замолчать и спать спокойно.

Таким образом, проанализированный нами материал показывает, что междометия употребляются в таких жанрах фольклора, как песни, сказки, загадки, пестушки и потешки. Широкое распространение междометий наблюдается в текстах сказок, «предназначенных и для детей, и для взрослых... Отличительной особенностью мансийских сказок от других жанров фольклора являются авторские комментарии сказителя к происходящим событиям, явлениям по отношению к героям. Сказитель интонацией или комментариями, нередко с употреблением междометий, подчёркивает важные моменты в сказке» [15, с. 209]. На фактическом материале нами выделены следующие группы междометий: 1) эмоциональные междометия (выражающие радость, удовлетворение, восхищение, неудовольствие, удивление, сожаление, одобрение, испуг и т. д.); 2) императивные междометия (являющиеся своего рода призывом, говорящий привлекает внимание собеседника, призыв к животным, желание удалить, побуждение к прекращению действия, побуждение к действию и т. п.), 3) междометия, выражающие отношение говорящего к речи собеседника, 4) императивно-эмоциональные междометия. Основная стилистическая роль междометий – выражение определённых чувств и эмоций. Каждое междометие используется в зависимости от ситуаций и событий. На письме междометия выделяются запятыми или, если они произносятся с особой силой, то после них ставится восклицательный знак, за которым следующее слово обычно пишется с прописной буквы…

значение междометий может быть понятно лишь из контекста, потому что одно и то же междометие может выражать (по общему содержанию высказывания и ситуации) разные чувства… которые могут в рамках определённых контекстуальных воздействий означать радость, удивление или гнев. Многозначными междометиями в мансийском языке являются: *Тэхам* (друг, товарищ, эй), *Ята-ты* (ой-ой, ой-я, ну вот), *Я* (ну, о). В анализируемых текстах устного народного творчества нами не выявлены заимствованные междометия, поэтому мы можем предположить, что данный лексический материал является древнейшим пластом мансийского языка.

Результаты настоящего исследования могут послужить для более полного обобщения, изучения и систематизирования существующих в мансийском языке междометий. Междометия мансийского языка многообразны и в фольклорных текстах, и в разговорной речи, они развиваются вместе с языком и требуют дальнейшего тщательного изучения.

Литература

1. Турды-Аханова Ирода Абдумаликовна. Сопоставительный анализ междометий в таджикском и английском языках: дисс. … канд. филол. наук. – Душанбе, 2015. – 132 с.
2. Ромбандеева Е. И., Вахрушева М. П. Мансийский язык: учеб. для пед. уч-щ. – Л.: Просвещение, 1989. – 239 с.
3. Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов): песни святых покровителей. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2010. – 648 с.
4. Маньси махум пес йис эргыт = Старинные песни народа манси. В записи Берната Мункачи, 1888–1889 гг.: научное издание / Авт.-сост. Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – 232 с.
5. Мансийские «Песни о судьбе» («Личные песни») (В записи Арттури Каннисто, 1901–1906 гг.) / Авт.-сост. Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2013. – 110 с.
6. Мансийская (вогульская) народная поэзия: тексты мифологического содержания, молитвы / Сост., транслит. текстов, пер. на рус. яз., паспортиз. текстов Е. И. Ромбандеевой. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2016. – 152 с.
7. Загадки мансийские (вогульские) / Авт.-сост. Т. Д. Слинкина; науч. ред. Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2002. – 178 с.
8. Munkácsi B., Kálmán B. Wogulische Wörterbuch. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986. – 950 s.
9. Тагт махум мойтыт – потрыт. Сказания-рассказы людей Сосьвы / В. С. Иванова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 126 с.
10. Мансийская (вогульская) народная поэзия: военные и героические сказания / Сост., транслит. текстов, пер. на рус. яз. Е. И. Ромбандеевой. – Тюмень: Формат, 2017. – 250 с.
11. Фольклор манси / Соб. и сост. Е. А. Кузакова; отв. ред. Ю. Б. Симченко, В. А. Тишков. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1994. – 207 с.

12. Мифы, сказки и предания манси (вогулов) / Сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).

13. Баландин А. Н. Ловинтан магыс книга. Маньси начальный школа овыл класс магыс. Книга для чтения на мансийском языке. – Л.: Учпедгиз, 1947. – Ч. I. – 150 с.

14. Сказки, песни, загадки народа манси: фольклорный сборник / Сост. М. В. Кумаева; ред.: Т. Д. Слинкина, В. Н. Соловар. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – 164 с.

15. Кумаева М. В. Стилистическая роль междометий в народном фольклоре манси // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2017. – № 5. – Ч. 1. – С. 209–217.

Г. Л. Нахрачёва, кандидат филологических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Основные модели метафоризации многозначных глаголов со значением поведения в хантыйском языке

Аннотация. В статье рассматриваются метафорические значения хантыйских глаголов поведения и механизмы формирования переносных значений на материале казымского и шурышкарского диалектов. Наиболее частотными являются следующие модели метафоризации: «действие, совершаемое человеком → действие, характеризующее поведение человека», «изменение состояния объекта → действие, характеризующее поведение человека», «действие, совершаемое животным → действие, характеризующее поведение человека» и «состояние человека → действие, характеризующее поведение человека».

Ключевые слова: хантыйский язык, глагол поведения, многозначность, метафоризация, модель.

Для большинства глаголов в хантыйском языке характерно явление многозначности, которое основывается на метафорических переносах, включающих как внешнее, так и одновременно функциональное сходство обозначаемых действий.

В настоящей статье рассматриваются глаголы со значением поведения в хантыйском языке, подвергшиеся расширению смыслового объёма за счёт метафоризации. Анализируя семантическую структуру глаголов поведения, мы обнаружили определённые семантические закономерности: многие глаголы действия, перемещения объекта (субъекта), изменения состояния субъекта, глаголы физиологического действия содержат семему поведения. Путь возникновения этих семем у слова – это метафорический перенос.

Метафорический перенос в лингвистике обычно понимается как один из видов семантической деривации, приводящей к переосмыслению значения частотной лексической единицы. В процессе такого переосмысления объект номинации может переходить с одной понятийной сферы в другую [1].

Б. И. Татаринцев отмечает, что «метафорические переносы, основанные на сходстве производимого впечатления, на известной общности вызываемых ими представлений, а также на определённом внешнем подобии реалий, присутствуют во многих полисемичных глаголах» [2, с. 57].

А. Ричардс писал, что на протяжении многих веков метафора рассматривалась как нечто уместное лишь в некоторых случаях. К ней относились как к украшению и дополнительному механизму языка [3, с. 44]. В настоящее время в обычной речи мы не встретим и трёх предложений подряд, в которых бы не было метафоры [3, с. 46].

С. Г. Васильева под метафорой понимает тип семантической деривации исходного моносеманта, при котором он начинает обозначать ещё и другую реалию вследствие того, что человек при познании этих реалий обнаружил между ними сходство по тому или иному параметру [4].

На материале казымского диалекта хантыйского языка метафоризация глаголов поведения рассматривалась в работе В. Н. Соловар с точки зрения синтаксиса элементарного простого предложения [5]. Автор отмечает, «элементарные простые предложения (далее – ЭПП) допускают метафоризацию, перенос её направлений происходит из физической сферы в социальную, психическую, интеллектуальную и эмоциональную. На базе одной и той же структуры возникает система новых значений моделей или омонимия». ЭПП развивают многозначность за счёт особой для рассматриваемого диалекта лексической сочетаемости слов, а также метафорических переносов для некоторых моделей в разные сферы: социальную, интеллектуальную, психическую. Так, например, глагол ЛСГ обладания *tăjti*, в физической сфере: *Ma wŏχ ănt tăjləm* ‘У меня нет денег (букв.: я деньги не имею)’; переход в психическую сферу: *ləjŋen eləm pa ănt tăjəl* ‘У твоей подруги нет стыда (букв.: стыд не имеет)’; переход в интеллектуальную сферу: *Śi iken śărt tăjəs* ‘У этого мужчины способность колдовать (букв.: колдовство имел)’, *Pŏχen pa ŏš ăn tăjəl* ‘Сын=твой не понимает (букв.: понимание не имеет)’ [5, с. 211].

В настоящей статье представлены результаты семантического анализа глаголов со значением поведения хантыйского языка, подвергшихся расширению смыслового объёма за счёт метафоризации. В процессе сопоставительного анализа выявлены основные модели метафоризации многозначных глаголов. Глаголы со значением поведения отражают не само поведение субъекта, а, прежде всего, интерпретацию поведения наблюдающим (или говорящим) через его видение и оценку ситуации.

В процессе метафоризации у глаголов поведения хантыйского языка наблюдаются некоторые семантические особенности, связанные с многообразием социальных сфер человеческой деятельности. Наиболее распространённой типичной моделью является «действие, совершаемое человеком → действие, характеризующее поведение человека». Переносные значения данных глаголов действия – «вести себя каким-либо образом». Как

правило, эти глаголы называют действия, осуждаемые обществом, не соответствующие нормам морали. По этой модели образуют переносное значение следующие глаголы: *łŏpitĭ* ‘1) чесаться; 2) перен. вести себя несдержанно, неодобрительно, трепаться’: ср. *Kurem łŏpijəł* ‘Нога чешется’; *Jošˈ pătem łŏpijəł* ‘Ладонь чешется’; *Muj łŏpiłən!* ‘Что ты ведёшь себя так несдержанно!’; *Šăxa łŏpija* ‘Перестань трепаться’; *kŭnšanttĭ* ‘1) чесаться; 2) перен. говорить вздор, болтать’: ср.: шур. *Kăťi itĭ kŭnšantəł* ‘Как кошка царапается’; *Ał kŭnšanta* ‘Не болтай вздор’; *ńinštantĭjtĭ* ‘1) потягиваться; 2) перен. гримасничать, кривляться’: ср. *Ńawremen nŏx kurĭtĭ mosł, ješa at ńinštantĭjəł* ‘Ребенка надо разбудить, пусть немного подтягивается’; *Wołĭja sa muj ńinštantĭjłen, tŭŋa śira šuša* ‘Перестань-ка кривляться, иди спокойно’; *rŭwəttĭ* ‘1) мешать, перемешать: ср. *Šajəł sakkarən rŭwətsəłłĭ* ‘Чай с сахаром размешала’; *Mŭŋ ŭkśəm jasəŋən ănt rŭwətłəw* ‘Мы плохими словами не ругаемся’; 2) перен. нести чушь, вздор’; *xojtĭ* ‘1) попасть; 2) перен. ссориться, столкнуться во мнениях’. При переходе из физической сферы в другую накладывается ограничение на употребление спряжения глагола, возможно только субъектное спряжение. Так, действие в физической сфере происходит при сочетании предиката с конкретным объектом (объект созидательной деятельности): *Jajem aj χop werəl* ‘Брат делает лодку’; переход в социальную сферу: *Mŭŋ sŭs jir werləw* ‘Мы совершаем осеннее жертвоприношение (букв.: делаем)’; переход в психическую сферу: *Śi imen ropəχ werəl* ‘Эта женщина делает вид (букв.: притворство делает)’; переход в интеллектуальную сферу: *Ma wənλtijəλti numəs wersəm* ‘Я решил учиться (букв.: я учиться мысль сделал)’; *Ewen wəλi werəl* ‘Дочь=твоя стесняется (букв.: стеснение делает)’ [5, с. 211].

Также распространённой моделью является: «изменение состояния объекта → действие, характеризующее поведение человека»: *ńańərłĭjtĭ* ‘1) искривляться (о предметах); 2) перен. кривляться’: ср.: шур. *Ułasem jira ńańərłĭjmał* ‘Стул мой набок искривился’; *Kamən śirən ńańərłĭjəł, ułtĭ morəł ănt ujətləłłĭ* ‘По-всякому кривляется, норму жития не знает’; *ńinštətĭ* ‘1) растянуть, растягивать; 2) перен. выдрессировать, выучить’: ср. *Kepəłŋəłan wŭtŋa ńinštətĭ mosəł* ‘Шкуры с оленьих ног надо вширь растянуть’; *Śiten xotĭ un wošətən jămа ńinštəm* ‘Этого человека в больших городах хорошо выдрессировали’. В основе данной схемы метафоризации лежит осмысление в национальном восприятии взаимосвязи поведения субъекта и объективных природных процессов, происходящих независимо от человека.

Модель «действие, совершаемое животным → действие, характеризующее поведение человека» предполагает рассмотрение

смысловых элементов из категории ассоциативных взаимоотношений человека и домашних животных. В хантыйском языке отмечается ассоциативное сходство поведения собаки и человека, которое отражается в семантике глаголов *ołŋastĭ* ‘1) ластиться; 2) перен. суетиться вокруг кого-либо, показывая радость, подлизываться’; *ńiŋxərtĭ* ‘1) скулить, визжать; 2) перен. капризничать, ныть, выражать недовольство’: ср.: шур. *Amp ńiŋxərəł* ‘Собака скулит’; *Kuťuwət ńiŋxərłət* ‘Щенки скулят’; *Ńawrem ńiŋxərəł* ‘Ребёнок капризничает’; *Măna, ewen wantĭ, muja ńiŋxərəł* ‘Иди, дочь посмотри, что ноет’. В глаголе *ńawkətĭ* ‘1) мяукать; лексико-семантический вариант; 2) перен. просить что-либо нудно, надоедливо’ мы относим к лексико-семантической группе глаголов со значением говорения, хотя в его семантике выделяется компонент поведения. В данном случае мы наблюдаем перенос значения по признаку сходства проявлений характера. Например: ср.: шур. *Kăťi cămət woxła, śitĭ ńawkət* ‘Кот есть хочет, все мяукает’; *Xojat ełtĭ ńawkiten mŭšən, năŋ śita* ‘Чем у кого-то просить, сам добудь’.

Метафоризация по модели «состояние человека → действие, характеризующее поведение человека» произошла у глаголов, передающих в первом значении физиолого-психическое состояние человека: каз. *kŭłəmtĭ* ‘1) терять рассудок, сходить с ума; 2) перен. растеряться, плохо соображать, прийти в смятение’: ср. *Isa śi kŭłməs* ‘Совсем сошёл с ума’; *Pa śi murta śi kŭłəmłəw, aktəśtĭ piteəmn pa xułtpeła ił pawətsem* ‘Так смешалось всё в голове, собираться стали, уронили куда-то’; *toləmtĭ* ‘1) вести себя неадекватно из-за психических проблем или в силу пожилого возраста; 2) поступать неразумно; 3) говорить вздор, вести себя неадекватно’; *In imen tolməs* ‘Эта женщина состарилась’; *Isa śi toləmsa* ‘Совсем ведёт себя неадекватно’. Переносные значения содержат компоненты экспрессивной оценки поведения субъекта и оттого становятся все более абстрактными.

Здесь представлены наиболее частотные и основные модели ассоциативных переносов значений хантыйских многозначных глаголов, показывающие единый характер их метафоризации. В целом большинство хантыйских глаголов со значением поведения, образованных путём метафорического переноса, реализуют своё значение по модели «действие, совершаемое человеком → действие, характеризующее поведение человека». Частотны и регулярны модели метафоризации «изменение состояния объекта → действие, характеризующее поведение человека», «действие, совершаемое животным → действие, характеризующее поведение человека» и «состояние человека → действие, характеризующее поведение человека». Таким образом, изучение метафорических переносов

значений многозначных глаголов в разных языках позволяет выявить общие и отличительные закономерности ментальных и психических ассоциаций народов, определить специфику их национального мировидения.

Литература

1. Салчак А. Я., Чертыкова М. Д. Основные модели метафоризации многозначных глаголов со значением поведения в тувинском и хакасском языках // Мир науки, культуры, образования. – 2017. – № 5 (66). – С. 357–359.
2. Татаринцев Б. И. Смысловые связи и отношения слов в тувинском языке. – М.: Наука, 1987. – 196 с.
3. Ричардс Айвор А. Философия риторики // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 44–67.
4. Васильева С. Г. Современный русский язык. Лексикология, фразеология. – Казань: Школа, 2005. – 156 с.
5. Соловар В. Н. Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта). – Новосибирск: Любава, 2009. – 264 с.

Г. Б. Новьюхова,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Зоонимическая лексика в хантыйских сказках

Аннотация. В данном исследовании рассматриваются зоонимические лексемы, используемые в хантыйских сказках. Персонажи хантыйских сказок представлены образами диких животных и домашних животных. Были проанализированы зоонимы, обладающие как национальными, так и универсальными характеристиками, обусловленными особенностями их функционирования в речи.

Ключевые слова: хантыйский фольклор, персонажи, группы зоонимов, хантыйские сказки о животных.

В хантыйском фольклоре существует немало сказок, где встречаются зоонимы (названия животных). Появление различных зоонимов в сказках объясняется тем кругом представителей животного мира, который характерен для нашей территории, поэтому в сказках о животных часто встречаются обитатели лесов, полей, степных просторов, которые являются главными персонажами. Зоонимы делятся на следующие группы:

1. Дикие животные.
2. Домашние животные.
3. Птицы и рыбы.

З. С. Рябчикова пишет: «В зоонимах также выявлен сомонимический элемент. При номинации диких и домашних животных и птиц ханты использовали описательный принцип, при котором в основу названия представителей фауны были положены приметные особенности их морфологии (уши, хвост, ноги, крылья, спина) – например, лося называют в диалектах и говорах “зверем с ногами”, т. е. в его номинации отмечается сила конечностей животного. Существование табу на названия крупных хищных животных приводит к возникновению описательных метафорических и метонимических наименований и созданию специфического “медвежьего” языка охотников, в котором не только крупные хищные звери, но и все, что связано с ними, называются описательно. Поэтическое восприятие хантами окружающей их действительности также отразилось в названиях животных» [1].

В статье С. Д. Дядюн «Тематические группы слов, представленные в хантыйских сказках» рассматриваются наиболее частотно употребляющиеся

тематические группы слов в фольклорном тексте с номинациями животных. Автор делит животных по следующим тематическим группам:

1) В хантыйских сказках о диких животных и домашних животных наиболее часто встречаются следующие зоонимы: *мойпəр* ‘медведь’, *вӯлы пурты вой* ‘волк’, *вухсар* ‘лиса’, *шовəр* ‘заяц’, *кӯщəр* ‘бурундук’, *кăти* ‘кошка’, *амп* ‘собака’, *ӆов* ‘лошадь’ и т. д.

2) Среди птиц в хантыйских сказках встречаются: *кăрш* ‘орёл’, *хутəӈ* ‘лебедь’, *ӆор вой* ‘гагара’, *вурӈа* ‘ворона’, *көккөк* ‘кукушка’, *вӯрщəк* ‘трясогузка’ и др.

3) В сказках также присутствуют насекомые: *пɛӆӈа* ‘комар’, *хăшна* ‘муравей’, *щаӈры-хоӈра* ‘стрекоза’ и т. д.

4) Среди рептилий встречаются следующие зоонимы: *ващ вой* ‘ящерица’, *йɛмəӈ вой* ‘змея’.

5) К обитателям водных пространств, встречающимся в сказках, относятся: *вөнтəр* ‘ондатра’, *хӯӆ* ‘рыба’, *навəрнɛ* ‘лягушка’ и т. д.

Животные в хантыйских сказках наделены антропоморфными свойствами, теми или иными качествами человека (жадностью, глупостью, хитростью) [2, с. 56].

Сказки о животных обычно невелики по объёму. Народная фантазия наделяет героев этих сказок чертами человеческого характера, разумом, речью. Если в сказках и присутствует человек, то он является всего лишь второстепенным персонажем. В них обычно даётся много сведений познавательного свойства: они ярко отображают суровую и прекрасную природу северного края, повадки и особенности животных и птиц, живущих на Севере. Часто такие сказки в иносказательной форме выражают социальные отношения людей. И в этом самая сильная их сторона – в каком бы облике ни сражались герои сказок с многоликим злом, они всегда воспитывают в наших душах добро.

Далее можно рассмотреть особенности сюжета сказки:

1. Действие сказки разворачивается в лесу.
2. В хантыйских сказках основная роль отводится диким животным, обитающим в тайге.
3. Все животные думают, разговаривают, трудятся как люди.
4. В хантыйских сказках отмечается употребление двоекратного повтора: Когда захочу, тогда и вернусь.

Отличительной чертой сказок о животных народов Севера является этиологизм. Звери в сказках попадают в различные ситуации, отчего происходит изменение их первоначального внешнего вида, условий жизни. Перелётные птицы не дождались прожорливого глухаря и улетели, и от слёз

у него покраснели брови (эвены); медведь рассердился на бурундука и оставил на его шкурке следы от своих когтей (нивхи); у лебедя клюв и лапки чёрные оттого, что он попробовал похлёбку ворона и от испуга её уронил (долгане).

В настоящем исследовании выявим зоонимическую лексику на примере хантыйских сказок о животных. В основном в этих сказках используется исконная лексика хантыйского языка.

Для анализа взята хантыйская детская сказка *Кӯщарлэӈки* ‘Бурундучок’, главный герой которой – бурундук. Место действия происходит в лесу, животные разговаривают и танцуют. Бурундучок почувствовал опасность, когда пришёл к себе домой и услышал, что в его доме кто-то поёт. Главной опасностью для всех животных является лягушка. Бурундук пошёл в лес, чтобы другие животные помогли ему выгнать того, кто поёт у него в доме. Но звери все сами искали помощь, и только медведь смог убить лягушку [3].

Сказка «Бурундучок» относится к кумулятивным. Основной художественный приём состоит из повторений одних и тех же действий, пока эта цепь не замыкается. Сказка представляет собой чистую схему, делится на однотипные короткие предложения и состоит почти из одних диалогов.

В зоонимах используется суффикс *лэӈки* со значением уменьшительности (с оттенком ласкательности), например: *кӯщарлэӈки* ‘бурундучок’, *шовәрлэӈки* ‘зайчишка’, *вухсарлэӈки* ‘лисичка’.

Часто в сказках о животных встречаются повторы, обращения животных друг к другу, например: *Шовәрлэ пэӆа лупәӆ: «Мӑнәтти ӑн пэӆи нотӆән?»* ‘Говорит бурундук зайчишке: «Не поможешь ли мне?»’; *Шовәрлэӈки лупәӆ: «Муйэн хутәщ йис?»* ‘Зайчишка отвечает: «Что с тобой случилось?»’; *Кӯщарлэӈки лупәӆ: «Хотэмән хуйатән нух вӯси».* ‘Бурундучок отвечает: «Дом мой кто-то отобрал»’. В сказке «Бурундучок» присутствует звукоподражание медведя: *Пӯпи пухийэ лупәӆ: «Мӯвӆи, Мӯвӆи, Мӯвӆи».* ‘Медведь отвечает: «Мувлы, Мувлы, Мувлы»’.

Хантыйские сказки более поучительные, в них много серьёзных моментов, связанных со связью человека и природы, раскрывающих законы природы.

В хантыйской сказке *Ӆӑӈхаӆәм, ӑнт ӆӑӈхаӆәм* ‘Хочу, не хочу’ главным персонажем является зайчонок по кличке Снежок, который сам не знает, чего хочет. Но тут увидел у лисы пушистый хвост и очень его захотел. Лиса пришила ему свой хвост. Зайчонка заметил орёл, схватил его за хвост и хотел уже съесть, но, к счастью, хвост оторвался, и благодаря этому заяц

спасается. Только после такого случая он понимает, что его хвост намного лучше [3].

В этой сказке можно выделить следующие зоонимические лексемы *Шовəр шовəр имэл* ‘Заяц с зайчихой’. Из птиц упоминается рябчик: *Имултийəн Пăстэк ими хилилал пила мойлəти вохсайəт* ‘Однажды пригласили они в гости Рябчика с внуками’. По тексту сказки упоминается кличка зайчонка «Снежок»: *Йина, йэша вŏс Шовəр па Шовəр ими хуща ай Шоврийэ – Лощсэм сэма питəс* ‘И правда, вскоре у Зайца с Зайчихой родился Зайчонок Снежок’. Лиса играет немаловажную роль, поэтому в сказке она яркий персонаж, так как она плутовка и обманщица, от её проделок страдают все животные в лесу, так и случилось с зайчонком, которому очень понравился лисий хвост: *Вухсар имийэ лŭвэл хŏлсəллэ, хŏсла-сийли лŭв хущэла ванəмəс, лол, нах муланa йис, ливəлəн йунтəл: тивэлт карэмəллэ, тухэлт йувармəллэ, нул тийəл эвəлт пэлна мŏнхсəл* ‘Лиса его услышала, тихонько к нему приблизилась, стоит, усмехается, хвостом играет: туда оборачивается, сюда поворачивается, с кончика носа комара хвостом смахивает’. В конце сказки появляется хищная птица Орёл, который хотел съесть зайца*: Нŏмəлта Кŭрэк лŭват шиваləс, ил хăтəмəс, Лощсэмийэ ливəл эвэлт катлəмса па лэти йухи тŏслэ* ‘Орёл его сверху увидел, вниз спустился, схватил Снежинку за хвост и потащил его домой, чтобы съесть’.

Таким образом, зоонимическая лексика в хантыйских сказках употребляется достаточно широко. В проанализированных текстах были выявлены следующие зоонимические лексемы: *кŭщарлэŋки* ‘бурундучок’, *шовəрлэŋки* ‘зайчишка’, *вухсарлэŋки* ‘лисичка’ с уменьшительно-ласкательным суффиксом *-лэŋки* (в первой сказке) и др. Во второй хантыйской сказке было выявлено больше зоонимических лексем, в которых определяются пол животных, птицы, кличка животного, а также упоминались зоонимы, такие как лиса и орёл, и др.

При помощи зоонимов люди охарактеризовывают различные стороны личности и поведения человека. Основываясь на наблюдениях за повадками животных и подмечая их сильные и слабые стороны, человек выделяет основные из них и на этом строит свою характеристику. Так как в различных культурах значения зоонимов различны, то именно они могут отражать различия в национальных культурных представлениях, психологических, ментальных и социальных особенностях и разнообразных обычаях, присущих определённому языковому сообществу.

Язык и культура любого народа представляют огромный интерес как с исторической, этнической, так и с лексикологической точки зрения.

Литература

1. Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: дис. … канд. фил. наук. – СПб., 2008. – 240 с.

2. Дядюн С. Д. Тематические группы слов, представленные в хантыйских сказках // Современная финно-угорская филология: теория и практика: матер. Всерос. науч.-практ. конф. XIV Югорские чтения (20 декабря 2015 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Ижевск: Принт-2, 2016. – С. 56–65.

3. Сказки народа ханты: Хӑнти ёх моньщат: Книга для чтения в младших и средних классах (казымский диалект) / Сост. Е. Е. Ковган, Н. Б. Кошкарева, В. Н. Соловар. – СПб: Алфавит, 1995. – 143 с.

С. В. Онина, кандидат филологических наук,
Югорский государственный университет,
г. Ханты-Мансийск

Средства выражения частных императивных значений побуждения в хантыйском языке

Аннотация. В работе впервые описывается проблематика частных значений волеизъявления, которые выражаются императивными формами при их конкретном употреблении в коммуникативной ситуации. В материале установлено, что смысловым компонентом, общим для всех императивных словоформ и конструкций, является значение волеизъявления, то есть прямой императивной каузации.

Ключевые слова: императив, побуждение, частное значение, коммуникативная ситуация, каузация, семантика.

Смысловым компонентом, общим для всех императивных словоформ и конструкций, является значение волеизъявления, т. е. прямой императивной каузации. В данной статье мы обсудим проблематику частных значений волеизъявления, которые выражаются императивными формами при их конкретном употреблении в коммуникативной ситуации, и рассмотрим частные семантические интерпретации императивного значения в хантыйском языке.

По мнению А. В. Бондарко, если общее грамматическое значение определяется в результате анализа частных значений, его не следует понимать только как сбор или сложение частных значений. Общее значение как инвариант может быть реализовано в нескольких частных значениях, представляющих собой его варианты. Следовательно, каждый вариант (т. е. частное значение) представлен в контексте как та или иная разновидность частного значения, т. е. как некий вариант варианта [1, с. 91]. Кроме того, В. С. Храковский и А. П. Володин утверждают, что возможность частных семантических интерпретаций значения волеизъявления, выраженного формами императива, является эмпирически очевидным фактом [2, с. 132].

Что касается хантыйского языка, императивные высказывания с частными императивными значениями довольно часто сопровождаются знаменательными, каузативными глаголами и глаголами, обозначающими неречевые действия, которые уточняют данные значения. Представим список некоторых из них и подкрепим примерами.

1. Императивные высказывания, сопровождаемые знаменательными глаголами, характеризующими или просто называющими *речевое действие*, совершаемое говорящим, в момент *произнесения императивного высказывания* (глаголы: шур., каз. *jastəti*, *путарты* ‘говорить’, *ӳwti* ‘кричать’, шур. *ńăχ kaša nŏtərty* ‘усмехаться’, каз. *ńăχti* ‘смеяться’ и т. п.):

(1) шур.: (Фольклорный текст: зайчиха – зайчихе) *Šowr imi **jastəl**: “Molχatl śi ōlŋa jaŋχililn; tam χatl mujen χoti jis?” wuraja χōjsəŋən. Itl **jastəl**: “naŋ olŋa mana!”, itl **jastəl**: “naŋ olŋa mana!”* [3, с. 80].

šowr	imi	jastə-l	Molχatl	śi	ōlŋa	jaŋχili-l-n
заяц	женщина	говорить – Praes.3Sg	Вчера	же	первый	ходить – Praes-2Sg

tam	χatl	muj-en	χoti	ji-s	wuraj-a	χōj-s-əŋən
это	день	что – 2Sg	как	стать – Praet.2Sg	сила – Lat	ударить – Praet-2Du

it-l	jastə-l	naŋ	olŋa	man-a
один – 3Sg	говорить – Praes.3Sg	ты	первый	идти – Imp.2Sg

itl	jastə-l	naŋ	olŋa	man-a
один.3Sg	говорить – Praes.3Sg	ты	первый	идти – Imp.2Sg

‘Зайчиха говорит: «Вчера же всегда первая ходила; сегодня что с тобой случилось?» Стали ссориться. Одна говорит: «Ты первая иди!», другая говорит: «Ты первая иди!»

(2) шур.: (Младший – старшему с ***предложением***) *Nemәl χuw antum, apśel pā śi **uwti pitəs**: “opija, opija, sāpəl taŋarija joχətsəm, manem noχ tāli!”* [3, 83]

nemәl	χuw	antum	apś-el	pā	śi	uw-ti	pit-əs
ничего	долго	нет	младший - 3Du	еще	это	кричать - Inf	быть - Praet.3Sg

opij-a	opij-a	sāpəl	taŋarij-a	joχət-s-əm
сестра - Voc	сестра - Voc	шея	изгиб - Lat	прийти - Praet-1Sg

ma-nem	noχ	tāl-i
я - Acc	Prvb	тащить - 2Sg.Obj

‘Прошло немного времени, младшая снова кричать стала: «Сестра, сестра, до шеи дошла, меня вытащи!»’

(3) шур.: (Старший – младшему с ***советом***) *Ма пеӆайэм ӆик аӆ тăйа, ăӆ ма ӈăх каша **потəртысəм*** [4, с. 4].

ма	педай-эм	ӆик	аӆ	тăй-а
я	сторона - 1Sg	зло	Neg	иметь - Imp.2Sg

ăд	ма	ньăх	каш-а	потэрты-с-эм
просто	я	смех	развлечение - Lat	говорить - Praet-1Sg

‘*Не обижайся, я это сказал в шутку*’.

2. Императивные высказывания, сопровождаемые *каузативными глаголами, конкретизирующими значение волеизъявления* (глаголы: шур. *paRti*, сург. *parta* ‘просить’; шур. *esəlti*, каз. *ɛsalti*, сург*äsəlta* ‘разрешать’; шур. *woχti*, каз. *juχi woχti*, сург. *wåγta* ‘приглашать’ и т. п.):

(4) шур.: (Хозяин – гостям с **распоряжением**) *Uti juwati! – łŭw mojəŋ mŏχet rotaja* ***woχsəłi.***

uti	juw-ati	łŭw	moj-əŋ	mŏχet	rotaj-a	woχ-s-əłi
берег	идти - 2Pl	он	гость - Adj	народ	основательно - Lat	звать - Praet-3Sg.Obj

‘Идите на берег! – он гостей по-хозяйски пригласил’.

(5) каз.: *Manati rep χonaŋa! – χojatət juχi* ***woχsalі.***

man-ati	rep	χonaŋ-a	χojat-ət	juχi	woχ-s-alі
идти - 2Pl	гора	берег - Lat	человек - Pl	домой	звать - Praet-3Sg.Obj

‘Идите на берег! – он гостей по-хозяйски пригласил’.

(6) сург.: *Mənitəγ niknam! – λüwnə măč jaγ* ***wuγat.***

mən-itəγ	nik-nam	λüw-nə	măč	jaγ	wuγ-at
идти-2Pl	берег - Appr	он - Loc	гость	люди	звать - Pass.Praet.3Pl

‘Идите на берег! – он гостей позвал’.

(7) вах.: *Təγ juγitəγ! – Luγən* ***waγgali.***

təγ	juγ-itəγ	luγ-ən	waγ-gal-i
сюда	идти-Imp.2Pl	он-Loc	звать-Praet-Pass.3Sg

‘Сюда идите! – он позвал’.

3. Императивные высказывания, сопровождаемые *глаголами, обозначающими неречевые действия*, которые сопутствуют императивному высказыванию, предшествуют ему, либо следуют за ним (зачастую это преимущественно глагольные единицы, которые обозначают движение какой-либо частью тела или лица):

(8) шур.: *...Nŭm sem pŭnłaln nŏχli* ***ńŏχtemł.***

nŭm	sem	pŭn-łał-n	nŏχli	ńŏχtem-ł	
верх	глаз	шерсть - 3Pl-Loc	вверх	двигать - Praes.3Sg	

‘…Хлопать глазами’; букв. ‘верхние брови сердито нахмурит’.

(9) каз.: *...Sɛmŋaln* ***răpsemə́λ.***

sɛm-ŋaλ-n	răpsemə-λ
глаз - 2Du-Loc	хлопать - Praes.3Sg

‘…Хлопает глазами’.

(10) каз.: *Щі кємн імәӆ імі ухәӆ* ***кавщатті пітсәӆэ*** [5, с. 321].

щі кєм-н ім-эд імі ух-әд
тот промежуток - Loc женщина - 3Sg женщина голова - 3Sg

кавщат-ті піт-с-әдэ
шалить - Inf быть - Praet-3Sg.Obj

‘В тот момент жена головой стала трясти’.

(11) вах.: *Semγəlna* ***kamləqməγəɬwəpta*****…** .

sem-γəl-na kamləqməγəɬwəp-ta…
глаз-щель - Com двигать(сердито) - Inf

Букв. ‘сердито двигать глазами’.

(12) шур.: *Ǒχəɬ tijeɬ tǒχeɬ* ***pǒnəɬəti*****…** .

ǒχ-əɬ tij-eɬ tǒχ-eɬ pǒnələ-ti…
голова - 3Sg туда - 3Sg сюда - 3Sg класть - Inf

‘Качать головой…’.

(13) каз.: *Uχ* ***jowaλti*****….**

uχ jowaλ-ti…
голова бросать - Inf

‘Качать головой…’.

(14) сург.: *Oγəɬ təγə tǒγə* ***pǒnλətəλ***

oγ-əɬ təγə tǒγə pǒnλətə-λ
голова - 3Sg туда сюда класть - Praes.3Sg

‘Качает головой…’; букв. ‘он своей головой туда сюда качает’.

(15) вах.: ***Joγəmta*****….**

joγəm-ta
ударить_кулаком - Inf

‘Ударить кулаком…’.

(16) вах.: *Kojikam* ***joγəmγal*****…** [6, 78].

koji-kam joγəm-γal
кто-то стукнуть - Praet.3Sg

‘Кто-то стукнул…’.

(17) шур.: *Semən* ***rǎpsəmtəti*** .

sem-ən rǎpsəmtə-ti
глаз-Loc хмурить-Inf

‘Хмуриться’; букв. ‘хлопать глазами’.

Приведём некоторые примеры употребления императивных высказываний, включающие единицы, обозначающие неречевые действия, которые сопутствуют побуждению, предшествуют ему, либо следуют за ним (зачастую это глагольные единицы, которые обозначают движение какой-либо части тела или лица):

(18) шур.: (Дед – внукам с **позволением**) *Пирәщ ики, ликащманшәк, нум сэм пунӆалӆ нохӆы* ***нёхтымалӆ****: нын нын щиранән яӈхаты, ма ӑт* ***вератлэм***! [5, 4].

пирәщ	ики	ликащман-шәк	нум	сэм	пун-ӆалӆ	нохӆы	нехтыма-лӆ
старый	мужчина	сердито - Comp	верх	глаз	шерсть - 3Pl	вверх	двигать - 3Sg

нын	нын	щир-ан-ән	яӈхаты	ма	ӑт	верат-л-әм
вы	вы	возможность - 2Pl-Loc	ездить	я	Neg	мочь - Praes-1Sg

‘Старик сердито нахмурился: вы без меня съездите, я не могу!’

.

(19) каз.: (Дед – внукам) *Pirəś iki λik semn wantəs: nin ma takλema jaŋχati, ma ant wɛritlәm.*

pirəś	iki	λik	sem-n	want-əs
старый	мужчина	зло	глаз-Loc	смотреть-Praet.3Sg.

nin	ma	takλ-em-a	jaŋχ-ati	ma	ant	wɛrit-λ-әm
вы	я	Postp-Poss.1Sg-Lat	ездить-Imp.2Pl	я	Neg	мочь-Praes-1Sg

‘Старик сердито нахмурился: вы без меня съездите, я не могу!’; букв. ‘Старик сердитыми глазами посмотрел: вы без меня съездите, я не могу’.

Таким образом, «частные значения» императива, перечисленные выше, отражают различные ситуации произнесения императивных высказываний и представляют собой частные семантические интерпретации единого императивного значения [2, 136]. В представленной классификации выделены основные типы частных императивных значений, которые, на наш взгляд, играют существенную роль в прагматике реализации императивных высказываний. Общим смысловым компонентом всех императивных конструкций является значение волеизъявления. Наряду с этим в каждом отдельном речевом акте волеизъявление оценивается говорящим и слушающим как позволение, распоряжение, совет.

Литература

1. Бондарко А. В. Общие и частные значения грамматических форм (на материале категорий времени и вида в русском языке) // Вопросы языкознания. – 1968. – № 4. – С. 87–99.
2. Храковский В. С., Володин А. П. Семантика и типология императива: русский императив. – Л.: Наука, 1986. – 272 с.
3. Steinitz, W. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. T. 2. Zur Ostjakischen und wogulischen Volksdichtung, Der Versbau der ostjakischen (und wogulischen) – Lieder. Stockholm: [s. n.], 1975. – 208 s.
4. Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты) / Под ред. Н. Б. Кошкаревой. – Екатеринбург: Баско, 2011. – 208 с.
5. *Лух Авт:* Лух Авт (Ангальский мыс): [газ. окр. центра на хант. яз.]. 2001–2014 гг.
6. Терешкин Н. И. Словарь восточно-хантыйских диалектов. – Л.: Наука, 1981. – 544 с.

Р. М. Потпот,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Белоярский

Этнолингвистические особенности представления хантов о доме (на материале фольклора казымских хантов)

Аннотация. В статье представлен анализ наиболее распространённых и активно применяемых в лингвистике методов исследования концепта. Анализ производится на примере концепта *хот* ‘дом’ в хантыйской языковой картине мира на материале фольклора казымских хантов.

Ключевые слова: концепт, концептуальный анализ, методы исследования, ассоциативный эксперимент.

Основным методом исследования концептов считается концептуальный анализ, целями которого являются проследить путь познания концепта и зафиксировать результат в формализованном семантическом языке. Изучение работ разных авторов, занимающихся концептуальным анализом, показывает, что концептуальный анализ не является определённым методом исследования концептов. Пути достижения общей цели оказываются весьма разнообразными, как считает Р. М. Фрумкина, «между разными авторами нет согласия в том, каков набор процедур, который следует считать концептуальным анализом, но нет согласия и в том, что же следует считать результатом» [1, с. 96]. Всякий конкретный метод научного исследования имеет свои рамки применения, т. е. аксиомой современной науки является тезис об ограниченности любого метода. Взаимодействующие язык и культура настолько многоаспектны, что познать их природу, функции, генезис при помощи одного метода невозможно. Этим и объясняется наличие целого ряда методов, находящихся между собой в отношениях дополнительности [2, с. 34].

Целью нашей статьи является рассмотреть методы анализа концептов и определить, какими методами мы будем исследовать концепт *хот* ‘дом’ в хантыйской языковой картине мира.

В работе концептуальный анализ может базироваться на изучении лексикографических и экспериментальных данных. Исследование лексикографических данных является важной составной частью исследования всего языкового материала, так как именно они помогают составить первичное представление о реалии и языковых средствах её выражения.

Рассмотрим наиболее распространённые и активно используемые методы исследования концептов.

Метод лексикографического исследования позволяет охарактеризовать семантику ключевых слов концепта, описать их ассоциативные и коннотативные составляющие [3; 4; 5].

Компонентный анализ позволяет исследовать значения слов путём их семного состава и установления классификационных связей ключевых номинантов концепта [6].

Словообразовательный анализ устанавливает отношения производности, позволяет выявить деривационные возможности номинанта концепта и построить его лексико-семантическое поле. Анализ словообразовательной активности ключевой лексемы, её этимологии, выявление и описание семантики дериватов способствует выявлению «дополнительных когнитивных признаков исследуемого концепта» [3, с. 271].

Анализ внутренней формы слова даёт возможность восстановить фрагмент духовной либо материальной культуры. Внутренняя форма тесно связана с языковой картиной мира, но её нельзя путать с этимологией слова.

Синтагматический (дистрибутивный) анализ предполагает анализ сочетаемости базовых номинантов концепта с различными частями речи. И. А. Стернин считает, что «анализ сочетаемости позволяет выявить способы категоризации и концептуализации явления» [7, с. 62].

Структурно-семантический анализ лексико-семантических групп, который опирается на данные словарей (толковых, словообразовательных, словарей синонимов и т. д.). Лексико-семантические группы исследуются также методом обратного перевода, методом цепочки словарных дифиниций, методом ступенчатой идентификации, дистрибутивным статистическим методом, ареальными сопоставлениями [8, с. 71].

Паремиологический анализ предполагает исследовать пословицы, поговорки, загадки, так как они отражают языковую картину мира и занимают особое место в фонде любого языка. В паремиях представлены осмысления концептов на протяжении длительного времени, которые меняются в зависимости от места, времени и условий проявления концептуальных сущностей в жизни народа [9, с. 25].

Контекстуальный анализ уточняет и дополняет имплицитное содержание концепта. В художественных произведениях репрезентируется как общенациональная концептуальная картина мира, так индивидуально-авторская.

Экспериментальные методы позволяют получить дополнительную информацию эмоционального и оценочного характера о концепте. Сюда

относятся ассоциативный и интерпретационный эксперименты, методика интервьюирования, методика семантического шкалирования, ранжирования и другие. Ассоциативный эксперимент среди них занимает особое место, так как он позволяет выявить наибольшее количество различных признаков концепта, которые свидетельствуют об их актуальности или неактуальности в сознании носителей языка [3, с. 272]. Ассоциативный эксперимент помогает выявить содержание концепта в когнитивном сознании носителей языка и ранжировать по яркости признаки, образующие концепт. В ядро входят те ассоциации в ассоциативно-вербальной сети, которые имеют наибольшее число связей, выделяемых на основе принципа частотности [10, с. 62].

Все перечисленные методики объединяет метод концептуального анализа, который понимается нами, вслед за Д. Р. Валеевой, как способ исследования, фиксирования и объяснения концептуальной системы носителя языка. Он заключается в рассмотрении языковых способов выражения концепта и является комплексным и поэтому соединяет в себе языковую и культурную семантику [6].

Рассмотрев методы анализа концептов, мы определились, что для исследования концепта *хот* ‘дом’ в хантыйской языковой картине мира мы используем комплексную методику, которая включает в себя как традиционные для лингвистов методы и приёмы (описательный, сопоставительный, сравнительно-исторический), так и сравнительно новые (концептуальный анализ, ассоциативный эксперимент).

По мнению М. М. Пименовой, каждую национальную культуру отличают специфические языковые образы, символы, образующие особый код культуры, с его помощью носитель языка описывает окружающий его мир, используя его в интерпретации своего внутреннего мира. Образы, признаки которых относятся к кодам культуры, функционируют в режиме подобия [11, с. 19].

Лексикографический анализ лексемы *хот* ‘дом’ показал, что в названиях различного типа жилищ отражены материал, из которого изготовлено жилище (*њуки хот* ‘чум’ (букв.: кожа, дом)), функция (*вух пунты хот* ‘банк’ (букв.: деньги, класть, дом), место обитания (*хăшуа хот* ‘муравейник’ (букв.: муравей, дом)), для обозначения сезонности проживания в жилище указывается название сезона в сочетании с лексемой *хот* ‘дом’ или *кӧрт* ‘селение, стойбище’ (*сӳс кӧрт* ‘осеннее стойбище’, *тов хот* ‘весенний дом’).

Словообразовательный анализ показал словообразовательные возможности лексемы *хот*. С помощью суффиксов, которые

присоединяются к именной основе *хот*, образуются имена существительные (*хотыйэ*, *хотлє*, *хотлэӈки*, *хотшиви*), имена прилагательные (*хотэӈ*, *хотпи*, *хотэп*, *хотӆы*).

Значение глагола зависит от его сочетаемости со словом *хот*, так, строительство жилища в языке отражается с помощью различных глаголов – *ӆоньщты, вєрты, омэсты, сохэтты*, сург.: *ӽот омэтта*, *ӽот вӓрта, ӽотэӽсэта*; значение слова – наведение порядка в доме, ремонт передаются с помощью глагола – *ӆэщэтты*, сург.: *ӽот нөӽ рауита, катӆэхтэта*, поселиться в новый дом и выйти замуж – с помощью глагола – *ӆуӈты*.

Анализ внутренней формы слова дал возможность выявить изменение семантики слов *пушкан хот*, *ай хот* [12, с. 56].

На материале личных песен казымских хантов нами описаны концептуальные признаки концепта «*хот*». Наибольшим количеством лексем представлен концептуальный признак *хотэӈ йох* ‘домочадцы’; также выделены следующие концептуальные признаки: *хот хурас* ‘характеристика, описание дома’, *хуйтэн хот* ‘принадлежность дома’, *хот омэсты* ‘строительство дома’, *хот омэсты тӑхи* ‘место, где стоит дом’, *хот хӑйты* ‘оставление дома’ [13, с. 56–57].

Для хантыйской загадки характерна высокая степень метафоричности, поэтому на материале загадок описано метафорическое представление хантыйского дома. Детали хантыйского дома воспринимаются через призму человеческого тела (спина, сердце-печень, рука-локоть и др.), что и предполагает когнитивная лингвистика [14].

Проведён нами анализ обрядовой лексики. Дом в обряде теряет материальную ценность, на первый план выходит духовное начало. В доме проводятся обряды жизненного цикла – родильная, свадебная, погребальная обрядность; семейные – вхождение в новый дом; обряды, связанные с хозяйственной деятельностью, – медвежьи игрища.

В хантыйской личной песне образ дома передаёт духовное родство членов семьи, их глубокое уважение к родственникам, вне зависимости от того, чей дом представлен: родительский дом, дом мужа или дом свёкров.

Описание символического значения частей дома на фольклорном материале показало, что пограничными являются дверь, окно, порог, пол; сакральными – чердак, передний угол, пространство за домом; соблюдение установок и запретов, связанных с ним, способствует психологическому и физическому равновесию человека.

Проанализировав данные проведённого нами ассоциативного эксперимента среди носителей хантыйского и ненецкого языков, мы выявили структуру концепта *дом*. К ядру концепта *хот* относятся

ассоциаты, связанные с характеристикой дома; ассоциации, называющие составные части дома, и реакции, называющие людей по родству. Ядро концепта *мят* составляют реакции, относящиеся к убранству дома, к характеристике дома и к обитателям дома. В ходе эксперимента были выявлены некоторые гендерные особенности концепта «дом» в хантыйской и ненецкой концептосферах. Основу ментального понятия хантыйского дома для современного носителя хантыйского языка представляют реакции семья, мать, тёплый дом и деревянный дом; для современных носителей нумтовского говора лесного диалекта ненецкого языка основа ментального понятия «дом» – печка, тёплый дом, семья, чум. Общими для этих двух народов являются реакции семья и тёплый дом [15, с. 299–300].

Таким образом, для исследования концепта *хот* ‘дом’ нами использован целый комплекс методов, так как многоаспектное описание языковых репрезентаций концепта и их текстового функционирования позволяет наиболее полно представить содержание и структуру изучаемого концепта и даёт возможность определить устойчивые и вариативные элементы концепта.

Литература

1. Фрумкина Р. М. Есть ли у современной лингвистики своя эпистемология? // Язык и наука конца XX века. – М.: РГГУ, 1995. – С. 74–117.
2. Маслова В. А. Лингвокультурология: учеб пособие. – М.: Издательский центр «Академия», 2001. – 208 с.
3. Крючкова Н. В. Методы изучения концепта // Русская и сопоставительная филология: состояние и перспективы: междун. науч. конф., посвящённая 200-летию Казанского университета (Казань, 4–6 октября 2004 г.): труды и материалы / Под ред. К. Р. Галиуллина. – Казань: Казан. гос. ун-т, 2004. – С. 271–272.
4. Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику: учеб. пособие. – М.: Флинта: Наука, 2006. – 296 с.
5. Попова З. Д., Стернин И. А. Семантико-когнитивный анализ языка. – Воронеж: Истоки, 2007. – 250 с.
6. Валеева Д. Р. О методах исследования концепта. – URL: http://scipress.ru/philology/articles/o-metodakh-issledovaniya-kontsepta.html (дата обращения: 16.04.2018).
7. Стернин И. А. Методика исследования концепта // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2001. – С. 58–65.
8. Стернина С. Г. Метод обратного перевода как приём выделения лексико-семантической группы // Методы и приёмы лингвистического анализа в общем и романском языкознании. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1988. – 158 с.
9. Валеева Д. Р. Методы изучения базовых общечеловеческих концептов (на примере концепта «Дом») // Лингвистические исследования: сборник научно-методических работ / Под общ. ред. Н. В. Габдреевой, Г. Ф. Зинатуллиной. – Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2009. – С. 22–27.

10. Палеева Е. В. Концептуальный анализ как метод лингвистических исследований // Теория языка и межкультурная коммуникация. – Курск: [Б. и.], 2010. – Вып 2 (8). – С. 61–65.

11. Пименова М. В. Методология концептуальных исследований // Антология концептов. – Волгоград: Парадигма, 2005. – Т. 1. – С. 15–19.

12. Потпот Р. М. Способы словообразования лексемы χɔt ‘дом’ (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Вестник угроведения. – 2016. – № 2 (25). – С. 52–57.

13. Потпот Р. М. Репрезентация концепта *хот* ‘дом’ в текстах личных песен хантов // Вестник угроведения. – 2016. – № 4 (27). – С. 52–57.

14. Потпот Р. М. Образ дома в отражении языковой метафоры (на примере хантыйского языка) // Вестник КГПУ им. В. П. Астафьева. – 2014. – № 2 (28). – С. 185–189.

15. Потпот Р. М. Концепт ‘дом’ в хантыйском и ненецком языковом сознании // Современные исследования социальных проблем. – 2017. – Т. 9. – № 4. – С. 292–302.

Силади Норберт,
Сегедский университет, Сегед;
Хорват Чилла,
Сегедский университет, Сегед,
Институт языкознания Венгерской академии наук, Будапешт;
Винце Вероника, доктор филологии,
Сегедский университет, Сегед;
Надь Агоштон, доктор филологии,
Сегедский университет, Сегед

Разработка компьютерных средств для мансийского языка

Введение

Обработка естественного языка (Natural Language Processing, NLP) – дисциплина, расположенная на пересечении лингвистики и информационных технологий и отвечающая за автоматическую обработку и создание письменных и устных форм человеческих языков. Одной из основных целей дисциплины является повышение эффективности общения между людьми и людьми или людьми и машинами, а также облегчение человеческой работы, связанной с новыми технологиями и услугами. Другая цель дисциплины – помочь людям с различными видами инвалидности, например, с нарушением зрения, слуха, повреждением головного мозга, что уменьшает языковые возможности.

Методы и инструменты для обработки естественных языков также играют важную роль в поддержке цифровых гуманитарных наук, так, например, сохранение и поддержка языков, находящихся под угрозой исчезновения, стали решающей тенденцией и имеют некоторую популярность среди исследователей NLP. Согласно докладу ЮНЕСКО (ЮНЕСКО, 2003), 50–90% известных в настоящее время языков, в том числе подверженных риску, вероятно, исчезнут к концу XXI века, поэтому изучение языка, подверженного риску исчезновения, любым ранее неизвестным способом оправдано само по себе: наряду с важностью лингвистической документации, неоспорима необходимость социолингвистических и антропологических лингвоисследований, а также разработка лингвистических инструментов как для языковых пользователей, так и для изучающих язык.

Эволюция современных технологий, распространение интернета и смартфонов позволяют людям общаться в реальном времени во всем мире. Коммуникации между людьми и коммуникации между людьми и машинами

содействуют языковые инструменты и приложения, такие как проверка орфографии, сайты машинного перевода или поисковые системы, а также общение в цифровом мире осуществляется посредством различных онлайн-ресурсов и приложений. Однако проблема заключается в том, что многие инструменты языковых технологий на популярных языках мира существуют и сейчас, тогда как на языках меньшинств часто не имеется даже самых основных инструментов цифрового языка.

Проект FinugRevita

Цель проекта FinugRevita[1], который начался осенью 2013 года, – поддержка российских финно-угорских языков, находящихся под угрозой исчезновения, путём создания специальных компьютерных инструментов. Эти инструменты помогают пользователям, носителям языков меньшинств использовать язык в цифровом пространстве, а также с помощью социолингвистических инструментов оценивать успех инструментов компьютерного языка.

В качестве лингвистического компонента проекта мы хотим использовать уже существующие языковые ресурсы на финно-угорских языках, находящихся под угрозой исчезновения, чтобы с помощью них создать компьютерные инструменты (учебные и текстовые инструменты). В качестве социолингвистического компонента проекта мы готовимся измерить успех уже разработанных и используемых компьютерных инструментов. Проект в первую очередь занимался удмуртским и мансийским языками, а в данной статье мы представляем компьютерные лингвистические инструменты, подготовленные для мансийского языка.

Мансийские компьютерные лингвистические инструменты

Мансийский текстовый корпус

При создании инструментов с использованием методов статистического машинного обучения аннотированные базы данных имеют первостепенное значение в области обработки естественного языка. В ходе наших работ мы создали корпус северного мансийского языка, построенного с использованием текстов мансийской газеты «Луима сэрипос»[2], публикуемой каждые две недели.

[1] „Számítógépes eszközök a veszélyeztetett finnugor nyelvek nyelvi revitalizációjáért (FinUgRevita)”, “Computational tools for the revitalization of endangered Finno-Ugric minority languages (FinUgRevita)”, «Компьютерные средства для ревитализации финно-угорских языков под угрозой исчезновения (FinUgRevita)», Номер проекта: OTKA FNN 107883; AKA 267097, http://www.ieas-szeged.hu/finugrevita/project_ru.html

[2] http://www.khanty-yasang.ru/luima-seripos/archive

Поскольку газета «Луима сэрипос» является единственным действительно стабильным источником современных мансийских текстов, он, как регулярно доступный мансийский форум, имеет первостепенное значение не только с точки зрения описания языка, но также влияет и на использование языка. В связи с этим и отчасти потому, что тексты газеты «Луима сэрипос» составляют основу нашего корпуса, и в некоторой степени потому, что использованная в «Луима сэрипос» орфография широко распространена, например, в социальных сетях, в ходе своей работы мы следуем орфографической системе «Луима сэрипос».

В настоящее время корпус содержит тексты газет «Луима сэрипос», выпущенных с 2013 года. Корпус состоит приблизительно из 800 000 токенов, преобразованных в формат XML. Скрытые кириллические буквы, то есть длинные гласные, мы поделили на два символа: на фактический гласный и на обозначающий долготу глиф, что позволяет использовать кодировку символов Юникода (в отличие от исходного формата на сайте, который на некоторых машинах и браузерах был искажён).

В дополнение к тексту статей корпус также содержит следующие метаданные: номер газеты, дату публикации, имя автора, название статьи, ссылку, ведущую к статье, и индивидуальный идентификационный номер, присвоенный каждой статье. XML-файл использует отдельный тег для собственных имён и встроенных русских текстов.

Мансийский онлайн-словарь

Существует лишь несколько словарей мансийского языка. Словари первых систематических исследователей Мункачи и Каннисто [1] и Kannisto [2] по-прежнему являются важными инструментами и источниками данных для исследователей. Однако эти словари не подходят для создания лингвистических инструментов, которые полезны как для исследователей, так и для пользователей мансийского языка, отчасти потому, что оба словаря используют особенно тщательно подробные латинские транскрипты, и частично потому, что оба словаря содержат диалекты и лингвистические варианты слов, которые уже исчезли с тех пор, как Мункачи и Каннисто проводили свои полевые работы, к тому же в них не хватает неологизмов, связанных с современностью и используемых в современной жизни.

Таким образом, вместо более крупных словарей, составленных европейскими исследователями, мы решили использовать мансийско-русско-мансийский [3] и русско-мансийский [4] словари, составленные мансийскими исследователями, в первую очередь Е. И. Ромбандеевой. Словари, содержащие 4 000 и 11 000 слов, используют кириллическое

письмо, включают используемые сегодня выражения, которыми обычно пользуются в мансийских государственных образовательных учреждениях и профессиональной сфере, связанной с языком.

При создании цифрового словаря сначала, с помощью автоматического оптического распознавания символов (OCR), мы преобразовали словари, затем вручную исправили записи и добавили перевод лексем, создав цифровой словарь с возможностью поиска.

Онлайн-словарь мансийского языка содержит в общей сложности около 15 000 лексем. Мансийские слова, извлечённые из двух словарей с использованием OCR, мы объединили и указали, какая форма в каком словаре находится. Переводы, содержащие множественные синонимы, рассматривались как отдельные элементы. Словарь содержит классификацию лексем по частям речи, морфологическую парадигму и аргументационную структуру мансийских слов. Мансийские слова дополняются русскими переводами, уже имеющимися в словарях, и венгерским переводом, подготовленным в ходе проекта.

Морфологический анализатор мансийского языка

Мансийский язык обладает богатой морфологией, поэтому дополнительные инструменты NLP для этого языка требуют хорошего морфологического анализатора. Для северного диалекта мансийского языка морфологический анализатор[3] существовал уже до нашего проекта, но в нем используется латинское письмо и он оптимизирован только для текстов Кальмана, опубликованных в сборниках *Chrestomathia Vogulica* [5] и *Wogulische Texte mit einem Glossar* [6]. К тому же, к сожалению, он не обладает открытым исходным кодом. Вот почему мы сочли важным создать наш морфологический анализатор для северного мансийского языка, который доступен на сайте Giellatekno.

Из доступных в настоящее время конечных стандартов мы выбрали HFST, чтобы позволить анализатору вписаться в структуру веб-сайта Giellatekno. Этот выбор прежде всего обусловлен тем, что таким образом морфологический анализатор может быть интегрирован в более крупную систему, которая управляет несколькими языками меньшинств на общей поверхности.

Файлы в морфологическом анализаторе можно разделить на две категории: основы и аффиксы. Мансийские слова, словосочетания, наряду с морфологической информацией и переводами, содержатся в словаре, а также морфологические правила, необходимые для анализа и образования

[3] http://www.morphologic.hu/urali/index.php?lang=hungarian&a_lang=chv

флективных форм основ. Чтобы использовать морфологические правила, мансийские лексические элементы словаря классифицируются в морфологические категории согласно их парадигме склонения и спряжения. При выстраивании категорий мы опирались на мансийские грамматики, написанные западными и мансийскими авторами [7; 8].

Выводы

В данной статье мы представили языковые инструменты и ресурсы, разработанные для мансийского языка. Онлайн-словари, морфологические анализаторы и корпус будут доступны в ближайшее время.

В дополнение к регулярному обновлению и расширению этих инструментов мы планируем создать дополнительные инструменты: например, небольшая база данных зависимостей в соответствии с проектом Универсальные Зависимости (Universal Dependencies) (Nire и др, 2016), а также онлайн-игры, чтобы охватить максимально широкий круг активных пользователей, которые с помощью этих игр активируют словарный запас мансийского языка. Все наши ресурсы и инструменты будут в свободном доступе для всех заинтересованных лиц. Таким образом, помимо своей научной и академической новизны, создание IT-инструментов мансийского языка может иметь ключевое значение и для многих изучающих мансийский язык, и для пользователей языка.

Литература

1. Munkácsi B., Kálmán B. Wogulisches Wörterbuch. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986. – 950 s.
2. Kannisto A. Wogulisches Wörterbuch. – Helsinki: Kotimaisten Kielten Keskuksen Julkaisuja. 2013. – 173 p.
3. Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский. – Л.: Просвещение, 1982. – 360 с.
4. Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь. – СПб.: Миралл, 2005. – 360 с.
5. Kálmán B. Chrestomathia Vogulica. – Budapest: Tankönyvkiadó, 1963. – 149 s.
6. Kálmán B. Wogulische Texte mit einem Glossar. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1976. – 354 s.
7. Riese T. Vogul. Number 158 in Languages of the World/Materials. – Munchen; New Castle: Lincom Europa, 2001.
8. Ромбандеева Е. И. Мансийский (вогульский) язык. – М.: Наука, 1973. – 208 с.

Т. Д. Слинкина,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Урай

Латинская транскрипция мансийского языка Б. Мункачи, А. Каннисто

Аннотация. Латинская транскрипция фонемного состава слов в фольклорных изданиях Арттури Каннисто сложнее, чем у Берната Мункачи, для начинающих заниматься транслитерацией мансийских текстов на разных диалектах. Современная латинская транскрипция мансийского языка более упрощена и приемлема, однако графика и орфография на кириллице требуют усовершенствования.

Ключевые слова: латинская графика, фонемный состав слова, транслитерация на кириллицу.

Применённая в XIX в. и в начале XX в. венгерскими и финскими учёными графическая система мансийского языка на основе латиницы наиболее точно отражает его фонемный состав. В современном мансийском алфавите на основе кириллицы 44 буквы. В мансийский латинский алфавит, применённый финским лингвистом и этнографом Арттури Каннисто, входят те же 44 буквы, но к ним добавлено ещё 17 письменных знаков с диакритическими знаками и вариантами букв для более точного отображения фонемного состава слов, озвученных информантами. Собранный им уникальный фольклорный материал в 1901–1906 гг. во время экспедиций в места проживания манси разных диалектных групп издан в шести томах. Латинская транскрипция его фольклорных текстов более сложная из-за скрупулёзного отображения составителем произношения информантами разных локальных групп.

Его предшественник – венгерский лингвист и этнограф Бернат Мункачи, в 1888–1889 гг., записывая фольклорный материал от информантов-манси, применял те же 44 буквы, но использовал более упрощённую латинскую графическую систему. Для современных учёных, владеющих мансийским языком, правописание на латинице не составляет сложности в его транслитерации на кириллицу. На основе разработанной Б. Мункачи графики работают венгерские, финские, немецкие, французские и российские учёные. Он облегчил графику написания мансийских текстов, собранных его соотечественником Анталом Регули в 1843–1845 гг., где в его основе были элементы графем, взятых из финского и немецкого алфавитов.

Частично они изданы в параллельных вариантах фольклорных текстов в четырёх томах Б. Мункачи.

В латинской транскрипции мансийского языка А. Каннисто очень утончённо обозначал особенности произношения букв каждым информантом, отображал их диалектные варианты произношения в разных позициях лексем. Поэтому его мансийская транскрипция на латинице осложнена множеством оттенков гласных и согласных графем. Четырьмя значками обозначаются качественные значения гласных: ˇ – отрытое произношение, ^ – закрытое произношение; < – отодвинутое назад произношение; > – продвинутое вперёд произношение.

Так гласная фонема **Аа** в зависимости от её произношения и позиции в слове в текстах А. Каннисто обозначена несколькими вариантами: **Аа, Ӓа, Ӓ̨а̨, Ӓ̨ӓ̨, Ӑă, Āā, Áá.** Гласные **Ээ, Ее** также имеют варианты написания и в определённых позициях обозначаются фонемами **Ɛɛ, ‘Ɛ ‘ɛ** (после мягких согласных как **Ее**); долгие **Ə̄ə̄, Ēē** в соответствующих позициях пишутся как **Éé, Ɛ̄ ɛ̄ (Ɛ̄ɛ̄)** (**Э** открытый); **ы** обозначен как **ə, i̯, ı, I, з; į́; į̯; ы̄** – как **ɪ̯**. Гласная **Іі**, **í, į̯, į́** также имеет свои позиционные варианты, долгая **ӣ** обозначена как **í, Īī**.

О (ë) на письме в соответствующих позициях в лексемах обозначаются как **Ȯȯ, Óó**, неполная **о** – ◌̆, ◌̀. Долгие **Ō (ë̄)** соответствуют обозначению ◌̄ (полудолгое **о, ө̄**). **Уу**, **Юю** приведены в вариантах **Ụụ, Ụ̀, ụ**. Их варианты долгих гласных **Ӯӯ (Ю̄ю̄)** переданы как **Ū̱ū̱, Úú, Ɯ̂ɯ̂.**

Фонемный состав слов в графике А. Каннисто можно рассмотреть на примере написания мансийских загадок. Например: Am āmššimā: mir ą̇qu šą̇guф. – βid: kā(sŋ ruž, kā(sŋ máńši pųš(sn ą̇qu βid aɪ̯i̯éγt [1, с. 134]. – Точная транслитерация на кириллицу: *Ам āмщщимā: мир акв щакв*[4]. *– Вит: кāсӈ рущ, кāсӈ māньщи пуссн акв вит айēгт* ‘Моя загадка: на весь мир одна грудь. – Вода: каждый русский, каждый манси все одну воду пьют’.

В фонемном составе текста данной загадки сочетаются латинские графемы разного уровня произношения. А. Каннисто точно отобразил звуковой состав слов, изложенный информантом. Анализируя записанное им 112 лет назад, произношение фонем в современном мансийском языке почти не изменилось. Так, краткая гласная **а** произносится как обычная **а** в русском языке. В лексеме āmššimā (ā*мщщимā*) двойная шипящая **šš** иногда акцентируется произношением информанта после губно-губного согласного **м,** поэтому отображена как двойная. В современном написании пишем одну

[4] *Щакв* 1) грудь, образное сравнение с молочной железой; 2) – табуированное название воды.

графему **щ**. В сочетании слов **ạqu šạguφ** (*акв щакв*) фонема **ạ** – гласная, отодвинутая назад; сочетание **qu** – **кв** в мансийском языке является сложным согласным. Графемой **φ** в латинской транскрипции А. Каннисто обозначена как оглушённая, слабозвучная губно-губная **в**. В зависимости от позиции в слове её более чётким вариантом является **β** (обычно в начале слова), как в лексеме **βid.** Согласная **d** здесь не характерна для мансийского языка, но может отражать произношение информанта, которое и обозначил А. Каннисто. В слове **kā(sŋ** (*кāсӈ*) значок **(** в составе слова обозначает паузу в произношении. В лексеме **máńši** (*māньщи*) фонема **á** является вариантом долгой **ā**. В лексеме **pụš(sn** (*пуссн*) фонема **ụ** продвинутая вперёд гласная **у**. Согласная **š** обозначает **ш**, но при транслитерации на кириллицу в парном сочетании со значком паузы **š(s** имеет значение двойного **сс**. Далее в слове **aï̯ié̯γt** (*айēгт*) две фонемы **ï̯** имеют значение йотированной графемы **й,** в современной графике применяется **j**. Гласная **é** при транслитерации обозначается долгой гласной **ē**. Следующая за ней согласная **γ** (гамма) в мансийском языке обозначает заднеязычную оглушённую согласную, которая на письме пишется как **г**.

В сравнении с графикой А. Каннисто, латинская транскрипция мансийского языка у венгерского учёного Б. Мункачи несколько проще и более соответствует его современному написанию на кириллице. Для сравнения возьмём текст загадки в записи Б. Мункачи. *Am āmėśmā… Ās-vāta pēri xạut. – Ja, xańśäln mānėr āmėś! – Posim- āmėś* [2, с. 385]. – Точная транслитерация на кириллицу: *Ам āмысьмā… Ās вāта пēри хōвт. – Я, ханьселн* [*ханьсēлн*] *māныр āмысь*! – *Посим* [*посым*] *āмысь*. ‘Моя загадка… На берегу Оби крученая ель. – Ну-ка, отгадай, что за загадка! – Про дым [от костра] загадка’.

В составе загадки в лексеме *āmėśmā* гласная фонема **ė** в данной позиции имеет значение **ы**; согласная **ś** как **сь.** *Ās – Ās* – мансийское название р. Обь; *pēри* – крученная (со скрученным, свитым стволом) – образное сравнение с вьющимся вверх дымом, в лексеме долгая гласная **ē** в кириллице имеет идентичное значение. *Хōвт* – ель, ёлка, долгая **ō** также имеет идентичное значение. Гласная **я** в латинице обозначается двумя фонемами: **ja – йа.** В слове *xańśäln* (*ханьселн*) согласная **ń** имеет значение **нь**; гласная **ä** в данной позиции при транслитерации имеет значение **е**, однако в этом слове она должна быть долгой **ē**; в записях Б. Мункачи в определённых позициях в виде **ạ̈** обозначает фонему **э**, со знаком долготы **ạ̈̄ –** как долгое **э̄.**

В следующей загадке в записи А. Каннисто также применена особенность варианта его транскрипции: *am āmššᵗm: ńōxs saɾi̯i̯ɣ úi̯ saɾi̯i̯ɣ ặku palitɨ̯ɣ ặku mᵔr̄sɨ̯ɣ. – Tᵔr̄mɨ̯ɣ māɣɣ* [1, с. 137]. – Точная транслитерация

загадки: *Ам āмщщим: нёхс сахийыг ӯй сахийыг акв палитыг* [*палытыг*]*, акв мōрсыг. – Тōрмыг māгг*. ‘Моя загадка: соболиная шуба, звериная шуба одной длины, одного размера. – Земля с небом’. Здесь в двух одинаковых лексемах *saгi̯i̯i̯γ* для акцентирования заднеязычной согласной применена продвинутая назад согласная графема **г**̠ из кириллицы. В квадратной скобке указана современная транскрипция лексемы *палытыг*, потому как графема **л** твёрдая, после неё пишется **ы.**

Текст следующей загадки в транскрипции Б. Мункачи: *am ātėśmā: Jāŋk luw āwi-xap jolipālnė sunsi. – j̨ą̄ŋxėp* [2, с. 387]. – Точная транслитерация на кириллицу: *Ам āмысьмā*: *Я̄ŋк лув āвихап ёлыпалнэ сунси* [*сунсы*]. – *Ё̄ŋхэп* [*ё̄ŋхуп*]. ‘Моя загадка: Белый конь под порог смотрит. – Луна (свет луны падает под порог)’. В квадратной скобке также указано современное написание лексемы *сунсы*, потому как графема **с** твёрдая, после неё пишется **ы.**

Современная транскрипция мансийского языка на кириллице в некоторых позициях несколько не совершенна. Сложность возникает при графическом изложении гласных после твёрдых согласных **л, н, с, т**: вместо **и, й, е, ē** требуется писать **ы, ы̄, э, э̄**, что не соответствует истинному произношению лексем с данными фонемами. При графике на латинице таких сложностей не возникает. Поэтому в 1932–1934 гг. первые учебники для национальных школ по мансийскому языку были составлены В. Н. Чернецовым и И. Я. Чернецовой на латинице, но вскоре были изъяты из учебного процесса. Причина была в основном в отсутствии педагогов, владеющих мансийским языком, и обучать детей на основе латиницы родному языку. В ЦК компартии стали поступать жалобы с мест о несовершенстве учебников, которые не соответствовали алфавитному составу языка, не были разработаны долгие гласные. Ученики манси обучались русскому языку на кириллице, латиница мансийского языка была для них несколько чуждой и непонятной. Поэтому в национальных школах новшество с латиницей было отменено.

Сейчас сложилась обратная ситуация: учебники по мансийскому языку, составленные на основе современного алфавита, графики и орфографии, изданы, но снова нет достаточно педагогов, владеющих мансийским языком, для преподавания в школах. В вузах в 1990-х гг. отменили подготовку учителей для преподавания родных языков в национальных школах. Осталось несколько школ по деревням ХМАО – Югры, где в кружках преподают детям родной язык.

Литература

1. Kannisto A., Liimola M. Wogulische volksdichtung – Helsinki, 1982. – B. VI. – 385 s.
2. Munkácsi B. Vogul népköltési gyüjtemény – Budapest, 1896. – 440 s.

Л. П. Водясова, доктор филологических наук, профессор,
Мордовский государственный педагогический институт имени М. Е. Евсевьева, г. Саранск

Когезия и способы её репрезентации в прозе народного писателя Мордовии К. Г. Абрамова

Аннотация. Предметом анализа в статье является структурная связность текста – когезия, формирование которой осуществляется, прежде всего, за счёт единообразия языковых средств разных уровней и категорий. Автором анализируются *способы репрезентации* когезии на материале прозаических произведений народного писателя Мордовии К. Г. Абрамова. Отмечается, что к основным вариантам относятся следующие случаи: 1) синтаксическое единство; 2) категориально-грамматическое единство; 3) лексико-семантическое единство; 4) лексико-грамматическое единство.

Ключевые слова: текст, связность, содержательная связность (когеренция), структурная связность (когезия), способы выражения когезии.

Авторы научных работ, посвящённых исследованию проблем текста и текстообразования, абсолютно едины в одном: текст немыслим вне связности, причём, как указывает Е. А. Реферовская, связность может быть «отнесена как к внутренней, смысловой, стороне текста, так и к его языковому оформлению, которое предполагает как использование определённых лексико-грамматических средств, формально осуществляющих эту связанность, так и все особенности употребления языковых единиц, обусловливаемые их участием в построении текста» [1, с. 7]. Исходя из этого, выделяются два вида связности – содержательная (когеренция, когерентность) и структурная (когезия). Когеренция и когезия тесно связаны между собой и накладываются друг на друга. Присутствие только одного из них ещё не свидетельствует о целесообразно построенном тексте.

Содержательная связность (когеренция) и способы её выражения были предметом исследования ряда наших работ (см., напр. [2; 3; 4] и др.). Целью данной статьи является рассмотрение специфики структурной связности (когезии) и способов её репрезентации на материале прозаических произведений народного писателя Мордовии К. Г. Абрамова.

Когезия – это локальная организация текста, «видимое» сцепление его единиц. С точки зрения И. Р. Гальперина, когезия – это формы связи – грамматические, семантические, лексические – между отдельными частями текста, «определяющие переход от одного контекстно-вариативного членения текста к другому» [5, с. 125]. Её формирование осуществляется, прежде всего, за счёт единообразия использованных языковых средств разных уровней и категорий.

В произведениях К. Г. Абрамова к основным вариантам репрезентации когезии относятся:

1. ***Синтаксическое единство.*** Процесс отражения внеязыкового содержания в наибольшей степени проявляется в единицах синтаксиса. И это объяснимо, так как именно «синтаксис непосредственно соотносится с процессом мышления и с процессом коммуникации: единицы других уровней участвуют в формировании мысли и коммуникативном её выражении только через синтаксис» [6]. Смысл возникает в результате связи конкретных значений, содержащихся по крайней мере в двух предложениях, следующих одно за другим в процессе изложения мысли. Они образуют «наименьшую коммуникативную единицу, законченную со стороны содержания и интонации и характеризуемую грамматической и смысловой структурой» [7, с. 30]. Так, в тексте: *Рая каштмольсь. Седе курок саизе чакшонть, озавтызе кептерентень ды тусь. Явлейс пачкодсь завторк порава. Базаронтень эзь тока* (К. Г. Абрамов, Качамонь пачк) (Рая молчала. Побыстрее взяла горшок, посадила [его] в торбу и ушла. До Явлея добралась к завтраку. На базар не зашла) репрезентации когезии осуществляются за счёт использования простых по структуре предложений. Мысль, облачённая в синтаксически простую, немногословную форму таких конструкций, приобретает сжатость и весомость. В следующем тексте: *Весе кортыть: тук ды тук, ков туемс – а евтыть. Пахом марто стада ваномо –* ***мейсэ те седе паро? Эрямс Стяпанонь кедьсэ ды сонзэ ладсо аштемс вачодо****? – теяк аволь вадрятнеде.* ***Ошов, кода мерсь атясь?*** *Тов терди Лабырь Микольгак. Паряк, те чавола прясь сестэ кортась видестэ?* ***Паряк, кунсоломаль?*** (К. Г. Абрамов, Исяк якинь Найманов) (Все говорят: уйди да уйди, куда уйти – не говорят. С Пахомом стадо пасти? – чем это лучше? Жить у Стяпана (Степана) и, как он, голодать? – и в этом нет ничего хорошего. В город, как сказал старик? Туда зовёт и Миколь (Николай) Лабырев. Может, этот пустоголовый тогда говорил правильно? Может, надо было послушать?) – когезия обеспечивается за счёт использования повторяющихся риторических вопросов, которые служат для повышения накала произведения. Благодаря особой экспрессивности, переходящей в

восклицания, они выражают различные эмоции героя произведения, его метания, неуверенность в своих поступках и т. п. У К. Г. Абрамова встречаются фрагменты, которые состоят из нескольких групп риторических вопросов (или серий риторических вопросов), каждая из которых представляет собой своеобразное диалогическое единство, состоящее из вопросно-ответных реплик. Несомненно, это интересный приём, с помощью которого писатель последовательно передаёт драматичность событий, происходящих в жизни героев: *Гришань калмамодо мейле эрямозонзо* [*Марюшань*] *апак фатя совась лия ломань – Гаруз Пахом.* ***Кона шкасто сон совась? Кода? Кода сюлмавсь сынст седеест?*** *Те гранесь а муеви.* ***Ды мейс сон вешнемс?*** *Пахом истямо жо, кодамокс ульнесь Гриша* (К. Г. Абрамов, Ломантне теевсть малацекс) (После похорон Гриши в её [Марюши] жизнь незаметно вошёл другой человек – Гарузов Пахом. В какое время он вошёл? Когда? Как связались их сердца? Эта грань не находится. И для чего её искать? Пахом такой же, каким был Гриша).

У К. Г. Абрамова имеются свои синтаксические привязанности. Эти конструкции ему близки по внутреннему складу, психологическому настрою, творческим замыслам. Больше всего он отдаёт предпочтение простым предложениям. В его текстах достаточно много двусоставных неполных по структуре предложений с опущенным подлежащим, много односоставных безличных. Это видно даже на примере одного фрагмента: *Галя омбоце чистэнть жо тусь эрямо Стяпаннэнь. Нать, ладявсь. А сы варштамояк. Надянень, васняяк, эрявсь арсемс роботанть коряс. Сон учительница* (К. Г. Абрамов, Качамонь пачк) (Галя на другой же день ушла жить к Стяпану (Степану). Знать, наладилась. Не придёт и навестить. Наде, прежде всего, надо думать о работе. Она учительница). Из сложных чаще встречаются бессоюзные и сложноподчинённые предложения с придаточным изъяснительным. Отметим и такой факт: в прозаических произведениях, созданных автором в 50–60-е и даже 70-е гг. прошлого века, очень много конструкций с заимствованными из русского языка союзами *што* «что», *штобу* «чтобы»; в произведениях, написанных в 80-е гг. или переработанных для переизданий, таких конструкций уже нет. Вместо них автор начинает использовать бессоюзные сложные предложения обычно с пояснительными отношениями.

2. ***Категориально-грамматическое единство.*** Как совершенно справедливо указывает Г. А. Золотова, смысловое назначение предложения «предполагает выбор слов соответствующей категориальной семантики, что в свою очередь обусловливает и их взаимные роли, и способы их грамматического оформления» [8, с. 170]. Части речи выступают как

структурно-синтаксические компоненты предложения, играющие ту или иную роль в передаче его смыслового значения: *Никита* ***лиссь*** *кустема лангов,* ***варштась*** *церьковантъ пелев,* ***тейсь*** *конязонзо крест. Мейле састыне* ***валгстызе*** *эчке стака рунгонзо кустемаванть ды* ***сыргась****. Сон* ***мольсь*** *кудотнень икельга стакасто лексезь…* (К. Г. Абрамов, Олячинть кисэ) (Никита вышел на крыльцо, посмотрел в сторону церкви, перекрестился. Потом тихонько спустил [своё] толстое тяжёлое тело и пошёл. Он шёл перед домами, тяжело вздыхая…); *Валскестэнть Боляй атя* ***сыргозсь*** *чинзэ лисемадо икеле.* ***Валгсь*** *каштомонть лангсто,* ***ладизе*** *чувтонь пильгентъ, кенкш вакссо парентъ велькссэ* ***шлизе*** *чаманзо* (К. Г. Абрамов, Олячинть кисэ) (Утром старик Боляй проснулся до восхода солнца. Спустился с печки, поправил деревянную ногу, над кадкой рядом с дверью вымыл лицо). Оба текста состоят из простых по структуре предложений. Все сказуемые в них являются простыми глагольными. Они выражены формами прошедшего времени. Ряд глаголов с таким значением всегда передаёт последовательно совершающиеся действия. В обоих примерах действия относятся к одному субъекту, поэтому они вступают между собой в отношения однородности. Это делает текст синонимичным простому предложению, осложнённому однородными сказуемыми. Если же действия производят разные субъекты, то выделяется несколько рядов соотносительных глагольных форм в зависимости от количества субъектов: *Валскестэнть Надя* ***тусь*** *роботамо кавксоце чассто. Ялгантень* ***мерсь*** *удомодо. Туемстэ* ***евтызе****, кода пекстави кенкшесь. Таня веть* ***удось*** *беряньстэ, ялгантъ туемадо мейле таго* ***матедевсь. Стясь*** *кемень часттнэнь малав* (К. Г. Абрамов, Велень тейтерь) (Утром Надя ушла на работу в восьмом часу. Подруге велела спать. Перед уходом рассказала, как закрывается дверь. Таня ночью спала плохо, после ухода подруги снова заснула. Встала около десяти часов). В этом фрагменте два ряда соотносительных форм глаголов-сказуемых: первый ряд: *тусь* «ушла», *мерсь* «велела», *евтызе* «рассказала» – ими обозначаются действия, принадлежащие первому субъекту (Наде); второй ряд: *удось* «спала», *матедевсь* «заснула», *стясь* «встала» – ими обозначаются действия второго субъекта (Тани), обусловленные действиями первого субъекта.

3. ***Лексико-семантическое единство.*** Лексико-семантическое единство предполагает использование слов, относящихся к одному семантическому полю. Его образуют обычно глаголы. Объединение слов в лексико-семантические группы осуществляется на основании определённого сходства или различия, противопоставления их значений, поэтому внутри группы эти слова часто связаны синонимическими и антонимическими

отношениями [9]. Например, в тексте: *Керень кудынестэнть* ***лиссь*** *Паравась, кургонь автнезь,* ***ютась*** *кардазонть трокс,* ***совась*** *кудыкелев ды сеске* ***лиссь*** *мекев потявтома ведра марто.* ***Совась*** *скалонь пирентень потявтомо* (К. Г. Абрамов, Олячинть кисэ) (Из лубяного домика вышла Парава, зевая, прошла через двор, вошла в сени и сразу же вышла с подойником. Зашла в коровник доить) – все глаголы относятся к одному семантическому полю – к глаголам движения. С их помощью в тексте происходит противопоставление фона и фигуры в пространстве: фигура, отделяясь от фона, описывает некую траекторию, совокупность мысленно соединяемых точек. В следующем тексте автором используются глаголы созидания: *Никита чокинень перть* ***пурнась*** *ки лангов. Горобияс* ***вачкась*** *оршамот, конатнень* ***снартнесь саеме*** *мартонзо. Параша* ***путнесь*** *кошельс ярсамопельть – азоронтеньгак, важотнененьгак* (К. Г. Абрамов, Олячинть кисэ) (Никита весь вечер собирался в дорогу. В сундук укладывал одежду, которую собирался взять с собой. Параша складывала в кошель еду – и хозяину, и слугам). Глаголы, выражающие подавленное душевное состояние героя, автором используются в следующем тексте: *Миколь* ***чувтомсь.*** *Зярсыя* ***эзь сыргаво*** *таркастонзо. Неть валтнэ* ***маштызь*** *весе ойме виенть* (К. Г. Абрамов, Ломантне теевсть малацекс) (Миколь (Николай) одеревенел. Какое-то время не мог сдвинуться с места. Эти слова полностью уничтожили его (букв.: убили всю душевную силу)). Для обозначения качественного состояния, протекающего или возникающего во времени, писатель использует именные формы сказуемого, выраженные именами прилагательными или причастиями: *Те пельксэсь седе ваньксэль. Кияксось тенсезь. Стенатнева педявтнезь журналсто картинкат. Вить ено аштн тарка, ланганзо каязь одеяла. Тодовось ды одеялась ваньксг* (К. Г. Абрамов, Качамонь пачк) (Эта сторона была чище. Пол подметён. На стенах расклеены картинки из журналов. На правой стороне стоит кровать, на ней расстелено одеяло. Подушка и одеяло чистые).

4. ***Лексико-грамматическое единство.*** Анализ лексических и грамматических категорий показывает, что разные разряды слов по-разному реализуются в процессе оформления содержания, так как даже в пределах каждой из основных частей речи можно выделить подклассы слов, неодинаково выражающих её общее категориальное значение. Кроме того, многие значения единиц языка вообще могут быть раскрыты только благодаря их связи с другими единицами (контекстуально). Так, например, в «Эрзянско-русском словаре» зафиксированы следующие значения глагола *оймамс*: успокоиться, отдохнуть, отстояться, осесть, утихнуть, перен. перестать, прекратиться [10, с. 434]. К. Г. Абрамов добавляет в этот список

новое значение – *застыть*: *...Сэнь сельметне* [*Надянь*] *летькемсть, потмаксозост* ***оймась*** *тандадома ды мелявкс* (К. Г. Абрамов, Качамонь пачк) (…Синие глаза [Нади] увлажнились, в [их] глубине застыли страх и забота). В новом значении писатель использует и глагол *сермадомс* «писать», «написать». В романе «Ломантне теевсть малацекс» («Люди стали близкими») (1961) он несколько раз использует его в значении – оформить, составить [материал(ы)], (оформить протокол): *…Стропилкин сермады материал…* (К. Г. Абрамов, Ломантне теевсть малацекс) (…Стропилкин составит (букв.: напишет) материал…); *Монстемень… кие сермадовлизе материалонть* (К. Г. Абрамов, Ломантне теевсть малацекс) (Без меня… кто бы составил (букв.: написал) материал?). В романе «Исяк якинь Найманов» («Вчера ходил в Найманы») в значении *выступать* использовано слово *невтнемс* «показывать»: *Недлячистэ Найманс сась шатыця цирк ...Циркень артисттнэ яксесть ломантнень юткова ды микшнесть билетт, сундерьгадома енов кармасть невтнеме* (К. Г. Абрамов, Исяк якинь Найманов) (В воскресенье в Найманы пришёл бродячий цирк… Артисты цирка ходили между людей, продавали билеты, в сумерках начали выступать (букв.: показывать)).

Таким образом, когезия – структурная связность текста – в *прозаических произведениях народного писателя Мордовии К. Г. Абрамова* формируется, прежде всего, за счёт единообразия языковых средств разных уровней и категорий. Писатель в наибольшей степени использует следующие способы её репрезентации: 1) синтаксическое единство; 2) категориально-грамматическое единство; 3) лексико-семантическое единство; 4) лексико-грамматическое единство. Все это позволяло ему создавать интересные, динамичные и эмоционально насыщенные произведения.

Литература

1. Реферовская Е. А. Лингвистические исследования структуры текста. – М.: Наука, 1983. – 215 с.
2. Водясова Л. П. Способы реализации текстовой категории связности в прозе народного писателя Мордовии К. Г. Абрамова. – Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 2014. – 147 с. URL: https://elibrary.ru/item.asp?Id=27626531/ (дата обращения: 24.03.2018).
3. Водясова Л. П. Средства реализации когеренции текста в прозе народного писателя Мордовии К. Г. Абрамова // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Воронеж: ООО «Макс-Принт», 2015. – С. 239–246. URL: https://elibrary.ru/item.asp?Id=30630919 (дата обращения: 24.03.2018).
4. Водясова Л. П. Когеренция как содержательная связность текста в современном эрзянском языке // Евсевьевские чтения. Серия: Эмотивность художественного текста и способы ее репрезентации: сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции с элементами научной школы для молодых учёных «53-и

Евсевьевские чтения». – Саранск: МГПУ им. М. Е. Евсевьева. – 2017. – С. 121–127. URL: https://elibrary.ru/item.asp?Id=30490976 (дата обращения: 24.03.2018).

5. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. – М.: КомКнига, 2007. – 148 с.

6. Золотова Г. А. Очерк функционального синтаксиса русского языка. – 3-е изд. – М.: Либроком, 2009. – 352 с.

7. Леонтьев А. А. Высказывание как предмет лингвистики, психолингвистики и теории коммуникации // Синтаксис текста. – М.: Наука, 1979. – С. 30–37.

8. Золотова Г. А. Коммуникативные аспекты русского синтаксиса. – М.: Наука, 1982. – 368 с.

9. Жиндеева Е. А., Водясова Л. П. Авторская стратегия изображения исторической личности в мордовской прозе (на примере повести М. И. Брыжинского «Ради братий своих») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 6-1 (60). – С. 27–29. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=25908393 (дата обращения: 24.03.2018).

10. Эрзянско-русский словарь: ок. 27 000 слов / НИИЯЛИЭ при Правительстве Мордовской ССР; под ред. Б. А. Серебренникова, Р. Н. Бузаковой, М. В. Мосина. – М.: Русский язык; Дигора, 1993. – 803 с.

С. С. Динисламова, кандидат филологических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Жанр очерка в публицистике Ю. Шесталова

Я – свидетель того, как человек Советского Севера
из каменного века шагнул в эру Космоса.
Юван Шесталов

Аннотация. Ю. Шесталов, начав созидательный путь с поэзии, в 1960-е годы переходит к созданию произведений различных форм эпических жанров, в том числе обращается к художественной публицистике. Его очерки издаются в известных газетах и журналах: «Литературная Россия», «Правда», «Советская Россия», «Сибирские просторы», «Звезда» и др. Писатель считает, что оперативность жанра очерка, его полистилизм и диалогичность позволяют откликаться на актуальные проблемы времени. По творчеству Ю. Шесталова читатель узнаёт много интересной информации о духовной и материальной культуре народа манси, о его истории, о современном времени. Им не замалчиваются острейшие проблемы экологии и будущей судьбы коренных народов Севера.

Ключевые слова: Юван Шесталов, мансийская литература, художественная публицистика, манси, жанр очерка, «Сибирское ускорение», «Шаг через тысячелетие».

Публицистика Ювана Шесталова является важной составляющей его многогранного таланта. Обращение к жанрам публицистики связано у писателя в том числе и с тем, что в начале 1960-х годов он переезжает из Ленинграда ближе к родным местам – в Тюмень, и начинает жить писательским трудом и журналистской деятельностью. Он создаёт стихотворения, рассказы, статьи и очерки, которые начиная с 1963 года издаются в газетах «Литературная Россия», «Правда», «Известие», «Тюменская правда», «Ленинская правда», «Советская Россия», в журналах «Сибирские просторы», «Звезда», «Ямальский меридиан», «Сибирские огни». Позже, в 1990-е годы, Ю. Шесталов, как известно, одним из первых в стране начинает заниматься частным изданием. Он является инициатором и главным редактором журнала «Стерх» и газеты «Белый журавль». Также перу писателя принадлежат художественно-публицистические сборники: «Шаг через тысячелетие» (1974), «Сибирское ускорение» (1977), «Самая чистая радость» (1985), «Крик журавля» (1990) и др.

В данной статье нами рассматривается жанр очерка в творчестве писателя-манси. В. Д. Лебедев об обращении Ю. Шесталова к данному жанру пишет: «Стремление прямо и непосредственно вмешаться в жизнь, в решение её важнейших проблем, в споры вокруг литературного процесса, своего собственного творчества заставляет писателя активно выступать в прессе. Он удивительно плодовит» [1, с. 142]. Сам писатель по этому поводу говорит, что «жизнь не укладывается в рамки стихов и поэм. Иногда мне хотелось вмешаться в неё, попытаться своим пером помочь людям изменить действительность» [2, с. 5]. Гибкость и оперативность жанра очерка, его полистилизм и диалогичность позволяют откликаться на актуальные проблемы времени, по сути, Ю. Шесталов отражает в художественном творчестве быстро меняющуюся эпоху. Он стремится к объективности и документализму, центральным образом очерков обычно является сам автор, который рассказывает о некоторых фактах своей биографии, о жизни близких ему людей, о жизни земляков. По его книгам читатель узнаёт много интересной информации о духовной и материальной культуре народа манси, о его многовековой истории, о современных проблемах. Например, в историческом очерке «Как всё начиналось», посвящённом строительству Сосьвинской культбазы, показан эпизод, раскрывающий принятие коренными жителями нововведений. В посёлке открылась больница, и «Событием стало поступление в родильное отделение первой роженицы манси – Остеровой.

Женщины манси целыми толпами собирались около больницы, заглядывали в окна, вздыхали, судачили. Когда Остерова выписалась, совсем здоровая, с ребёнком в чистом белье и пелёнках, подаренных ей больницей, её встречала вся деревня. Её не только расспрашивали и рассматривали, но даже ощупывали и гладили» [2, с. 30]. Так, в очерках Ю. Шесталов рассказывает о волнующих, актуальных проблемах современности, масштабности охвата действительности.

Большая роль в публицистике писателя отводится и художественным элементам: пейзажным, лирическим «вставкам», экскурсам в историографию, археологию, этнографию. Например, так представляет писатель свои размышления от посещения родных мест, от встречи с земляками в очерке «Песни журавля». Это путевой очерк с сочетанием элементов портретного очерка. Рассказчик прилетает на вертолёте в таёжную деревню Хулимсунт. Цель его приезда – встреча с охотником-манси, кавалером ордена «Знак Почёта» – Михаилом Алкадьевым. Однако героя в посёлке не оказалось, он был в тайге, и рассказчик знакомится с посёлком и его жителями: он видит лабазы на сваях – «своеобразные избушки на курьих ножках, которые стоят рядом с обычными рубленными домами» [3, с. 19], к нему навстречу идёт

«симпатичный молодой человек. Лицо смугловатое, широко открытые смолистые глаза чуть раскрыты по-мансийски» [3, с. 20], который ведёт гостя в дом Михаила Алкадьева. В доме «одна громадная зала, кирпичная печь посреди да по углам две крохотные комнатушки, отделённые дощатой перегородкой. <…> На стене в застеклённой рамке цветные фотографии <…>. Одна из фотографий привлекла моё внимание. <…> Аккуратно зачёсанные волосы. Широкое лицо с глубокими морщинами. Один глаз прищурен, точно человек целится в кого-то. <…> Среди подстриженного курортного пейзажа стоит обыкновенный человек, в котором, казалось, нет уже ничего таёжного, примечательного, тем более героического» [3, с. 20]. Рассказчик по фотографии заочно знакомится с героем, встреча состоится позже, для этого он ещё проделает многокилометровый путь по реке на моторной лодке. Путешествуя, он всматривается в людей, в ситуации, фиксирует факты и события. В пользу же портретного вида очерка говорит то, что писателем раскрывается внутренний мир героя, мотивация его поступков, индивидуальное и типическое в характере.

Встреча с героем состоялась в тайге. Шесталов-публицист создаёт не фотографическое изображение, а художественно-публицистическое отображение индивидуального образа: «В рулевом я сразу признал моего будущего героя. <…> Он говорил удивительно быстро, будто снова шёл за зверем. А как он ходит, понаблюдать довелось. По-рысиному легка поступь охотника. Идёт он быстро. Изредка останавливается, внимательно рассматривает камешки на берегу, кочки в болоте, вмятины в белом оленьем мху, проверяя свежесть звериных следов» [3, с. 27], показан герой и в погоне за зверем: «Лось оказался сильнее, хитрее, проворнее охотников. Но это не убивало охотничьего азарта, наоборот, точно подстёгивало моих путников, делало их более целеустремлёнными, внимательными и чуткими к каждому следу, самому малому шороху» [3, с. 28].

Особую роль, как уже отмечалось, в очерке писателя-манси играют пейзажи: «Да, мне кажется, что я попал из каменного города в первобытный уголок, где все довольны друг другом, где тихо течёт жизнь под шелест мохнатых кедров. Говорят, тетерева прилетают каждое утро на старый кедр возле самого дома» [3, с. 23]; «Костёр потушен. Маленькими жёлтыми корабликами плывут опавшие листья. Мгновение – и мы уже скользим по извилистой Волье, берега которой устланы листьями, словно обведены жёлтой каймой… Луна играет посреди неба. Звёзды ярчайшие, и впечатление такое, будто они пляшут. На юго-западе небесного купола изумрудный свет угасающей зари» [3, с. 34]. Описание природы помогает

раскрыть и обстановку, в которой происходит действие, и эмоциональное состояние героя, да и самого автора.

В целом очерковая публицистика прежде всего стремится к активному вторжению в жизнь, к проблемности, к новизне, к раскрытию фактов большой социальной значимости, а яркая, образная манера повествования способствует большей выразительности и художественно-публицистическому отображению действительности: «Сегодня в мансийской тайге ещё весело скачет соболь, белка на ветках кедра грызёт орехи, красавец лось несётся, вскинув рога, – не догонишь, медведь бродит по берегам речек, глухарь не сорвётся с вершины лиственницы, даже услышав гул моторной лодки. Хорошо!

Может, люди уже научились не только преобразовывать природу, но и разумно использовать её дары? Или в этот заповедный ещё уголок тайги не пришла техника?» [3, с. 37]. Подобный ассоциативный способ изложения, типичным проявлением которого служат авторские размышления, – это один из эффективных методов построения очерка у Ю. Шесталова. Как отмечает сам писатель, работая над очередным произведением, он фиксирует имена и фамилии своих будущих героев, конкретные эпизоды из их жизни, ситуации, раскрывающие человека в действии, всё это необходимо для того, чтобы потом суметь раскрыть самое характерное, поучительное, впечатляющее: «Случаются встречи, после которых не сразу берёшься за перо, долго вынашиваешь замысел, откладываешь его осуществление, а он, этот замысел, тем временем обрастает новыми подробностями, впитывает новые впечатления, и, в конце концов, уже не можешь отложить в сторону перо…» [3, с. 53]. И действительно, творческому процессу всегда предшествует длительное накопление опыта и умений, но сам процесс даёт силы и вдохновение. Исследуя публицистику Ю. Шесталова, Л. Полухина справедливо пишет о том, творческая индивидуальность выросла из мироощущения народа и корнями своими глубоко уходит в национальную почву. «Его речь впитала в себя народную стихию слова, его особую простоту, образность и поэтичность. В ней слышны таёжные ритмы, в ней проза сливается с поэзией» [4, с. 7].

Ю. Шесталовым в публицистике, как и во всём литературном творчестве, не замалчиваются острейшие проблемы экологии и будущей судьбы коренных народов Севера. В его очерках, наряду с темой современной действительности, показана широкая историко-культурная панорама народной жизни. Сквозь призму собственного опыта, судьбы своих героев, историю родного края писатель показывает перемены в жизни и сознании манси. Его интересует проблема смысла человеческого существования,

проблема отношения к народным традициям. Вместе с тем он отразил в своих произведениях поворотные этапы истории родного народа и страны в целом.

Литература

1. Лебедев В. Д. Манси. Очерк истории литературы. – Тобольск: Изд-во Тобольского пед. ин-та, 1995. – 159 с.
2. Шесталов Ю. Шаг через тысячелетия. – М.: Политиздат, 1974. – 94 с.
3. Шесталов Ю. Сибирское ускорение. – М.: Советская Россия, 1977. – 78 с.
4. Лопухина Л. Тепло северного сияния // Литературная Россия. – 8 апреля 1983. – С. 7.

С. Д. Дядюн,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Хантыйские загадки как способ передачи детям культурной информации

Аннотация. Данная статья посвящена вопросу происхождения загадки в детском быту. Загадка встречается практически во всех культурных традициях. Она занимает важное место в культуре народа, которому принадлежит, являясь отражением картины мира данного народа, а также способствуя реализации интегративной и информационной функции культуры. Возникновение загадки связано с древними ритуалами, обрядами, табу и мифологическими верованиями. Загадку также можно встретить в священных текстах, предсказаниях, сказках, песнях и былинах.

Ключевые слова: ханты, народ, фольклор, жанр, загадка, воспитание.

Загадка – образец фольклора с игровыми художественными функциями. Она относится к малым жанрам фольклора, отличается краткостью и лаконичностью высказывания.

Одним из первых собирателей хантыйских народных загадок являлся W. Steinitz, в 30-е годы XX столетия [1, с. 583–635]. Небольшие исследования проводят в своих работах В. Н. Соловар [2, с. 31–37]; Е. А. Немысова [3, с. 1–59]; В. Н. Соловар, С. Д. Морокко [4, с. 1–24].

Народные хантыйские загадки возникли в условиях отсутствия письменности и в течение веков являлись одним из средств сохранения духовного опыта народа, были способом передачи ценных, иногда необходимых советов и наставлений молодому поколению, а также средством развлечения.

Загадки, как и другие жанры устного творчества народа, являются художественной формой отображения объективной действительности, своеобразным средством поэтического выражения общественного бытия и сознания народа. Возникновение загадок исследователи связывают с верованиями первобытных людей, которые одухотворяли живую и неживую природу. Загадки встречаются и в сказках, их разгадывают герои, соревнуясь со своими противниками. Всеми любимый народный герой *Ими хилы* отгадывает загадки, состязаясь с Менком. Человек пытается постичь тайны природы, разгадывая подобные загадки, а затем загадки становятся частью общественной жизни людей: не обходится без загадок ни сватовство,

ни свадьба (жениху загадывали загадки, чтобы проверить его сообразительность, прежде чем отдать невесту), ни праздники, ни другие важные моменты в жизни человека.

Запреты, возникающие в общественной жизни, употреблялись в древние времена в связи с мифологическими верованиями народа. Вся повседневная жизнь ханты была ограничена различными табу, т. е. запретами. Исходя из разных предпосылок, такой запрет может распространяться и на языковые факты.

Существовали табу, связанные с охотничьим промыслом. Д. К. Зеленин считал, что первые словесные запреты возникли из простой осторожности первобытных охотников: они думали, что чуткие звери, понимающие человеческий язык, могут их подслушать и поэтому избежать капканов или стрел… Чтобы не разгневать «хозяина тайги», избежать болезни или другой беды, не потревожить души умершего, запрещалось произносить имена животных [5, с. 119], например: *Йўхан кимәӈн кивартум турән ӈєр ӈоӆь (вўӆы пурты вой)* ‘Рядом с рекой заиндевевшая осока стоит (волк)’; *Йўх тыйән вөл ӈовәӈ хө (ӈауки)* ‘На верхушке дерева живёт лошадь (белка)’. Как отмечала В. Н. Соловар, в хантыйских загадках многие явления природы и животные не назывались прямо, они были табуированными, поэтому их названия заменялись эвфемизмами [2, с. 31].

Загадки имели магическую функцию, которая с течением времени постепенно угасла, но сохранились их поэтические особенности, в частности метафоричность. В основе метафоры лежит сопоставление двух явлений (предметов). Загадки о явлениях природы и окружающей действительности построены в основном на метафорах и сравнениях, связаны с образами человека, животных, предметов быта: *Ил уӆ – калащ, нўх ӈоӆь – пăсан (амп)* ‘Вниз ляжет – калач, встанет – скамейка (собака)’.

Отличие детской загадки, прежде всего, заключается в избираемом предмете, чаще это бытовые предметы или существа из животного мира, знакомые ребёнку, который должен хорошо представлять себе, о чём идёт речь: *Хушапәӈ йўх хуват вєрты вухсәр нух хөӈхәӆ (щухәл тўт)* ‘Вверх по дуплистому дереву рыжая лисица бежит (огонь в чувале)’; *Патләм хот сўӈәнән лөщ арийәӆ (йщк пөсыйәӆ)* ‘В углу тёмного дома болотная птица поёт (умывальник)’*; Кăт хөйӈән и пўӈаӆән кăсӆәӈән па нөмәӆты хөйән нух ăнт питәӆ (ӆўхӈән)* ‘Двое мужчин рядом соревнуются, никто не может победить (лыжи)’.

На протяжении всей истории бытования загадок сохранялась их воспитательная и обучающая функция, которая также оказалась и в детской среде: *Йăм ӈов ӈоӆты тахийән, турән ăнт єтӆа, варасән ăнт єтӆа (рат*

хăр) ‘На том месте, где стоял хороший конь, трава не растёт, кустарник не растёт (место, где находился костёр)’. Отсюда вывод, нельзя жечь костры, где попало.

Некоторые загадки помогают расширить представление ребёнка о внешнем мире, показывая ему знакомые предметы с необычной стороны или раскрывая какие-то новые стороны действительности, например: *Йӳх мухты карты тывмəл (ӆайəм*) ‘Сквозь дырявое железо берёза выросла’ (топор)*; Сот хө и йөш (ов ӆӳнк)* ‘Сто человек, одна рука (дверная ручка)’; *Хөӆəмъаӈ хө сэвəрəӆ, и хө кєрəтəӆ (пєӈкəт па ньаӆəм)* ‘Тридцать мужчин рубят, один передвигает (зубы и язык)’; *Карты нєӈəӆ ӆавəтəӆ, сӳмəт нєӈəӆ вуӆытəӆ (пӳт кавəрəӆ, ӆыйаӆн ньөръаӆəӆы)* ‘Железная женщина ругается, берёзовая женщина успокаивает (котёл и поварёшка)*’*. Дети называют много вещей, наперебой отыскивая значение. Загадка хороша тогда, когда её нельзя отгадать сразу.

Некоторые загадки разрешаются так: *Пӳтəӆ шєӈк ай, соӆаматəӆ шєӈк єпӆəӈ (нохəр сєм)* ‘Котёл очень маленький, саламат в нём очень вкусный (кедровый орех)’; *Хотӆауəӆ пирмəӈ тăхты (төрəм па хосэт)* ‘На крыше шкура с дырками от личинок (звёзды)’; *Йӳх тый хишəм ньаӈ пєлəк (тыӆəщ)* ‘На вершине дерева кусок заплесневелого хлеба (месяц)’.

Сочинение загадок до такой степени связано с мифологическим периодом в истории, что всякое поэтическое сравнение, если оно не очень темно и отдалённо, при известной небольшой перестановке может стать загадкой: *Көрт вӳтпи кăӆи хөс (пӳпи)* ‘За деревней яркая звезда (медведь)’; *Йис хө йӳвтум ньоӆ вӳс нөпəт ӆоӆ (пӳпи хот ов)* ‘Отверстие от стрелы, выпущенной древним человеком, век стоит (вход в берлогу)’; *Нуви сух ӆăрпийəӆ, питы сух йӳвəрщəӆ (атəӆ па хăтəӆ)* ‘Белая ткань разворачивается, чёрная ткань сворачивается (ночь и день)’; *Йурəн анас хоӆум вошəн пӳкайəӈ кэши хăщмəӆ (хăщум тыӆəщ пєлəк)* ‘В деревне, где ненецкий обоз ночевал, остался нож, похожий на серп (старый месяц на исходе)’. В современной жизни ответ на эти загадки даётся детям не так легко, но, тем не менее, дети отгадывают их.

Загадываемый предмет спрятан, и тем надёжнее, чем необычнее иносказание. Изобразительная сфера загадки – художественный парадокс, и уже по одному этому в создании образа открывается возможность самых фантастических картин. Так, осенние листья делаются оживлёнными, чудовищными предметами: «По речной воде, по озёрной воде остроголовые люди несутся, плывут». В некоторых загадках предметы приобретают лица людей: *Сэр вөнт, мур вөнт сӳŋəн питы тӳшəп ики ӆоӆ (вөш)* ‘Посреди дремучего леса стоит мужчина с чёрной бородой (чага на дереве)’; *Пăтлам*

хот сўŋән вух ӆўйŋ нє йонтасəӆ (хăтəӆ йош) ‘В углу тёмного дома металлическим напёрстком женщина шьёт (солнечный луч)’.

Казалось бы, чего не знает ребёнок в доме, где живёт с семьёй. И вот в хорошо знакомый мир загадка привносит особенные и неожиданные свойства. Чувал в углу печи открывается нам «большим губастым стариком, стоящим на страже». Лабаз представляется сильным столетним стариком, который, несмотря на свой возраст, поднял огромную лиственницу. Веретено бегает одетой куклой по дому. Из безголового сорванца делают стружки для хозяйственных нужд. А в углу тёмного дома поёт болотная птица.

Эстетика детской загадки – область преображений и переделок обыденных вещей, всего, что вокруг ребёнка. И он начинает осознавать себя приобщённым к созданию необычного, учится смелым сближениям и сравнениям, изощряет ум и речь, по-особому называя и определяя сущее. В этой функции загадки способствуют развитию ребёнка.

Литература

1. Wolfgang Steinitz. Ostyakologische Arbeiten. Band III. Texte aus dem nachlass. – Budapest: Akademial Kiado. 1989. – C. 583–635.
2. Соловар В. Н. Хантыйская загадка // Folia Uralica Debreceniensia. – Debrecen: [Б. и.], 1998. – S. 31–37.
3. Немысова Е. А. Поэтическое видение мира в хантыйских загадках // Congressus nonus internationalis fenno-ugristarum. P. III Summaria acrasium in sectionibus et symposiis factarum. Folklristika Ethnologia. Literatura. Archatologia. Anthrjpjljgia. Genetica. – Tartu, 2000. C. 59.
4. Соловар В. Н., Морокко С. Д. Хантыйские загадки. Ханты мир моньщуптэт / Под ред. Н. Б. Кошкаревой. – Ханты-Мансийск: Н.И.К., 1997. – 24 с.
5. Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Средней Азии. – Л.: Академ. наук СССР, 1929. – Ч. 1. – 151 с.

Е. В. Косинцева, доктор филологических наук, доцент,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Детская литература обских угров (к вопросу о научной классификации)

Аннотация. Детская литература обских угров – явление интересное и неисследованное. Начав своё развитие в XX веке, сохранив тесную связь с фольклором, она выбрала самостоятельный путь развития. Осмысливая детскую литературу обских угров с опорой на существующие критерии научного структурирования, можно говорить о родо-жанровой, функциональной и практической классификациях этой детской литературы.

Ключевые слова: детская литература обских угров, научная классификация, детское чтение, детский фольклор, категория читателя-ребёнка.

Литература обских угров, входящая в финно-угорскую литературу, сравнительно молода. Её история начинается в 30-х годах XX столетия. Вместе с развитием художественной словесности ханты и манси формируется и обско-угорское литературоведение, которое выработало комплекс подходов к анализу художественного текста и авторского творчества. Однако до сих пор детская литература обских угров не становилась предметом самостоятельного изучения в обско-угорском литературоведении, как не рассматривалось и само понятие детской литературы обских угров. Вместе с тем её исследование представляется интересным и перспективным. Ведь по справедливому замечанию Н. А. Обрезковой, «детская литература занимает очень важное место в литературе любого народа, поскольку именно на ней воспитывается будущее поколение. И какие ценности, правила, нормы того или иного народа мы покажем детям, с таким ценностым ориентиром они и будут жить дальше» [1, с. 69].

В осмыслении этого культурного феномена стоит опираться на традиции изучения русской детской литературы и имеющиеся опыты изучения детских финно-угорских литератур. Обратившись к научным работам, видим, что наука о детской литературе неотделима от исследований о детском фольклоре, что даже российской науке о детской литературе всего два столетия, а финно-угорской и того меньше. В науке принято утверждение, что одним из первых о детской литературе и о принципах отбора текстов для неё заговорил В. Г. Белинский. И. Н. Арзамасцева и

С. А. Николаева в учебнике «Детская литература» отмечают: «Культурологическое понимание детства в России началось с интереса к детскому фольклору. С конца 1830-х годов образцы детского фольклора собирали и публиковали И. П. Сахаров, В. И. Даль, П. В. Киреевский, П. А. Бессонов, П. В. Шейн, Е. А. Покровский. К концу 1920-х годов О. И. Капица и Г. С. Виноградов дали научное описание детского фольклора и определили академические принципы работы. Во второй половине XX века В. П. Аникин, М. Н. Мельников, С. М. Лойтер и другие дополнили имеющиеся данные и систематизировали их <…>. В начале 1980-х годов О. Н. Гречина и М. В. Осорина обратили внимание научного сообщества на современный фольклор детей.

Представление о связи детского фольклора и детской литературы сложилось на рубеже XIX–XX веков, а в 1930-х годах оно было обосновано методистом-филологом М. А. Рыбниковой и фольклористом-литературоведом М. К. Азадовским. Эти учёные разработали один из ведущих методов исследования детской литературы – с позиций народного искусства <…> Исследователи второй половины XX века В. Д. Разова, Е. М. Неелов, а также учёные рубежа XX–XXI веков В. В. Головин, О. Ю. Трыкова развивают комплексный подход к фольклору и детской литературе: они рассматривают не только связи между ними, но и связь старинных форм с современными произведениями, бытующими в детской среде, а также с культурой и литературой современности» [2, с. 5].

В финно-угроведении детский фольклор манси стал предметом пристального внимания в диссертации М. В. Кумаевой «Система выразительных средств в мансийском детском фольклоре», в которой, опираясь на исследования русского детского фольклора Ф. С. Капицы, Т. М. Колядич, к фольклору материнства и пестования исследовательница относит «следующие произведения: колыбельные песни; пестушки, т. е. песенки и приговорки, сопровождающие разные акты и моменты жизни ребёнка (потягивание, движение рук, хождение, гуляние, купание, появление первых зубов и т. д.); потешки, т. е. песенки, приговорки, сопровождающие забавы и игры взрослых с маленькими детьми: а) песенки при подбрасывании ребенка и качании на коленях; б) игры с пальцами и руками; к кому и как обращаются для защиты детей (к Господу Богу, святым, предкам и т. п.)» [3, с. 12–13]. При этом заметим, что как отечественные, так и зарубежные собиратели и исследователи мансийского фольклора не вычленяют отдельно детский фольклор, исключение здесь составляет Л. Н. Панченко с её серией книг разных жанров для детей. Большинство же собирателей из всего корпуса собранных текстов выбирают

тот текст, чаще сказочного жанра, который легче адаптировать под категорию читателя-ребёнка.

В рамках народной педагогики исследователи хантыйского языка и фольклора обратили взгляды на фольклорные жанры. Сегодня имеются сборники произведений фольклорных жанров, адресованные в первую очередь детям. Это и сборники, составленные С. Д. Дядюн «Солнечный лучик» (2006), «Хантыйский детский фольклор» (2007), и сборник «Хантыйские загадки» (2008), составленный Е. А. Немысовой и Л. Н. Каюковой, и многочисленные сборники сказок, фольклорных текстов для детского чтения. Однако наличие фольклорных текстов не свидетельствует ещё о существовании детской литературы.

В современной науке понятие «детская литература» имеет два значения. Основной критерий, который позволяет вычленить детскую литературу из «литературы вообще», – это «категория читателя-ребёнка». Руководствуясь этим критерием, литературоведы выделяют три класса произведений и формулируют научное и обиходно-бытовое определение детской литературы. И. Н. Арзамасцева и С. А. Николаева пишут: «Первое – обиходно-бытовое, когда детской литературой называют все произведения, которые читают дети. Однако специалисты <…> предпочитают второе значение – научное. В научной классификации различают три вида произведений. К первому виду относят произведения, прямо адресованные детям <…>. Второй вид составляют произведения, созданные для взрослых, но нашедшие отклик у детей и навсегда поселившиеся на детских полках <…>. Наконец, третий вид – это произведения, сочинённые детьми, его чаше называют детским литературным творчеством» [2, с. 12–13].

Детская литература любого народа берет своё начало из фольклора. И эта связь с фольклором не утрачивается на всем пути её развития. Наиболее ощутима связь фольклора и литературы в начале возникновения последней. Не исключение и детская литература обских угров, которая до настоящего времени не попадала в фокус внимания исследователей. Анализу подвергались отдельные произведения или образы, темы того или иного мансийского или хантыйского писателя или все творчество в целом. В отличие от русской литературы, обско-угорская литература является младописьменной, поэтому неудивительно, что и детская литература обских угров проходит стадию становления в XX веке. Тем более, что ни один из обско-угорских поэтов и прозаиков в XX веке не позиционировал себя как детский писатель, хотя и оперировал к читателю-ребёнку. Так, в 2008 году вышла в свет книга А.С. Тарханова «Лесные доктора», предназначенная для детей всех школьных возрастов, а в 2011 году была опубликована книга

С. С. Динисламовой «Уринэква» на мансийском языке, адресованная детям дошкольного и младшего школьного возрастов. Более того, в истории мансийской и хантыйской литератур есть целая группа авторов, которые создавали произведения для детей (А. С. Тарханов, М. К. Вагатова, Д. И. Озелова и др.), в произведениях которых есть категория героя-ребёнка, тема детства (Г. Д. Лазарев, Е. Д. Айпин, Ю. Шесталов, Р. П. Ругин, С. С. Динисламова и др.), которые сохраняют в своих произведениях связь с жанрами фольклора, в том числе и детского (Ю. Шесталов, Е. Д. Айпин, Р. П. Ругин и др.). О важности фольклорных жанров в творчестве мансийских писателей пишет С. С. Динисламова в монографии, посвящённой творчеству Ю. Шесталова: «Отношение к фольклору у Шесталова менялось на разных этапах творчества <…> Шесталов использовал в своей лирике на родном языке некоторые устно-поэтические тропы и вводил в тексты стихотворений отдельные мифологические персонажи. <…> в повести «Когда качало меня солнце» и в «Языческой поэме», более полно представлено фольклорное наследие народа – охвачены все жанры устного народного творчества, воссозданы быт, обычаи, обряды, мифологическое сознание манси» [4, с. 152]. Е. С. Роговер, Н. В. Цымбалистенко, О. К. Лагунова, Е. В. Косинцева и другие учёные говорят о взаимосвязи фольклора и художественного слова в творчестве хантыйских писателей в своих работах.

В обско-угорскую детскую литературу входят и произведения детских русских и зарубежных авторов, переведённые на мансийский и хантыйский языки и прочно закрепившиеся в круге читательских интересов ребёнка. Это сказки А. С. Пушкина, П. П. Ершова и др.

Копилку детской литературы обских угров пополнили произведения национальных авторов, не предназначенные детям и юношеству, но нашедшие отклик в их читательской душе. Это и роман-сказание А. Коньковой, Г. Сазонова «И лун медлительных поток», и повесть Т. А. Молдановой «Касания цивилизации», и романы Е. Д. Айпина «Ханты, или Звезда Утренней Зари», «Божья Матерь в кровавых снегах».

В понятие «детская литература» включают не только художественные произведения, но и все издания, которые читают и рассматривают дети, поэтому в список обско-угорской детской литературы можно включить детские журналы «Витсам», «Хатлые». Журналы издаются на мансийском и хантыйском языках. В них включены как фольклорные, художественные произведения, так и произведения, созданные самими детьми.

Анализируя весь корпус обско-угорских художественных текстов, видим, что сегодня, во-первых, уместно говорить о родо-жанровой классификации

обско-угорской детской литературы. Эта классификация включает эпические произведения разных жанров (сказку, повесть, рассказ), лироэпические произведения (поэмы, баллады), лирические жанры. Отсутствие драмы в нашей классификации объясняется общей неразвитостью этого рода литературы в национальной литературе манси и ханты. Родо-жанровая классификация обско-угорской детской литературы представляется наиболее устойчивой, т. к. обусловлена не только замыслами писателей, но и вкусами юных читателей.

Во-вторых, возможно говорить о функциональной классификации обско-угорской детской литературы, когда функции книги определяют виды детской литературы. И здесь традиционно выделяют научно-познавательную литературу, которая подразделяется на учебно-познавательную и художественно-познавательную; этическую литературу, которую делят на сказочно-фантастическую, приключенческую, художественно-историческую, публицистическую и их производные; развлекательную литературу. Если следовать сложившейся научной градации, то в функциональную классификацию обско-угорской детской литературы войдут:

- научно-познавательные произведения (школьные учебники, словари, справочники, энциклопедии и т. п.);
- этическая литература (художественные произведения, утверждающие систему моральных ценностей, этнически обусловленную).

Можно условно обозначить и развлекательную детскую литературу обских угров, если принять во внимание тот факт, что этот вид ближе всего к фольклору, а большая часть развлекательных книг для детей включает произведения фольклорных жанров, среди которых лидирующие позиции занимает сказка.

В-третьих, вполне уместно будет говорить и о практической классификации обско-угорской детской литературы, распределив произведения в соответствии с возрастом читателя, психологией его восприятия и организацией учебно-образовательного процесса. Такая классификация мало чем отличается от существующей уже в науке аналогичной классификации детской литературы, которая включает литературу для дошкольников, младших школьников, учащихся средних классов и подростково-юношескую литературу.

Можно также выделить и классификацию жанров мансийского детского фольклора, которая вполне умещается в имеющиеся сегодня научные классификации жанров фольклора.

Есть предположение, что можно попытаться создать мотивную классификацию детской литературы обских угров, выделить основные типы-образы мансийской и хантыйской детской литературы, но это требует дополнительного осмысления, т. к. таких исследований в науке не много, а на материале обско-угорской детской литературы и вовсе нет. Все это открывает поле для новых исследований и изысканий в литературоведении.

Литература

1. Обрезкова Н. А. Детская литература в сети Интернет // XII Международный конгресс Финно-угорских писателей: сборник докладов (Салехард, 27–29 ноября 2013). – Салехард: [Б. и.], 2013. – С. 68–75.
2. Арзамасцева И. Н., Николаева С. А. Детская литература. – М.: Академия, 2005. – 576 с.
3. Кумаева М.В. Система выразительных средств в мансийском детском фольклоре: дисс. … канд. филол. н. – Ханты-Мансийск, 2014. – 197 с.
4. Динисламова С. С. Творчество Ювана Шесталова: монография. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – 168 с.

М. В. Кумаева, кандидат филологических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Тематические группы мансийских сказочных формул

Аннотация. Народные сказки состоят традиционно из зачина, фабулы, кульминации, концовки. Многие мансийские сказки содержат формулы. В данной статье, анализируя язык мансийских народных сказок, нами предпринята попытка создания тематической группы сказочных формул.

Ключевые слова: сказка, зачины, персонажи, формулы.

В языке устной поэзии веками сохраняются особенности говора, языковые явления того периода, в котором были созданы тексты. В записях фольклорных произведений народа манси XIX века – начала XX века зарубежными и отечественными исследователями (А. Регули, Б. Мункачи, А. Каннисто, В.Н. Чернецовым и др.) «мансийские тексты оставлены в том виде, в каком были записаны от информантов. Сохранены особенности говора, стиль, учтены замечания и комментарии рассказчика к событиям, происходящим в рассказе или в сказке» [1, с. 5]. В данных текстах содержится множество архаизмов (лексических, фонетических, морфологических и синтаксических) с точки зрения живого современного языка. Анализируя язык мансийских сказок, нами предпринята попытка создания тематической группы сказочных формул. Мансийские сказки также традиционно состоят из зачина, фабулы, кульминации, концовки. Итак, анализируя своеобразие элементов в композиции мансийской сказки, мы определили несколько тематических групп.

1. Особенностью сказки может являться наличие в зачине мотива **чудесного рождения главного героя** (зачин). Приведём пример из сказки «*Э̄ква пыгрись урыл мо̄йт*» («Сказка об Эква пыгрисе»). В данной сказке в семье бездетных мужа и жены необыкновенным образом появляется сын (Эква пыгрись): «*Э̄кваг-о̄йкаг о̄лэ̄г, нӣврам ат о̄ньсе̄г. Аквматэрт о̄йка э̄кватэ во̄рт е̄̈ми, сунсы: ма̄нь нӣврам а̄пат хуи. Нӣврам юв тотыстэ. Ла̄ви о̄йкатэ̄н: “Ам нӣврам во̄рт хо̄нтсум а̄пат”. О̄йкатэ ла̄ви: “Нох-пе̄сталэ̄лн, маныр нӣврам? Тав хотъют аритаптам нӣвраме тув ӯнттыпамтэ?” “Тав ул аритаптавес”. Э̄ква пе̄сталастэ нӣврам – пыгрись. Э̄ква-пыгрись – наме э̄лаль тасир та пинвес*…». – «Жена с мужем поживают, детей не имеют. И вот однажды жена того мужчины по лесу идёт, вдруг видит:

новорожденный ребёнок в *ане* ʻлюльке’ лежит. Ребёнка она домой принесла, мужу говорит: “Я в лесу ребёнка нашла”. Муж ей говорит: “Ты распеленай его, какого пола ребёнок? Какой человек оставил ребёнка?” “Наверно, оставлен (брошен кем-то)”. Женщина распеленала ребёнка – мальчик. Эквапыгрись – имя ему было дано…» [2, с. 60–61]. Другой пример: «*Ань та сыг пункӗнтыл та вуянтахтасыг (пыг ягагитэнтыл), вуянтахтасыг, тувыл сыг пунк ягӑгитэн та тӑяпавес. Аквёрт хоса ӧлсыг, вӑти ӧлсыг, ӑпситэ вӧрт яласанэт сыс ягӑгитэ Сыг-пунк-пыгрись ӧньсяс. Ӑпситэ юв ёхтыс, аквёрт матыр хӧт ӑви сӯнт пӑлт та нӑнухалтахтас, вӑхияс. Ягӑгитэ нупыл лӑви: “Нан ты манарын?“ “Тав ам манарум? Ульйивн минамум мӑмт мӑнь нӑврам хӧнтсум. Нӑврам ам юв тотаслум. Мӗн тав мӑныр, мӗнккемӗн ӧлымӗн*“». – «Спорили (брат и сестра), спорили из-за налимьей головы, всё-таки её сестра и съела. Долго ли, коротко прожили, пока брат был на охоте, сестра родила сына Сыг-пунгк-пыгрись. Брат пришёл домой, вдруг что-то у дверей послышалось, запищало и захныкало. Говорит он сестре: “Что это у тебя?” “А что у меня? Я когда за дровами пошла, то маленького ребёнка нашла. Ребёнка я домой принесла. Мы всё равно одни живём”» [2, с. 24–25].

«*Пӯп ӗкваг-ӧйкаг ӧлӗг. Я-ты, ӧлыметӗн, та матнӗн ӧрумт, хум котильн, нӗ котильн ёхтынэтӗн ӧрумт пыгрись ӧсьсыг. Пыгрисӗн ӗрыг-хум мӧйт-хум хоса хунь яныгми. Я ман тӗла ӧлы*». – «Поп с женой живут. И вот, так поживая, на склоне лет, в возрасте мужчины и женщины средних лет, у них родился сын. А сыну их, герою песни, герою сказки, долго ли расти, вырос. Живут-поживают» [3, с. 54–55].

«*Салтат ӗкваг-ӧйкаг ӧлӗг. Нӑврам ат ӧньсӗг, нӑврамтӑл ӧлӗг. Ӗкватэ лӑви: “Минэн, ялэн, аквман пӑля-ӑгирись вуен. Нӑврам ат ӧньсимӗн, сакати та пӯмасил ӧлымӗн”. ...Аквматэрт тыгле нӗглысыг – ман тӗлм нӑй хум, ман тӗлм ӧтыр хум! Масапахтам, пӯмасиг ӧлы, тав нуплэ сунсым – пӧйтӗгын. Мир тув кӑртсыт, сунсӗгыт, пӑвыл тӑгыл, ӯс тӑгыл мир, лӑвӗгыт: “Я, сӧрникве! Наскассыг, – халанылт восгӗгыт, – мовиньтасув, тав ӗлмхӧлас ӧлнӗтэ!*”» – «Солдат с женой живут. Детей у них нет, без детей живут. Жена говорит: “Иди, сходи, овечку возьми. Детей у нас нет, хоть веселее будем жить”. …Приоделся, приятно на него посмотреть, смотришь – не налюбуешься на него. Люди смотрят удивлённо, жители селения, жители города. Говорят: “Ой, золотой свет! Напрасно, – шепчутся между собой, – мы смеялись, он, оказывается, человек!”» [3, с. 32–39].

«*Аквматэрт ань ӧйка лӑпкан та минас. Лӑпкат та лӱляхӧлы. ...Тувыл аквматэрт ӧс ӗкваг сялтсыг, халӗнт потыртӗг, ӗкват ёт потыртӗг*: “*Ӯс*

ёлы-пал Э̄кваг-ӧ̄йкаг матнЭ̄н кӯмт пыг ӧ̄сьсыг”. *Я та мовиньтЭ̄гыт ма̄хманЭ̄н, ла̄вӗгыт: “Я матсыг, ос нЯ̄врам*”. – «И вот купец в магазин пошёл. Стоит в магазине. …Затем ещё две женщины вошли, говорят между собой, с другими женщинами разговаривают: “У мужа и жены, живущих на окраине города, на склоне лет сын родился”. Смеются они между собой, говорят: “Состарились, и ребёнок родился” [3, с. 104–105].

Отметим композиционный строй сказки. Композиционно сказки состоят из зачина, служащего вводной частью, для того, чтобы заинтересовать слушателя (читателя), ввести его в сказочный мир, создать настроение.

В текстах мансийских сказок преобладают следующие сказочные формулы: «*Э̄ква-пыгрись сЯ̄нӗнтыл ӧ̄лЭ̄г*…» – «Эква-пыгрись живёт со своей мамой…» (ск. «Э̄ква-пыгрись мӧ̄йт» – «Сказка об Эква-пыгрисе»); «*Салтат Э̄кваг-ӧ̄йкаг ӧ̄лЭ̄г*…» – «Солдат с женой живут…» («А̄с-талях-ӧ̄тыр мӧ̄йт» – «Сказка о духе-хранителе реки Обь»); «*Катирись ос Кӯтюврись ӧ̄лЭ̄г-хӯлЭ̄г*…» – «Кошечка с Собачкой *живут-поживают*...» («Катирись ос кӯтюврись мӧ̄йт» – «Сказка о кошечке и собачке») [3, с. 6, 10, 32].

Финальные формулы сказок: «*Ань та ӧ̄лЭ̄г, ань та хӯлЭ̄г» – «До сих пор живут-поживают*» (ск. «Катирись ос Кӯтюврись мӧ̄йт» – «Сказка о Кошечке и Собачке»); «*Ань та ӧ̄лЭ̄гыт, ань та сюнӗгыт*» – «Так они и по сей день живут-поживают». В сказочном мире добро обязательно побеждает зло. Повествование сказки завершается счастливо для героев. Они преодолевают трудности, обретают удачу, счастье (ск. «Ӯсыӈ-отыр-ӧ̄йка-пыг мӧ̄йт» – «Сказка о сыне Городского богатыря») [3, с. 6, 18].

2. **Неопределённость времени и пространства.** Приведём примеры: «*Ман хоса ӧ̄лсыт, ва̄ти ӧ̄лсыт*» – «Долго ли жили, коротко ли жили»; «*Хоса минасыг, ва̄ти минасыг*» – «Долго ли шли, коротко ли шли»; «*Хоса ӯнлыс, ва̄ти ӯнлыс*…» – «Долго ли сидела, коротко ли сидела…» [4, с. 9, 79]; «*Аквӗнтыл ӧ̄лЭ̄г, та ӧ̄лЭ̄г, та хулЭ̄г»* – «Они живут с бабушкой, живут-поживают» [5, с. 216].

«*Э̄рыг йисхум, мӧ̄йт йисхум порат тамле мӧ̄йт тах нас мӧ̄йтаве. Хӧ̄ӈ рущхум пыг а̄ртЭ̄н паты, хӧ̄ӈ юхурпыг а̄ртЭ̄н паты, ты ва̄рмаль тах Э̄лмхӧ̄лас исын тӧ̄рм паты и Э̄лмхӧ̄лас нотын тӧ̄рм паты, Э̄лмхӧ̄ласытна тах ты ва̄рмаль Э̄лаль тотункв патаве*»…» – «В эпоху песен, в эпоху сказок такую сказку только будут рассказывать…». Эта формула относится по теме к предсказанию будущего, в неопределённое время. «*Холытан ква̄лсыт, тав та минас, пунке хоталь ӧ̄лы, сыме хоталь ӧ̄лы, та мины» –*

«На другой день он ушёл, сам не зная куда, в какую сторону идти (букв. голова куда повёрнута, сердце куда зовёт, туда и идёт)» [4, с. 11, 81].

«*Пӗс Тӑрум ӳнтум йис порат кит Ӗкваг-ӑйкаг ӑлсыг. Пӗс Тӑрум ӳнтум йис порат Ӗлмхӑлас сака мосься ӑлыс. Аман хоса ӑлсыг, ман вӑти ӑлсыг, акӄмат акв ӑйка тӗн палтэн ёхтыс*» – «В древнее время, когда установилась Земля, жили жена и муж. В древнее время, когда установилась Земля, очень мало людей было. Долго ли, коротко жили, вдруг однажды приходит к ним Мужчина» [2, с. 108–109]. «*Акӄмат накыт, Ӗрыг-йис порат вӑраян хум пыганэ ёт вӑрт ӑлыс*» – «Однажды, в эпоху песенного периода, жил охотник с сыновьями в лесу…» [1, с. 16, 70].

3. **Особенности протекания действий** в сказках, например: «*Ӗрыг-хум, мӑйт-хум хоса хунь яныгми. Пыгрись ӑсе нупыл лӑви: “Ӑнум ӗвт вӑрен, нӑл вӑрен. Нӑврамыт такем ӗвтыӈ нӑлыӈ тӑгыл хӑйтыгтӗгыт. Ам ӑс таӈхӗгум ӗвтыӈ нӑлыӈ тӑгыл хӑйтыгтаӈкв, ёнгуукв”. Ёвтыл вӑрвес, нӑлыл вӑрвес. Акӄматэрт кон та хӑйтыты, ёнгасы…*» – «Человеку-песни, человеку-сказки долго ли расти. Мальчик говорит отцу: “Сделай мне лук, сделай мне стрелы. Дети бегают, играют луками и стрелами. Я тоже хочу бегать и играть с луком и стрелами”. Сделали ему лук и стрелы. И вот он на улице бегает, играет…» [2, с. 60–61].

«…акӄматэрт холпӑлаг ос та ёхтуманыл суйты. Ӗква хӯнтлы: “Тӑрум, ӑлӗгын?“ “А, ӑлӗгум”. “Ӯс ёлы-пал Ӗкваг-ӑйкаг пыгрись ӑсьсыг, маныр исыл, маныр нотыл хансылув?” “А ӯс ёлы-пал Ӗкваг-ӑйкаг пыгрись ке ӑсьсыг, та нотыл ханселан – сӳлы ӑт ӑвылн вос ёхталы, хови ӑт ӑвылн вос ёхталы, щакыӈ сув ӑвылн вос ёхты, калыӈ сув ӑвылн вос ёхты, лӑгыл нёлӗн, акв лӑгыл нёлӗн тӯп вос ёхты, та кӗм матнӗг вос ӑлы”» – «…и вот под утро снова пришли. Женщина слышит: “Бог, ты здесь?” “Да, здесь”. “У мужа и жены, живущих на окраине города, сын родился, какую судьбу ему написать, какую жизнь предписать?” “Если у мужа и жены, живущих на окраине, сын родился, такую судьбу ему напишите: до седины волос пусть доживет, до мудрых лет и волос пусть доживет, до посоха величия, до посоха царствования пусть доживет, напишите, лишь до пальцев одной ноги он может рукой достать, до такого возраста жизнь ему прожить”» [3, с. 100–101].

4. **Примечательность внешнего облика героя повествования:** «*Ман тӗлум нӑй нӗ, ман тӗлум ӧтыр нӗ!*» – «Что за девушка стала, как она прекрасна, словно она дочь богатыря!» [4, с. 7, 77]. «*Тувыл ёл та хуяс. Холытан ӑлпыл ӳнтпынтӑгыл нӧх-масыс, сирае нӧх-Ӗнтапӗн Ӗнтыс...*

Колкан пāртыт нас сихыртӘгыт». – «Затем Эква-пыгрись спать лёг. Назавтра утром он надел отцовскую кольчугу, подпоясал сабли… Домой вошёл, доски на полу стали поскрипывать» [2, с. 86–87]. В данном тексте подчёркивается внешность, красота Эква-пыгрися: «Что за герой он стал, что за богатырь, как он прекрасен, словно она дочь богатыря! Одел он доспехи, сабли на пояс одел (воином стал)!»; «*Сӳйпил лӳпта пāӈхвит ёсаӈ хум»* – «Мужчина, с лыжами величиной с брусничный лист» [3, с. 14–15].

«*Ягāгитэ палт тыг нёри, тув нёри. Коскернёлсорил ягāгитӘн та пāтамтавес… Пāтамлаптувес (пыгрись), āпситэ – мантӘлм нāй хум, мантӘлм ōтыр хум! Әлмхōласыг та ēмтапас. Акватэ ос кон, тувыл тав (пыг) номылматастэ, (акватэ – ёрн ōйка) хāйтнӳйыг вос ēмтнув, тав та хāйтнӳйыг вос мины. Тасир номылматастэ, хāйтнӳйыг та ēмтапас аквхумитэ. Хāйтнӳйыг Ӛл-хāйталтас*». – «И около сестры так ползает, и этак ползает. Сестра кончиком ногтя щёлкнула его… Щёлкнула гусеницу – что за герой (прекрасной внешности), что за богатырь (прекрасной внешности), это её брат Щāнгкагт-вот-пыгрись! Гусеница превратилась в человека. А друг юноши на улице остался. Юноша о нём (о друге) подумал: “Пусть бы он в волка превратился. Пусть он волком (в лес) убежит”. Только он так подумал, друг его в волка сразу же превратился. Волком (обернулся) дальше (в лес) побежал» [2, с. 46–47].

«*Āгитэ юи колнакыл кон-нӘглалас тыгле, пāля пыгрись вистэ, та вāнттыстэ ювле. Я, та яласасыг-яласасыг. Аквматэрт тыгле нӘглысыг – ман тӘлм нāй хум, ман тӘлм ōтыр хум! Масапахтам, пӳмасиг ōлы, тав нуплэ сунсым – пōйтӘгын*». – «Дочь его с дальней комнаты выходила, барашка забрала с собой, увела его туда. Ходили-ходили они, и вот выходят: какой он, словно сын героини, словно сын богатыря! Приоделся, приятно на него посмотреть, смотришь – не налюбуешься на него» [3, с. 38–39].

5. Особые свойства персонажа: «*…салтат Ӛкваг-ōйкаг акв кол сāмēнт ōлӘг. Хӳрум кол сāманӘн ёл-лоньхатамыт. Тох лāвыс пыгēн: “Я, тохот я ēмтсын?” Я-ты лӧньсим, тыстым кональ та вāӈкēг. Сōртын ōйкатэ нӘглапас. Пыгрись (таве) лāгыл нёлн ӳнттыгпастэ, ӳс та ōвылн сāӈхвасастэ – ман тӘлм нāй хум, ман тӘлм ōтыр хум, тыг та хāйты, кēлп полх сальгим. Сӄне акватасир, сāӈхвасастэ Ӛла, ōс акв та пись. Ань та ёхтыгпасыг, ман тӘлм āгиig, ман тӘлм пыгыг, тыт та пēнярāлӘг*» – «…жена и муж в одном углу своего дома живут. А три угла дома уже рухнули. Говорит им сын: “Как это с вами случилось?” А они, плача и вздыхая, к нему на улицу выползают. Сначала мужчина вышел. А юноша

посадил его на ногу себе, до другого конца города улетел мужчина, так далеко его юноша отбросил – и вот какой мужчина, словно сын героини, словно сын богатыря! Бежит к сыну, кровь изо рта выплёвывая. С мамой своей также поступил, далеко её отбросил, такой же она стала молодой, красивой» [3, с. 48–49].

«(Нӭ) Ӭква ань пыгрись накаматастэ, мокаматастэ, ось̮ся ю̄нтупыг ва̄рапастэ, сунтук паттан тув ма̄гумтастэ, пувтмастэ». – «Вдруг во второй раз пыль в углу дома слегка посыпалась. Эква-пыгрися тётя сложила, скомкала – в тонкую иглу превратила, на дно сундука затолкала, воткнула» [2, с. 76–77].

«*Ос тувыл хо̄втныл хо̄вт по̄рнтул вис, тарыгныл тарыг по̄рнтул вис, на̄ӈкныл на̄ӈк по̄рнтул вис, ӯльпал ӯльпа по̄рнтул вис, пуӈк ӯлтта лысанэ – са̄т на̄ӈк о̄лтмилаӈ кол та е̄мтапас*». – «Потом он от ели еловую щепку взял, от сосны сосновую щепку взял, от лиственницы лиственничную щепку взял, от кедра кедровую щепку взял, перебросил через голову – длиною в семь лиственничных брёвен дом появился» [2, с. 88–89].

Т. В. Зуева и Б. П. Кирдан подчёркивают, что «динамизм сказочного повествования сделал особенно важной стилистическую роль глаголов. Действия героев (функции), составляющие структурную основу мотивов, стилистически закрепились в виде опорных глаголов в их традиционном для того или иного мотива сочетании…» [6, 156]. Таким образом, в мансийском языке можно отметить такие глаголы, как *накаматастэ, мокаматастэ* ‘согнула, скомкала’; *тыттыстэ* ‘накормила (быстро)’, *ма̄гумтас* ‘положила (быстро ему в карман)’. Другой пример: «*тӯйтэ, я̄ӈке нёлувгелан, юв пувтмелан…*» – «с ног его снег, лёд быстро слижите, домой быстро впустите».

«*Акв со̄рнитэ но̄х-ха̄ӈхи, акв со̄рнитэ ёл-ва̄глы, хоталь о̄лн пормас, хоталь о̄лн о̄лтул, колӭн сяр та̄глэ*». – «Один луч золотой вверх поднимается, другой луч золотой вниз опускается, много всякого имущества, много всякого богатства, дом всем этим полон» [3, с. 48–49]. «Возник дом, истекающий текучим золотом, возник город, истекающий текучим золотом. Нет ни одного гвоздя, на которой бы соболья шкурка не висела, нет ни одного гвоздя, на котором бы звериная шкурка не висела. Поставили стол с пивной едой, с медовушной едой, ели-пили» [7, с. 272].

«*Наӈ маныл тӭлум, витныл тӭлум яныг со̄рниӈ лӯптап ха̄ль тыг ат ке тотылын, ты тӯлмахын ма̄гыс ам наӈын алылум. Я-ты, тӭпъялас, аяс, сӭтап поталыл майвес, ма̄нь хӯнтсовыл ся̄не̄н майвес… Со̄ль, пыгрись тув минас. Ха̄йтыс, ха̄йтыс, ва̄гта̄л патыс. Тув ёхтыс, но̄ухаль сунсы: ха̄ль,*

хӧтал нӘглапан пӑлыл сӑт лӯпта ханӘгыт. Сяр сӧрнияныл (сӑт лӯптат) ёлаль пӑсгёгыт, сӧрнияныл нӧухаль суртгёгыт, нас хӧтылы». – «Если ты не принесёшь сюда выросшую (появившуюся), из земли проросшую, из воды проросшую, большую берёзу с золотыми листьями, я тебя убью за эту росомаху. В дом вошёл, умылся. Поел, попил. Дала ему тётя клубок ниток, маленький дорожный мешочек дала… И, вот, мальчик направился туда. За своим клубком ниток бежал, бежал, устал. Пришёл туда, смотрит вверх: берёза стоит, со стороны восходящего солнца семь листьев висят. Золото с листьев вниз стекает, золото (с листьев) вверх поднимается, блестит, переливается и сверкает так, что кругом светло, как в ясный солнечный день» [3, с. 66–67].

6. **Действия персонажа, совершения им чудесных превращений:** «*Ӧс холыт сӑйкалас, кӑтэ нармытс, рёгу мӑн хӧяс, лӑглэ нармытс, рёгу мӑн хӧяс. Нӧх кос квӑлы, колэ акв тамлеӈ, нёхс хантӑл, ӯй хантӑл лёнк ӧвлкётэ ӑтим*». – «Домой пришёл, спать легли с тётей. Назавтра проснулся, руку высунул (из-под одеяла), рукой тепло почувствовал, ногу высунул (из-под одеяла), вдруг тепло ногой почувствовал. Встал, оказывается, дом снова такой же, что там, где висят шкуры соболей, (других) зверей, болтика нет» [8, с. 262].

«*Пӑлял майвесыг – пыгрись. Юв тотыстэ, Ӛкватэ нупыл лӑви: “Пӑлял майвёсум, пӑля-пыгрись. Ам номсӘгум пӑля-ӑгирись, ӯнттынув”. Ӛкватэ лӑви: “Тав кос, сакати таве пӯмасил ӧлымён”. Пӑля-пыгрисён та ӧньситӘн. Хоса ӧлсыг, вӑти ӧлсыг, аквматэрт пӑля-пыгрисён лӑви: “Ома, вос ялы ӑсюм, хӧн мӑнь ӑгитэ сӑт пис туман колт ӧньситэ, ӑнум вос хӑйталытэ”. ТӘн акван хосат ханьсювласыг, а тӘн ат и вӑганыл. ... “Я, сӧрникве! Наскассыг, – халанылт восгёгыт, – мовиньтасув, тав Ӛлмхӧлас ӧлнӘтэ!” Сӧрӈ тӘп, мӑун тӘп пасан вӑтан ӯнтсыг. Мӯйлысыт, лӯтсыт. Аквтув ӧс сялтсасыг, ӧс аквта пӑля хурил вӑрхатас*». – «Дали мужу и жене барашка. Домой принёс, говорит жене: “Барашка дали. Я думал овечку, она бы родила ягнёнка”. Жена говорит: “Ну и пусть, хоть ему будем радоваться”. Держат они барашка. Долго ли жили, коротко ли жили, и вот барашек им говорит: “Мама, пусть папа сходит к царю, младшую дочь его мне сосватает”. А они давно друг друга полюбили, а эти об этом не знают. … Говорят: “Ой, золотой свет! Напрасно, – шепчутся между собой, – мы смеялись, он, оказывается, человек!” Сели они к столу, с золотой едой, медовой едой. Поели-попили с гостями. Снова туда они, жених с невестой, заходили в дальнюю комнату, снова он превратился в барашка» [3, с. 32–39].

«*Я, та ёхтасыт юв. СӒняге-ӑсяге акв кол сӑмён арыгтам, хӯрум кол сӑманӘн ёл лоньхатамыт. Пыгён сӑт тӑлыг-тувыг ёмтыс, хумыг-ӯйиг*

ёмтум. “Я хоталь ялсыкен, пыгкве? Та ёхтасын”. Тув кос вāңуксыг ань Эквăг-ōйкаг пыгēн палт. Лāгылнёлн ӯнттыгпасаге, Эл сāңхвасасаге: Нётнэ, маньлат агиг, пыгыг емтапасыг». – «И вот пришли они домой. А у его родителей только один угол дома целый стоит, три угла дома обвалились. Сын семь лет ходил, возмужавшим мужчиной он стал. “Куда же ты ходил, сынок? Вернулся”. Хотели к сыну подползти. А он их посадил на ногу и далеко отбросил: в прекрасных девушку и юношу превратились» [3, с. 86–89].

«Эква хӯрум няврам ōньси, хӯрум āги ōньсис. …Тувыл ань ю̆нсхатн тулятэ нёлыг вāрыстэ. Колкан хосгын хоссупаге товлыг вāрсаге. Йинсхатын пāртэ лāгыг вāрапастэ, я-та, та тыламлас. Нявраманэ тав юй-палэт та хāйтэгыт…». – «Женщина воспитывает трёх детей. …Женщина потом напёрсток к носу приделала. Метёлки (из крыльев птиц) приделала себе вместо крыльев. Доску, на которой кроила, вместо хвоста себе прицепила, так и полетела, превратилась в птицу-кукушку. Её дети за ней бегут…» [2, с. 126–127].

Таким образом, рассмотренный нами материал показал следующие сюжетообразующие компоненты мансийских волшебных сказок: зачин, концовка, в которую входят также фольклорные формулы волшебных сказок, выявленные нами, и составлены по тематическим группам: 1) необычное, чудесное рождение главного героя; 2) неопределённое время и пространство; 3) особенности протекания действия (быстрый рост от младенчества в юный, подростковый возраст главного героя и др.); 4) внешний облик главного героя; 5) особые свойства персонажа; 6) действия персонажа, для совершения чудесных превращений (волшебного действия).

Литература

1. Тагт махум мойтыт – потрыт. Сказания-рассказы людей Сосьвы / В. С. Иванова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 126 с.
2. Сказки, песни, загадки народа манси: фольклорный сборник / Сост. М. В. Кумаева; [пер. с манс.]; под ред. Т. Д. Слинкиной, В. Н. Соловар. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – 164 с.
3. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / Авт.-сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. – 176 с.
4. Мансийские сказки: для уч-ся 5–8 классов / Авторы-сост. Е. И. Ромбандеева, Т. Д. Слинкина. – СПб.: Дрофа, 2003. – 143 с.
5. Ромбандеева Е. И. Эволюция становления семьи манси (вогулов) (по данным фольклора несвященных сказок). – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – 216 с.
6. Зуева Т. В., Кирдан Б. П. Русский фольклор: уч. для высш. уч. зав. – 5-е изд. – М.: Флинта: Наука, 2003. – 400 с.

7. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Пер. с хант., манс., немец. языков, сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной, под общ. ред. Е. С. Новик. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 568 с.
8. Kannisto A., Liimola M. Wogulische Volksdichtung // MSFOU. 1956. Bd. III. 262 s.

Е. А. Палагнюк,
Югорский государственный университет,
г. Ханты-Мансийск

Окказионализм как показатель индивидуальности стиля В. М. Волковца

Аннотация. Владимир Михайлович Волковец – автор поэтических произведений, замечательный мастер слова, известность которого растёт с каждым новым изданием его произведений. В статье представлена попытка рассмотреть окказиональную лексику в поэтических произведениях автора. Статья раскрывает своеобразие художественного метода писателя, индивидуальные особенности его стиля.

Ключевые слова: В. М. Волковец, окказиональные слова, идиостиль.

Владимир Михайлович Волковец – югорский писатель, лауреат премии Губернатора Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в области литературы в 2004 году, а также лауреат Всероссийской премии им. Д. Н. Мамина-Сибиряка в 2007 году. Основными мотивами лирики поэта Севера являются родная природа – небо, реки, озёра – и место человека в этом мире. Стихи Владимира Волковца наполнены выразительными языковыми средствами, среди которых преобладают метафоры и эпитеты.

У паутины блеск иголки.
В июле грозы нарасхват.
И выбегают на пригорки
Цыплячьи выводки маслят. [1, с. 132]

Наверняка каждый, кто хоть раз ходил по лесу, собирал грибы, слушал пение птиц, дышал тем оживляющим воздухом, да даже уезжал далеко из дома, а потом возвращался, читая строки, написанные Владимиром Михайловичем, найдёт в его творчестве что-то своё родное, памятное.

Но память о доме уже включена
В твой круг обращения крови.
Пока не истлели в углу чердака
Подробности детского счастья,
Ещё оглянись, чтобы наверняка
Понять, что пора возвращаться. [2, с. 36]

Поэт использует в текстах привычную для местного обитателя лексику, в его стихах присутствуют слова, имеющие отношение к производственной сфере.

Долго не сохнет осенняя грязь,
Долго не сохнет.
Газик буксует, глубоко увяз,
Скоро заглохнет.
Дверцу водитель закроет рывком,
Плюнет зараза.
И озабоченно двинет пешком
До автобазы. [2, с. 94]

или

Бригада без работы
Сидит и ждёт погоды.
А – лес наоборот –
Тем временем, растёт. [1, с. 314]

Уже в этих строках можно увидеть переплетение человеческого бытия и природы. Автор отстаивает необходимость человеческого присутствия в мире. Человеческое понимается как человечное, гуманное. Мир без человека – не прекрасен. Мир нуждается в человеке. Ведь только человек через свои мысли, чувства, память может выразить всё то, что есть прекрасно в этом мире:

Когда я родился в берёзово-хвойном краю,
Там не было леших уже, водяных и кикимор.
Весной с глухарями встречая молодую зарю,
Был радугам рад и цветам, без которых бы вымер. [1, с. 243]

По словам В. Волковца: «Природа – это вдохновение, она один из источников поэзии. Как и любой поэт, я всё пропускаю через себя. Строки будущих стихотворений рождаются в голове во время прогулок по лесу, на рыбалке или охоте» [3].

Поедем на озеро Щучье,
Где в шляпах по самые лбы
Стоят толстопято на круче
Во мху боровые грибы. [1, с. 276]

Современный подход к лингвистическим исследованиям антропоцентричен, поэтому языковеды отмечают важность проблемы эмотивности, придают большое значение актуализации речевых смыслов слова. С этой точки зрения именно окказионализмы выступают ярким изобразительным средством, помогающим поэту выразить собственное «я».

Окказиональная лексика в творчестве В. Волковца разнообразна, но её ядро представлено тремя основными частями речи: именами существительными, прилагательными, глаголами. Значительная группа новообразований включает имена существительные, среди которых особый интерес представляют сложные окказиональные слова: например: *сороковатткой* – «сорок», «ватт», Залезу по лестнице шаткой / В дремотное, мятное, тминное, / Где матовой сорокаватткой / Гнездо над окошком осиное («Сеновал») – окказиональное слово, образованное способом словосложения – числительное «сорок» с существительным «ватт». Сорокаватткой автор называет легендарную лампочку Ильича, которая освещает сеновал. Ведь в деревнях до сих пор пользуются такими лампочками 40 Ватт.

Интересен окказионализм *мартобря* – В проталинах поля, / А высь в прогалах сини / Какое ж мартобря / На численнике ныне /. Слово произошло от сложения двух слов «март» и одного из осенних месяцев «сентябрь», «октябрь» или «ноябрь». Слово образовано способом сложения двух основ. Автор объединил эти два слова, чтобы читатель понял, что осенью бывают дни с весенними предпосылками. Заставляет читателя задуматься, какой осенний месяц автор имеет в виду в стихотворении.

Окказиональное слово *голизне* – Постанывали гвозди / В расшатанной стене, / И оживали звёзды в морозной голизне / автор образует суффиксальным способом. Суффикс -изн – образует имена существительные со значением отвлечённого признака: новизна, белизна, голубизна. *Отвлечённые существительные обозначают различные абстрактные понятия, качества, действия, состояния, которые не относят конкретно к носителю признака и производителя действия.*

Окказиональные слова *предзимье, предсинье* – Тягостны серые дни. / Только пройдут ли они. / Выяснит душу предзимье. / Но и оно лишь предсинье / автор образует префиксально-суффиксальным способом. К производящему слову присоединяется приставка пред-, а также добавляется суффикс -j. Приставка пред- при образовании существительных имеет значение «впереди чего-либо», значит, автор словом предзимье хочет показать читателю, что речь пойдет о предчувствии зимы. Слово *предсинье* образовано префиксально-суффиксальным способом (префикс пред- и суффикс -j- добавляются к существительному синь, которое в свою очередь образовано от прилагательного синий).

В словаре содержится следующее определение слова *синь* – то же, что синева; синий цвет, синеватая окраска. В данном контексте существительное *предсинье* употребляется в своём основном цветовом

значении, здесь можно говорить о приобретении погодным явлением (снег) синего оттенка, отлива, некоего сияния. Известно, что в древнерусском языке *синий* цвет мог иногда значить *ярко-синий, тёмно-голубой, синеватый* и даже *чёрный*. Если обратиться к истории появления слова-цветообозначения *синий*, то можно говорить, что синий «в момент своего рождения значило «блестящий, сияющий». В современном русском языке *синь* или *синий* используется для обозначения неясных голубоватых, синеватых оттенков в описаниях природы. Автор намеренно использует слово предсинье для обозначения зимы, снега, акцентируя внимание читателя на том факте, что поздней осенью уже выпал снег.

Таким образом, окказиональные имена существительные образованы сложно-суффиксальным, суффиксальным и префиксально-суффиксальным способами по продуктивным моделям, а также окказиональным наложением основ.

В русском языке в тесной грамматической связи с именем существительным находится имя прилагательное. Для лирики в отношении прилагательных сохраняется та же тенденция, что и в отношении существительных: создание окказиональных слов на основе продуктивных моделей, существующих в языке. Как показывает анализ, в поэтическом языке наиболее активен процесс образования сложных потенциальных и окказиональных прилагательных.

И пляшет на пороге / Тысячедробный пересверк («Голубовато мрачен снег…»). Окказиональное прилагательное *тысячедробный* образовано от слияния самостоятельных слов: числительного *тысяча*, существительного *дробь* и суффикса -н-. Автор вводит это слово в стихотворение для того, чтобы читатель мог сравнить сверкание снега с тысячей дробей. Целую палитру ярких, выразительных признаков, заключённых в подобных сложных прилагательных, можно обнаружить на страницах поэтических сборников В. Волковца: молочно-пунцовый, хвойно-спокойный, сумеречно-ранний, плаксиво-просительный, берёзово-хвойный, люто-лунный, берёзово-озёрный смех, золотисто-зелёный, настово-картонный, зыбуче-моховой и т. д.

Особое место в лирике В. М. Волковца занимают окказиональные глаголы. Для них характерно совмещение значения собственно действия и целей, условий, характера этого действия.

Окказиональный глагол *просерела* – Душа просерела насквозь / Покуда ждала, как надрывно / Вскипала бесцветная злость / Зачатьем жестокого ливня («Пыль»). Слово образовано с помощью префикса про-, который обозначает «направлять действия внутрь, в глубину чего-либо». С его

помощью автор хочет показать глубину души человека. Можно было написать *посерела,* но это не придаёт данной строке глубину понимания душевного состояния. Приставка используется с целью усиления выразительности высказывания и намеренного преувеличения.

Автор создаёт не менее интересный окказионализм в строках: Родные мои, что давно отоснились / И больше не мучат соседством меня («Столетнее дерево вывернет бурей…»). Способ образования глагола *отоснились* – префиксальный. Приставка ото- словообразующая, употребляется при образовании глаголов и обозначает завершение и прекращение действия. Используя приставку, автор хочет показать законченность действия: *отоснились* – т. е. больше не будут сниться.

Тем же способом образовано окказиональное слово *вскаркнула* – Дико вскаркнула чёрная птица. / Ей откликнулась свора собак / («Благодатным сияньем утешен…»). Приставка вс- обозначает совершение действия внезапно, резко, напряжённо. Этим словом автор даёт понять читателю, что речь идёт о птице, которая каркает, о вороне; используя префиксацию, акцентируется внимание на «громкость» слова, мгновенность и резкость произнесённого птицей звука.

Таким образом, проанализированные окказионализмы В. М. Волковца несут эстетическую нагрузку, создаются в рамках конкретных произведений для решения конкретных художественных задач. Цели, которые преследует автор, – стремление к новизне выражения, к «свежему» словесному образу; «сгущение образности». Словообразовательные модели разнообразны, семантика создаваемых слов индивидуальна и образна, а степень эмоционально-экспрессивного воздействия их на читателя чрезвычайно высока.

Литература

1. Волковец В. М. Весенний день осени: сборник стихотворений. – Тюмень; Ханты-Мансийск: Рекламно-издательская фирма «КоЛеСо», 2008. – 328 с.

2. Волковец В. М. Солнце на подоконнике: стихи. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 1998. – 126 с.

3. Год литературы открыт: писателям Югры вручили премию губернатора. – URL: http://ugranow.ru/2015/03/03/год-литературы-открыт-писателям-югры/ (дата обращения: 13.10.2017).

Л. Н. Панченко,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Концепт «собака» в мансийском фольклоре

Аннотация. Для таёжного охотника манси собака играет важную роль. Она для него не просто домашнее животное, а постоянный спутник и преданный друг. С образом собаки связано множество примет, поверий, сказок, мифов, в которых она выступает в роли положительного и отрицательного персонажа. В настоящей статье раскрывается отношение к собаке в традиционной культуре манси.

Ключевые слова: животные, собака, приметы, обряды, манси.

Роль животных в жизни человека всегда была исключительно велика. Не случайно, что на первых наскальных рисунках в пещерах изображены именно животные. Многие народы связывали происхождение своего рода с тотемом – животным-предком, и поэтому они обожествлялись. Существуют легенды и мифы о происхождении человека от животного и они удивительным образом имеют множество совпадений.

В традиционной культуре манси образ животного занимает не менее важное место. С миром зверей связано множество примет, поверий, сказок, мифов, легенд. Особое положение занимает медведь, так как имеется представление о медведе как о предке людей [1]. Но неизменным спутником таёжного человека считается собака. Манси предполагают, что собака вместе с медведем была спущена на землю Нуми-Торумом, для облегчения человеческой жизни [2, с. 55].

Собака и поныне служит человеку: она является помощником в охоте, выполняет функции охранника и средства передвижения. Её шкуру использовали в качестве одежды, обработанной кожей собаки обтягивали шаманский бубен. У некоторых манси встречались малицы, обшитые собачьим мехом *«āмп контыӈ мольсяӈ».* Шили только мужчинам. Женщинам нельзя было их носить, так как собака антропоморфный вид духов-покровителей Сакв-Талях-ойки и Хонт-Торум-ойки.

Но, помимо этого, в мифологии манси существует немало упоминаний о связи собаки с миром духов. Повсеместно признается, что собаки видят духов и могут уберечь от них человека. При появлении сверхъестественных существ собаки ведут себя неспокойно, лают, скулят. Немало существует историй, когда собака предупреждала хозяина о предстоящей опасности.

В одной из быличек, рассказанной Н. И. Хозумовым, собака вела себя неспокойно, бегала взад-вперёд, лаяла в сторону леса, предупреждая о надвигавшейся опасности.

О сверхъестественных способностях собаки говорят и некоторые приметы:

Пӗс тāгыл май лāваве, ōтыр кӯтьвӗнтыл акв āныл тӘнукв ке патӘг, Ӛрттам ты хум ман нӘ нӘматарныл пилуукв ат паты ‘Если собака поест с одной чашки с хозяином, то хозяин ничего бояться не будет’ [3, с. 4].

Āмпыт орвинтӘгыт, хōнт вōвēгыт ‘Собаки воют, придут вражеские силы’.

Āмпын Ӛтэ-хōтал палыт ōрвиньты – урас вāри ‘Собака с утра до ночи воет – к плохому’.

Āмп сыст поваралы – сōрге вāри ‘Если собака валяется на спине – живот делает, т. е. предсказывает удачный промысел’.

Āмпыт нӯлам ёнгēгт, турапыг ēмты ‘Собаки что-то охотно играют, будет непогода’.

Существуют предположение того, чтобы получить дар ясновидения, нужно чаще смотреть между ушей чёрной собаки [4] или наступать на хвост собаки, которая сидит на задних лапах, при этом смотреть между выставленным указательным и средним пальцем ‘*кит тулёвыл рогатка хольт вāрапен, тӘн тара сунсэн, матыр тах касалӘгын*’. Существует и такое предположение: наступить на хвост сидящей собаки, взяться за уши и посмотреть через уши в ту сторону, куда лает собака, тогда ты увидишь невидимое сверхъестественное существо.

Образ собаки связан с миром болезней и мёртвых: в прошлом считалось, любое заболевание – дело рук «собакоподобных демонов нижнего мира» [5]. Иногда домашняя собака способна распознать собаку-болезнь, посланную злыми духами, и отогнать её.

Почитали собаку и на Малой Оби. Так как *ТӘк-ōйка* – дух-покровитель нижнеобских хантов и манси (берёзовская группа), мог принимать образы собаки и рыжей лисы, горностая, поэтому местные женщины не переступали через собаку или её шерсть, не носили носки из собачьего пуха. На его святилище привозили металлические отливки собак.

Почитали собаку и ляпинские манси (селения Ясунт, Манья, Ханглы Берёзовского района). В Ясунте собак хоронили в специальных срубах. Подобные сведения от верхотурских вогулов приводил ещё Н. Витсен. «…собаку хоронили в небольших домиках, установленных на четырёх опорах; после разрушения сруба останки собаки зарывали в землю, положив

ей под голову палку. В середине XX в. собачье кладбище ещё функционировало у с. Щекурья. Здесь погибших собак зарывали в специально вырытую для каждой ямку [6]. По словам информанта Н. И. Хозумова (д. Хурумпауль), он старых и больных собак душил специальной удавкой, не прикасаясь к животному руками. Этот обряд «помогал» старым собакам перебираться в мир иной.

Особое отношение к собаке у манси проявляется и в бытовой сфере. Она считалась равноправным партнёром человека в процессе охоты и при загоне домашних оленей. Считали, что охотнику должно быть стыдно, если он не убьёт зверя, найденного собакой. Добыв крупного зверя, охотник отрезал уши у добычи и отдавал собаке, чтобы в будущем она ещё больше добывала. Если у щенка на голове *мӧр* ‘шишка’ – такая собака считалась хорошей охотничьей собакой. Если у щенка на шее под мордочкой более трёх волосинок, это также считается, что собака пригодна для охоты. *Мори атаян ӑмп лю̄ль* ‘Собака, чующая всякий запах, – это плохо (на определённого зверя не пойдёт)’; *Мори нӈлнэ ӑмп ӯйхӯлн ат мӣны* ‘Жадная собака на зверя не идёт’; *Пӯтн ӑмпын ул нёлаптэ̄лн, кон-контункве паты* ‘Не позволяй собаке облизывать котёл, а то при варке содержимое котла будет выплывать (убывать)’ [6, с. 49].

Есть предание, повествующее о народах *Ӑмп пунк ӗ̄рнут* ‘ненцы с собачьими клыками’ [7, с. 117] и *Ӑмплэг лю̄лит ӗ̄рныт* ‘ненцы величиной с собачий хвост’ [8, с. 354]. В одной сказке повествуется о рождении получеловека-полусобаки: «*Хоса ман ва̄ти о̄лсыг, Порнэ э̄ляӈ о̄ри, хансаӈ о̄ри о̄нсис: акв супе ӑмп, акв супе э̄лмхо̄лас* ‘Долго ли, коротко жили, Порнэ родила красивого ори, пёстрого ори: одна половина (ребёнка) собака, другая половина – человек’ [9, с. 90].

Образ собаки носит как положительный момент, так и отрицательный. Самыми оскорбительными считались ругательства и проклятия, связанные с образом собаки. Например, *Ӑмп хола! ‘*Собачья смерть!’, *Амп хольт холэ̄гын!* ‘Умрёшь как собака!’ *Ӑмп хурип*! ‘Подобен собаке!’ *Ӑмп вильт* ‘Беспардонный (букв.: собачья морда)’, *Ӑмп ла̄туанэ ёт вос выгтэ* ‘Собачьи (бранные) слова пусть с собой заберёт’, *Ӑмп нӈлыӈ со̄ргын паттат* ‘Из-за твоей собачьей жадности’, *Ӑмпырись!* ‘Собачара!’, *Хола ӑмп!* ‘Мёртвая собака!’ *Ӑмп кӯтюв!* ‘Собачий щенок!’, *Кӯтюв!*[5] ‘Щенок!’ *Ӑмппыг!* ‘Собачий сын*!’ Ӑмпа̄ги!* ‘Собачья дочь!’ и т. п.

[5] Злой человек; человек, не уважающий других, не помогающий другим в их беде, нужде.

В ответ на проклятия отвечали: *Нанӈ нелмын ӑмпыт вос таяпӑвӗгыт* ‘Чтоб собаки тебя съели, чтоб язык твой съели’; *Тав вос нанти ӑмп нялыӈ сяргын паттат вос силаяве, вос сяватаптаве* ‘За твои собачьи злые слова пусть тебя проткнут, распластают’; *Лю̈ль ӑмп лӑтыӈ акв лӓльт мӯртункв сяр ат рӧви. Хотъют лӑви – ӑмп лӑтӈэ ювле-кисхаты* ‘На бранные слова не отвечай, нельзя. Говорят, бранные слова обратно возвернутся’ [10, с. 22]. Даже слово браниться, ругаться означало ӑ*мплаукве* (букв.: собачиться). О нелюдимом человеке говорили: *Лӭг ке ӧньсис, ӑмп ӧлнув* ‘Если у него был бы хвост, то он был собака’.

Желая навредить, навести порчу, собирали собачий помёт – и бросали во двор тому человеку.

Примечательно то, что слово *ӑмп* ‘собака’ применяют к собаке только сыгвинские манси. Свердловские манси к собаке применяют только слово *кӯтюв*, для них *ӑмп* слово бранное (устное сообщение Т. П. Бахтияровой).

Много названий собак в мансийском языке. Они подразделяются по окраске, породе, размеру, характеристике, по назначению и т. д. Например,

Ӑкар ‘собака со свисающими ушами’;

Ӑкар-сӓсь ‘сторожевая собака’;

Ӑмп капай ‘собака большого размера’;

Ӑмп кӑтса ‘собака, сероватая по масти’;

Ӑмп ‘собака’;

Ӑмп пыгрись ‘щенок’;

Ӑмп ӧйка ‘кобель’;

Ӑмп ӯй ‘собака на лося’;

Ӑмп ӭква ‘сучка’;

Вӑс ӑмп ‘собака на утку’;

Калань ‘собака’;

Койгалахтын ӑмп ‘собака, способная выслеживать зверя по нюху, по следу (ищейка)’;

Кӯсгын ӑмп ‘собака, любящая рыскать’;

Лӯуи (самец) ‘собака большая, негодная для серьёзной охоты’;

Лыпи ‘пушистая собака’;

Лыпиӈ кӯтюврись ‘пушистый щенок’;

Лӗх атыньтан ӑмп ‘собака ищейка (букв. дорогу вынюхивающая собака)’;

Лӭгнут табу ‘собака[6]’;

[6] Так называют собаку на Медвежьих игрищах.

Лӯун ӑмп ‘собака на белку’;
Нёхс ӑмп ‘собака на соболя’;
Осял кӯтюврись ‘бродячая собака’;
Ӧри ’ взрослая собака самка’;
Ӧри кӯтюврись ‘щенок-сучка’;
Нӯэглум ӑмп ‘передовая собака’;
Ӧты кӯтюврись ‘ласковая собачка’;
Сун ӑмп ‘ездовая собака’;
Сӑлыӑмп ‘собака, которая пасёт только оленей (на зверя не идёт)’;
Сӗ̈сь ‘собака с редкостной длинной шерстью’;
Сӯсь уст. ‘большая сторожевая собака’.

Имеется несколько названий, связанных со словом *ӑмп*. Например, *ӑмп лӑгылхарыс таквыс* ‘тонкоснежная, малоснежная осень, как тонкий мех с собачьей ноги’[7]; *ӑмп тӯн сӑн* ‘быстродельная люлька, в которой новорождённый спит в течение недели (букв. чуманчик, из которой кормят собак)’. Даже мансийский персонаж Танварпэква берёт жилы именно у собаки. *Тӑнварпӯква нӯр, кӗлпыӈ ӑмп сыстан молях тулӗ̈влын та пӗритэ, мӧляхыл тӑн та вӑри* ‘Танварпэква сырые, кровяные жилы, взятые со спины собаки, быстро на пальцы накручивает, быстро жилы изготовляет’.

Таким образом, мы пришли к выводу, что в мифологии манси:

1) происхождение собаки относится ко временам живших на земле перволюдей;

2) представления о собаке отражают два аспекта: взаимосвязь с человеком и отношение к миру духов.

Ведь именно собака постоянно рядом с человеком, служит ему верно. Именно собака наделена сверхчутьем, острый нюхом, зоркостью. Эти таланты, подаренные собаке самой природой, помогали ей охранять наших предков от всех проявлений зла.

Литература

1. Панченко Л. Н. Медведь в культуре манси // I Ежегодная международная заочная научно-практическая конференция «Филология и лингвистика: современные тренды и перспективы исследования. Исследовательские итоги 2012 года» (20 декабря 2012 г.). – Краснодар: [Б. и.], 2012. – С. 16–20.
2. Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. – М.: Типографія Е. Г. Потапова, Старая Бесманная, д. Мараевой, 1888. – 91 с.
3. Кумаева М. В. Ӯква кӯтьвентыл вӧрт ӧлсыг (мӑнсьси мӧйт) // Луима сэрипос. – 2008. – № 42. – С. 4.

[7] Для охотника хорошая пора, т. к. он ходит на охоту налегке, без лыж.

4. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том ун-та, 1987. – 284 с.
5. Munkácsi Bernát. Vogul népköltési gyűjtemény. regék és énekek a világ teremtéséről. – Budapest, 1896. K. IV. – 440 lap.
6. Витсен Николаас. Северная и восточная Тартария. Том II / Пер. с голанд. В. Г. Трисман. – Амстердам: Pegasus, 2010. – 1225 с.
7. Кумаева М. В. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси. – Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. – С. 118–123.
8. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с.
9. Ромбандеева Е. И. Мансийская (вогульская) народная поэзия: тексты мифологического содержания. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2016. – 152 с.
10. Тāгт мāхум мōйтыт – потрыт = Сказания-рассказы людей Сосьвы / В. С. Иванова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 126 с.

Информанты

1. Хозумов Николай Иванович, 1932 г.р., д. Хурумпауль Берёзовского района.
2. Бахтиярова Татьяна Прокопьевна, 1991 г.р., д. Тресколье Ивдельского района.

С. В. Пивкина, кандидат филологических наук,
Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва,
г. Саранск

Мордовский миф о сотворении мира в «Очерках мордвы» П. И. Мельникова-Печерского

Аннотация. В «Очерках мордвы» П. И. Мельников-Печерский впервые представил эрзянскую и мокшанскую мифологию в её системной организации с основными сюжетами и персонажами. Он опроверг мнение об идолопоклонничестве эрзи и мокши, отметив, что они почитали священные деревья, но не признавали их божествами. Исследователь изложил в систематизированном виде мифологию эрзи и мокши: мифы о сотворении мира и человека, о рождении богов, о грехопадении первых людей, пантеон, верования и моления. Писатель отметил влияние христианства на эрзянскую и мокшанскую веру, произошедшее вследствие сближения народов – эрзи, мокши и русских – на самых разных уровнях. Исследователь указал на историко-генетическое и типологическое сходство мордовской мифологии с мифологией других финно-угорских народов.

Ключевые слова: демиург, бог, мир, сотворение, эрзя, мокша.

Русская литература XIX в. активно обращалась к изображению инонациональных явлений большого российского мира жизни, самобытности нерусских народов, населяющих Российскую империю. Русские писатели проявляли явный интерес к «внутренним» неевропейским формам культуры, отмечали множественность и своеобразие национально-духовных форм бытия. Русская литература вводила в свой необъятный космос инонациональные пласты жизни как релевантные явления огромного российского мира, создавая представление о «народах разноязычных», составляющих «Русскую землю» (В. Даль) [1, с. 320–321].

Как отмечает Е. А. Шаронова, «Собирание произведений героической поэзии мордвы берет начало в XIX веке. Особенно интенсивно и плодотворно оно осуществлялось во второй его половине. В это время появились «Очерки мордвы» П. И. Мельникова-Печерского, воссоздавшие фольклорно-этнографический образ эрзи и мокши [2, с. 4].

В «Очерках мордвы» П. И. Мельников-Печерский на основе архивных первоисточников, предоставленных ему рукописных текстов и собственных наблюдений описал различные стороны материальной и духовной жизни эрзян и мокшан. Говоря о мифологических воззрениях мордвы,

П. И. Мельников-Печерский отмечал, что почти вся мордва имеет одинаковое представление о сотворении земли и человека. По мифу, Верховный бог создал все видимое и невидимое. Сам Всевышний и первородный океан не имеют начала во времени. Бог, приняв намерение сотворить мир, создал во всем почти подобного себе духа, с тем, чтобы он помогал ему в творении и управлении миром. Этот дух был Шайтан [3, с. 45].

В «Очерках мордвы» мордовский Идемевсь (Чёрт) назван Шайтаном, в чем сказалось влияние тюрко-татарской мифологии на культуру и миросозерцание эрзи и мокши. Шайтан в мусульманской мифологии означает злой дух, дьявол. Также одна из категорий джинов. Слово Шайтан родственно библейскому термину сатана. По представлению мусульман, каждого человека сопровождают Ангел и Шайтан, побуждающие его соответственно к добрым и нечестивым поступкам [4, с. 773; 5, с. 636]. Эрзянский миф о создании мира Всевышним был записан в 1853 году священником Фёдором Шаверским в селе Вечкамове Бугурусланского уезда Самарской губернии («Священника Фёдора Шаверского. Собрание образцов русских верований и словесности у инородцев мордвов, именуемых эрзя». Рукопись). Этот миф был отдан русскому исследователю в разгар его работы над мордовской тематикой. В мифе говорится, что антипод Верховного бога − Шайтан появился от плевка Чама-паза, когда он плыл на камне по морю-океану и размышлял сам с собою, как сотворить видимый мир и как управлять им. Слюна его обратилась в огромный бугор и поплыла за ним следом. Чтобы уничтожить его, Чама-паз ударил по нему жезлом, но тут из него выскочил Шайтан. Нечистый навязался к Всевышнему в братья и предложил свою помощь. Однако Чама-паз взял его только в товарищи. Стали они вместе творить землю. По велению Чама-паза Шайтан нырнул доставать со дна моря-океана песок. Но «по гордости своей», из-за того, что не хотел упоминать имя бога при добыче песка, только с третьего раза смог принести требуемое. Опять же вынырнув на поверхность моря, он не весь песок отдал Чама-пазу. Часть его утаил за щекой. Чама-паз стал разбрасывать по морю песок, и он, увеличиваясь, делался землёй. Песчинки на море вырастали, вырастали и те, что были за щекой Шайтана. Голова у него разрослась в огромную гору. От боли ему ничего не оставалось делать, как признаться во всем Чама-пазу. Всевышний ударил Шайтана жезлом по голове и сказал: «Выплюнь песок, товарищ, и исцелей от болезни». Шайтан стал выплёвывать песок изо рта, но так сильно, что жидкая, ещё не окрепшая земля от того поколебалась, отчего произошли ямы, овраги и долины, а из того песку, который он выплюнул, образовались бугры, холмы

и горы. Исцелившегося Шайтана Чама-паз выгнал из товарищей, проклял за зло и гордыню, затем повелел спуститься под дно морское, в преисподнюю [3, с. 47]. Эрзяне про человека со скверным характером говорят: «Чайтянонь пуло пестэ керявт» («Отрезан от хвоста Шайтана»)[8].

По мифу, процесс создания земли подразделяется на три этапа: Черт достаёт песок из воды, Чама-паз разбрасывает его по воде и творит сушу, Черт сплёвывает оставшийся во рту песок и делает ямы, овраги и горы. Вода, которую мордва считала основой всего и часто называла «Ине ведь» («Великая вода»), выступает здесь как среда, содержащая в себе зародыш земли, т. е. является воплощением женского начала. В «Очерках мордвы» приводится миф, который бытовал в Симбирской и Пензенской губерниях. Его текст перекликается с текстом мифа, записанного Шаверским, но в нём другая концовка: Шайтан возгордился перед творцом своим и сказал ему: «Чама-паз! Ты уже стар, тебе пора на покой, а я молод; так сиди ты на своём месте и спи, а я один буду управлять миром, который мы сотворим». Чама-паз проклял за то Шайтана, а тот так озлобился на него, что навеки остался самым злым существом и ненавистником всякого добра. За то Чама-паз и прогнал его в тёмную пропасть [3, с. 47]. Исследователем также записан мифический сюжет, повествующий о том, как Шайтан стремился всячески испортить каждое творение Бога, но премудрость Чама-паза (Шкая) всякую порчу обращала в добро. Так, Чама-паз создал небо чистым и голубым. Шайтан набросал на него черных туч. Чама-паз не очистил небо от них, но вложил в них дождь и велел им орошать землю, отчего она сделалась плодородной. Чама-паз создал реки с гладкою, светлою поверхностью. Шайтан напустил на них ветры и произвёл волны. Чама-паз построил барку, сделал руль и весла, сшил парус и научил людей судоходству [3, с. 52]. Эта запись П. И. Мельниковым сделана в селе Томылове Сенгилеевского уезда Симбирской губернии [6, с. 322]. П. И. Мельников-Печерский приводит и мокшанский миф о создании мира. Учёный отмечает, что, по представлениям мокшан, Верховный, безначальный творец мира Шкай, также прежде всего остального создал Шайтана себе в помощники, но Шайтан вооружился против своего создателя и за то был удалён им из верховного жилища, находящегося над небесами. Тогда Шкай создал вместо него новое божество, Солтана, который называется также Солтан-Керямять, и ещё Мастор-Кирди, то есть миродержатель, управляющий миром вещественным, а не духовным, землёй, а не небом [3, с. 51]. Главными

[8] Из личного архива с. Пермиси Большеберезниковского района Республики Мордовия. Аброськина Мария.

действующими лицами в представленных П. И. Мельниковым-Печерским мифах являются Чама-паз (Шкай) и Шайтан. Чама-паз и Шкай выступают как Верховные боги эрзян и мокшан, их противник − Шайтан. Он старается делать то же, что делает Всевышний в процессе творения мира, но у него не получается, ибо что возможно для Бога, то невозможно для Чёрта. Рассматривая миф о сотворении мира Богом и Сатаной, М. Элиаде предполагает, что «видимо, речь идёт о некоем архаическом мифе, претерпевшем неоднократную переоценку и пробившемся к нам через несколько культурных пластов. Его широкая распространённость в Евразии, Центральной и Юго-Восточной Европе доказывает, что он находил отклик в глубине народной души. С одной стороны, в условиях несовершенного мира и существования Зла этот миф снимал с Бога ответственность за самые серьёзные недостатки Творения. С другой – миф акцентировал ту черту Бога, которая уже давно волновала религиозное воображение древнего человека: свойство Бога быть deus otiosus (от лат. «бог отдыхающий») (наиболее отчётливо показанное в балканских мифах); эта особенность Бога оправдывала противоречия и страдания человеческой жизни и объясняла людям его расположение и даже дружелюбие по отношению к дьяволу» [7].

В русских мифологических рассказах о сотворении мира Господь также создаёт землю из песка, поднятого со дна моря Чёртом. Так же, как и в эрзянском мифе, Чёрт предлагает Богу быть его братом, но Бог отказывается и прогоняет его в преисподнюю [8, с. 224]. В латышском эпосе Бог создаёт землю из чёрного ила, поднятого со дна болота Чёртом по его повелению. Как и в эрзянском мифе, представленном П. И. Мельниковым-Печерским, часть строительного материала Чёрт прячет за щекой, который там начинает расти, и он его выплёвывает, из-за чего на гладкой земле появляются горы [9, с. 112]. Боги-демиурги у эрзи и мокши и у финно-угорских народов в целом появились в результате эволюции и тесных связей с различными народами. У. Харва отмечал, что образ божественного творца-демиурга появляется значительно позже в результате чужеродного влияния и христианизации [10, с. 144].

Божество с антропоморфными чертами заменило зооморфных и орнитоморфных предков. В образе творца мира у древних эрзи и мокши выступала сначала Иненармунь (Великая птица). Она сносит мировое яйцо и из него создаётся мир: круглая земля – из зародыша яйца, небесная и земная тверди – из скорлупы [11, с. 13]. Иненармунь в древнемордовской мифологии, несмотря на многофункциональность, преимущественно исполняет роль созидателя объектов Вселенной, природы, космических сил, упорядочивающего мир. Поэтому можно говорить об идентификации образа

Иненармунь с демиургическими персонажами. В эпосе «Масторава» Великая птица говорит со старейшинами и задаёт им вопросы: *Килеенть прясто ваны Пазнармунь, Ваны Пазнармунь, сон Иненармунь. Ломань валнэсэ нармунь пшкадекшнесь, Ломань кельнесэ нармунь кортакшнось* [12, с. 9]. С верхушки берёзы смотрит божья птица, смотрит божья птица Иненармунь. Человеческим языком Иненармунь заговорила, на человеческом языке птица стала разговаривать. Образ птицы сохранился и в более поздних мифологических сюжетах, повествующих о сотворении мира.

В «Очерках мордвы» П. И. Мельников-Печерский представил вариант мифа, где Чёрт выступает в орнитоморфном образе: плавает по первичному океану в образе утки. Этот вариант мифа о сотворении земли записан в селе Сырежеве (Сыресеве) Алатырского уезда Симбирской губернии. Когда Чама-паз захотел сотворить сушу, а воды в это время были уже созданы, то увидел, что Шайтан в виде утки плавает по морю. Чама-паз велел ему нырнуть на морское дно, достать оттуда немного земли. Шайтан нырнул, достал земли, но, и как в предыдущем мифе, отдал Чама-пазу не всё. Чама-паз создал землю ровной и гладкой. Шайтан набросал на неё оставшийся во рту песок, отчего образовались горы, камни, овраги. Чама-паз положил в горы золота, серебра, железа и драгоценных камней, овраги наполнил водой, из-за чего возникло множество речек. Чама-паз покрыл землю прекрасными лесами. Шайтан поднял бурю и повалил множество деревьев. Чама-паз обратил образовавшиеся от этого пустые места в пашни и луга и научил людей землепашеству и сенокошению [3, с. 52−53].

Образ тотемного предка в космогонических мифах находим и в других источниках. В образе птицы Чёрт предстаёт и в мокшанских мифах. По нему Верховный бог Шкай, плывя в лодке, приказывает Чёрту в образе гоголя нырнуть за песком на дно океана. Чёрт не желает выполнить требование Шкая и, как и в эрзянском мифе, приносит песок лишь после третьего погружения на дно [11, с. 12]. По другому мифу, бытующему у мокшан, как и Чама-паз, Верьдя Шкай плыл в лодке по первородному океану и плюнул в воду. Из плевка произошёл злой дух в виде птицы. Верьдя Шкай предложил ему принять участие в сотворении мира и послал его на дно моря за землёй. Злой дух исполнил его повеление, но при этом скрыл у себя во рту частицу земли. Когда на поверхности воды стала образовываться суша, начала увеличиваться и земля во рту у Дьявола. Он сознался в своём проступке и выплюнул изо рта покражу, из которой образовалась высокая гора [13, с. 124].

Древний человек пытался объяснить амбивалентность мира – его тотальное несовершенство и тотальную же красоту, и прелесть. Мифотворец

понимал, что Бог не может быть без Дьявола, красота − без уродства, равнина − без гор, суша − без воды и т. д. Образ божества, которому придан облик птицы, есть продолжение представления человека об амбивалентности мира. Водоплавающая птица – существо, соединяющее в себе в принципе антиподные силы воды и воздуха (она летает и плавает) до момента сотворения земли. У других народов также есть мифы, в которых в образе устроителей мира выступают орнитоморфные существа. В фольклоре карпатских руссов мир создают два голубя [14, с. 214]. У некоторых других народов земная твердь создаётся из грунта или песка, поднятого со дна моря уткой по приказанию орла и ворона [15, с. 223].

В легенде, записанной в Заонежье, мир создают бел-гоголь (бог) и черен-гоголь (сатана) [16, с. 588]. В мифологии коми среди достаточно большого количества версий о сотворении мира доминируют дуалистические мифы о созидательной деятельности двух богов-демиургов – Ёна и Омоля. Мир до его сотворения (хаос) представлен как безбрежная водная стихия, по поверхности которой плавают боги-творцы в орнитоморфном облике: Ён – лебедя или утки и Омоль (Куль) – гагары [17, с. 266].

В некоторых мифах, например, в мокшанских, в образе птицы выступает Всевышний – Вердя Шкай. Захотелось ему сделать Землю, и он нырнул в воду, вытащил в клюве земли, выплюнул её и пошла Земля. Черт это подсмотрел и тоже нырнул за землёй. Вытащил её с горсточку, и от неё пошли горы. По другой версии, однажды Вердя Шкай плыл в лодке и плюнул в воду. Из его плевка произошёл злой дух в виде птицы [13, с. 123]. По представлениям тамбовской мокши, богу в творении мира тоже помогал злой дух в образе птицы. Бог увидел его, плавающего на поверхности воды в образе утки, и сказал ему, чтобы он опустился вглубь бездны и со дна её достал частичку земли, из которой он сотворит Землю [18].

Мифы, в которых Всевышний приказывает Черту, плавающему по первородной воде в облике птицы, достать со дна землю, имеют наибольшее сходство с представлениями восточно-финских и угорских народов о сотворении мира. Подобно эрзянским и мокшанским мифам, плавание Бога по первичному океану предшествует творению мира в северофинских рунах, в египетской, индийской, китайской мифологиях. Эти мифы отличает то, что Дьявол предстаёт в виде птицы. По мнению М. Элиаде, самый универсальный космогонический миф, популярный также в Центральной и Северной Азии, – легенда о сотворении мира посредством «ныряния» в воду орнитоморфного существа – помощника либо соперника Бога. Идея орнитоморфности дьявола могла прийти из Центральной Азии [7].

В эрзянском и мокшанском фольклоре творение мира ассоциируется с созданием Земли, под которой понимается суша, покоящаяся на воде. Земля представляется плоской, в виде ковша или чаши, вогнутой по краям, или круглой, омываемой водами Мирового океана, или четырёхугольной. В каждом из углов стоят серебряные столбы и зарыты бочки, в которых поочерёдно сидит богиня ветра Вармава. Направление ветра зависит от того, какая из бочек открывается. Земля держится на белуге или трёх рыбах Белуге, Осетре, Севрюге, охраняемых богиней Ра (Волги) Рававой. Рыбы по повелению старшей из них плывут к трём пропастям: старшая – на восток, средняя – на полдень (юг), младшая – на запад, чтобы подставить свои спины под землю и на них держать её.

После сотворения земли создаётся небо с солнцем, луной и звёздами. Звезды делаются из камней, собранных на земле. Небо мыслится как часть мира, предназначенная быть местом нахождения небесных светил и жилищем богов, включая Чама-паза и Шкая, которые живут на солнце. В некоторых мифах мокшанский Шкай живёт на луне. Небо имеет свою вершину. В его куполе есть отверстие, через которое вечный свет проливается на землю. Небесный свод представляется золотым, серебряным и хрустальным, излучающим свет и тепло. Небесный мир состоит из нескольких ярусов, один из которых из железа, другой – из камня [11, с. 15]. По представлениям эрзи и мокши, вначале небо располагалось значительно ближе к земле, из-за чего трудно было выходить дыму из печных труб, так как они почти касались его. С крыши дома рукой можно было дотянуться до неба. Близость неба к земле считалась причиной хорошей жизни древних эрзян. Инешкипаз видел их моления, слышал мольбы и с охотой исполнял их: «*Марясынзе Вере пазось сынст валост. Нолды тенст сэтьме паро пиземне, пештясынзе ума лангост сюродо…*» [19, с. 36] («Услышит Вере паз их слова, пошлёт им тихий благодатный дождь, наполнит их поля зерном…»). Но люди перестали почитать богов, не благодарили за процветание, а ругали. Так, эрзянка, не задумываясь о последствиях, бранила Верховного бога за то, что небо слишком низко: «*Весть уштызе эрзянь ава кудонзо. Качамозо эрзянь авань а лиси. Пешкедсь качамдо эрзянь авань кудозо. Сестэ сакинось эрзянь авань кеженэ, кармась пазонть эрзянь авась мурнеме, мекс алкине Нишке пазонь менельзэ*» [19, с. 37] («Раз затопила эрзянка дом. Дым из трубы у эрзянки не идёт. Наполнился дымом у эрзянки дом. Тогда рассердилась эрзянка, начала эрзянка бога бранить, почему у Нишке паза небо низко»). Похожий миф существует у удмуртов, в котором повествуется о том, как люди стали осыпать ругательствами богов. А удмуртка однажды бросила на небеса грязные пелёнки. За это боги ей

ничего не сделали. Но небеса потемнели и поднялись высоко, а до этого были низко над землёй [20, с. 19]. О близости неба к земле говорится и в ведийской мифологии. Песенные версии мифа о сотворении земли существенно отличаются от вышеизложенных.

В песнях, собранных Х. Паасоненом, сначала рождается Инешкипаз, Верховный бог эрзи, вытеснивший Чама-паза. Он создаёт небо и землю. На небе помещает солнце и луну, землю покрывает лесом и травой. Потом создаёт великую воду (океан), в которую пускает трёх рыб, несущих на себе землю: *«Васняткаяк Нишке паз чачсь. Нишке паз тейсь менель, мастор. Масторонть лангс Нишке паз тейсь равжо вирне, пиже тикше. Ищо паз тейсь масторонть лангс ине ведне да покш ведне. Ине веденте пазось нолдась масторонть кирди колмо калнэть*» [19, с. 14] («Вначале родился Нишке паз. Нишке паз сотворил небо и землю. Небу Нишке паз дал восходящее солнце и бегущую луну. На земле Нишке паз взрастил тёмный лес и зелёную траву. Ещё на земле Нишке создал великую воду, большую воду. В Великую воду Нишке паз пустил трёх рыб, несущих землю».) В магических формулах заговоров и молений земную твердь поддерживают три кита, отделяя её от водного пространства и подземного мира. Двигаясь в разных направлениях, они сохраняют равновесие мира. От их резких движений происходят потопы и землетрясения. В поздних вариантах этих мифов стихийные бедствия преподносятся как наказания за грехи людей перед Инешкипазом, за нарушение ими установленных предками порядков, законов и обычаев [21, с. 12]. Последовательность творения мира в эрзянской и мокшанской мифологии в принципе та же, что в «Махабхарате», где из огромного яйца вначале возникает всевышний Брахма, который потом создаёт воду, небо, землю, ветер, воздушное пространство, страны света и так далее [22, с. 9]. Сотворение мира означает переход от хаоса к упорядоченному космосу, обретающему определённый смысл. Его полное построение завершается после создания животных, растений и человека. Процесс творения мира в эрзянской мифологии перекликается с библейской. В Библии говорится: «Вначале Бог сотворил небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» [23, с. 1]. Примерно такая же картина рисуется в эрзянском сказании: в нем Инешкипаз вначале сотворил небо, потом – землю, солнце, луну, леса и луга, человека [19, с. 14]. Образ творца в эрзянском мифе двоится так же, как в религиях востока, в которых «добрый и мудрый творец создаёт всё хорошее, полезное для человека, а его злой соперник – вредное и дурное…» [5, с. 8]. Шайтан портит землю и человека, созданных Чама-пазом, но тот его порчу обращает в добро. Особенно

сильно акцент на этом делается в мифе, опубликованном в «Очерках мордвы» П. И. Мельникова-Печерского. Последовательность же творения мира в нем выглядит несколько по-иному: вначале создаётся мастор (земля), а потом уже небо, солнце, луна и так далее. Земля создаётся Верховным богом Инешкипазом для того, чтобы, сотворив человека, учредить на ней разумную человеческую жизнь, протекающую по определённым обычаям и законам.

Таким образом, в течение веков картина создания мира у эрзян и мокшан видоизменялась, и по мере развития общественных отношений и хозяйственного уклада менялись и идеологические структуры. Если изначально творцом мира в эрзянских и мокшанских космогонических мифах выступал демиург в образе птицы, то в последующем создателем Вселенной стали представлять Бога. В позднейших мифологических сюжетах, свидетельствуют «Очерки мордвы», отражается представление о боге-демиурге.

Работы П. И. Мельникова-Печерского не потеряли своей историко-культурной и источниковедческой ценности до начала XXI века. Они нуждаются в дальнейшем изучении, в интерпретации в свете новых данных по истории, этнографии, фольклористике, культурологии, одновременно служа образцом корректного отношения к другим народам и преодоления неприятия представителей так называемых «иных родов». Как это ни парадоксально, последняя проблема остаётся актуальной и в начале XXI столетия.

Литература

1. Сарбаш Л. Н. «Инонациональное» в творчестве П. И. Мельникова-Печерского // Вестник Чувашского университета. – 2011. – № 4. – С. 320–328.
2. Федосеева Е.А. Книжные формы мордовского героического эпоса: возникновение и эволюция. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2007. – 212 с.
3. Мельников П. И. Очерки мордвы. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1981. – 136 с.
4. Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М.: Русский язык, 1987. – 797 с.
5. Токарев С. А. Мифы народов мира // Советская энциклопедия: В 2 т. Т. 2. – М., 1992. – 719 с.
6. Морохин Н. В., Павлов Д. Г. Незнакомый Павел Мельников (Андрей Печерский). – Нижний Новгород: Книга, 2011. – 544 с.
7. Элиаде М. История веры и религиозных идей [Электронный ресурс] // http://www.eliade.ru/sotvorenie-i-zhertvoprinoshenie.html#more-303 (дата обращения: 20.03.2018).
8. Буслаев Ф. И. Русский богатырский эпос. – Воронеж: Центрально-чернозёмное кн. изд-во, 1987. – 255 с.
9. Лачплесис. Латышский эпос, воссозданный по народным преданиям. – М.: Наука, 1975. – 350 с.
10. Harva U. Die Religiosen Vorstellungen der Mordwinen. – Helsinki, 1952. – 456 s.

11. Девяткина Т. П. Мифология мордвы. – Саранск: Красный октябрь, 1998. – 332 с.
12. Шаронов А. М. Масторава. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1994. – 496 с.
13. Дубасов Н. И. Очерки из истории Тамбовского края. – Тамбов: Тип. губерн. правл., 1890. Вып. 1. – 225 с.
14. Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избранные статьи. – М.: Современник, 1982. – С. 214–215.
15. Маранда П., Кенгас Э. Структурные модели в фольклоре. Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Сб. ст. – М.: Наука, 1985. – 320 с.
16. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1988. – 784 с.
17. Мифология коми / Энциклопедия Уральских мифологий. – М.: Изд-во ДИК, 1999. – 480 с.
18. Милькович К. Быт и верования мордвы в конце XVIII столетия // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1876. – № 12. – С. 815–831.
19. Paasonen H. Mordowinische Volksdishtung. – Helsinki, 1977. Bd. VI. – XIV+236 p.
20. Краилина Н. П. Удмуртские народные сказки, мифы и легенды. – Ижевск: Удмуртия, 2008. – 160 с.
21. Paasonen H. Mordowinische Volksdishtung. – Helsinki, 1938. Bd. I. – XXIV+2+509 p.
22. Махабхарата: Андипарва. – М.; Л.: АН СССР, 1950. – 739 с.
23. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. – М.: РБО, 1989. – 1217 с.

В. Л. Сязи, кандидат филологических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Предмет как этнический маркер: рыболовная сеть в творчестве Р. П. Ругина

Аннотация. Рыболовная сеть выступает маркером этнического сознания, явно воплощённым в творчестве хантыйского поэта и прозаика Р. П. Ругина. Основанием для выявления этнического маркера является частотность предметной детали: рыболовная сеть не только фигурирует в качестве бытовой реалии, участвующей в характерологии героя, но и является важной частью пейзажной зарисовки, формирует представление о ментальности малого этноса. Материалом для исследования послужила поэзия и проза писателя, созданная в период с 1976 по 2003 год. Семантика и прагматика рассмотренного предметного маркера позволяет прийти к выводу, что рыболовная сеть является не только важным предметом быта рыбаков, но и частью мировоззрения народа, зафиксированного писателем.

Ключевые слова: рыболовная сеть, проза и поэзия, Р. П. Ругин, хантыйская литература, финно-угорская литература, этнический маркер.

Роман Прокопьевич Ругин один из значимых писателей в хантыйской литературе. Он дебютировал сборником стихов на хантыйском языке «Лылан йинк» («Живая вода») в 1963 году после участия в первой Всероссийской конференции писателей народов Севера. С 1963 по 2016 год Р. П. Ругин определял путь развития хантыйской литературы. Он создавал свои произведения на хантыйском языке, позднее стихи и проза писателя были переведены профессиональными переводчиками на русский язык, но при этом творчество писателя не утратило своей самобытности. Талантливые переводчики популяризировали и представили на суд читателя нового писателя, повествующего о хантыйском народе, о буднях рыбаков, охотников и оленеводов. Творчество Р. П. Ругина представляет интерес для исследователей и критиков хантыйской литературы не одно десятилетие. Анализируя произведения хантыйского писателя в контексте этнической маркированности, мы обратились к предшествующему опыту исследователей.

По Карин Пьюигренье («Творчество Р. П. Ругина. “Волшебная земля”: Литература на службе пробуждения национального сознания ханты»), в изложении Н. В. Цымбалистенко, в творчестве писателя необходимо

отметить следующие черты: «<…> У Р. Ругина нет излишне длинных описаний природы, подчёркивает французская исследовательница, но он умеет показать роль воды и реки Оби, тайги и тундры в бытии своего народа. Среди поэтических тропов отмечается значительное количество сравнений в прозе Ругина, с помощью которых писатель передаёт как физические состояния своих героев, так и состояние души. Исследовательница делает вывод, что “охота, рыбная ловля, вода, деревья настолько глубоко интегрированы в мир ханты, что они не представляют их иначе, как в соотношении друг с другом”» [1, 10].

Об уникальных поэтических тропах Р. П. Ругина Е. С. Роговер справедливо замечает: «Меткие и выразительные сравнения, используемые автором, характеризуют повседневный хантыйский быт. Так, например, Тавету и его друзьям лес представляется в виде корявой спины осетра, расстояние между бочками измеряется бросками оленьего аркана, тетива луков выполнена из лосиных жил; дорога оказывается шириной с хорей пастуха, а Лесная Дева Мошнэ приближается к странникам по дорожке из оленьих шкур. Для создания сравнений автор использует названия животных и растений: “как шишка кедра”, “поднялся белкою”, “быстрей оленей понеслись” и др.» [2, 33].

Е. Н. Эртнер, анализируя творчество Ругина, обращает внимание на ихтиологический компонент, присутствующий в прозе хантыйского писателя: «Мерилом пространства в повестях Р. П. Ругина выступает человек, занятый древними промыслами: охотой, рыбалкой. В описании мира его опыт освоения природы (делание её “своей”, близкой) наиболее важен. И тогда лучи солнца предстают “связками натянутых арканов”, а мелкий снег зимней вьюги является в образе рыболовной сети: “Перед глазами словно мельтешила мелкоячеистая сеть”; переливы в неводе мелкой рыбёшки неожиданно “брызнут серебряным дождиком” и, наоборот, капли речной воды “разлетаются рыбьими чешуйками”» [3, 133].

О роли словообраза «нельма» и его значимости в творчестве Р. П. Ругина исследователи Ольга Лагунова и Сергей Комаров отмечают: «Есть у Романа Ругина и “любимые” словообразы, порождающие целые гнёзда смысловых переносов, например, нельма: “и восторг победный сердце обволок мягче и нежнее нельмовых молок”; “звезды, словно чешуйки нельмы, пусть посветят нам с высоты”; “в облаках самолёты, словно нельмы, плывут”. Поэтом, с одной стороны, обыгрываются внутренности, внешний вид, подвижность рыбы, с другой – эти качества переносятся на психологическое состояние человека, на астрономический объект, на техническое изобретение» [4, 271].

Поэтика текстов Ругина, как отмечают исследователи, уникальна. Тексты писателя насыщены идиомами, фразеологизмами, колоритными эпитетами и сравнениями, создающими особый, неповторимый авторский стиль. Одним из этнических маркеров в творчестве писателя выделяем рыболовную сеть как наиболее частотный.

Довольно удачным, на наш взгляд, хотя и требующим уточнения, представляется определение этнического маркера, зафиксированное в Вестнике Вятского государственного гуманитарного университета: «Этнические маркеры представляют собой различного рода языковые, диалектные, фольклорно-этнографические компоненты традиции, которые репрезентируют принадлежность к тому или иному этносу. Материалы по этническим маркерам присутствуют в различных источниках: публикациях XIX–XXI вв., современных и архивных записях» [5].

В данной статье мы фокусируем внимание на этническом маркере – рыболовная сеть. Рассмотрим семантику рыболовной сети в произведениях Р. П. Ругина.

На страницах произведений Р. П. Ругина герои заняты основными традиционными промыслами – рыболовством и оленеводством. Труду оленеводов писатель посвятил несколько рассказов и повестей: «Сватовство», «Тяра», «Гул далёкой буровой», «Сорок Северных Ветров», «По следу». Многочисленные поэтические произведения посвящены деталям оленеводческого быта: «Звон летящего аркана», «Хорей», «Праздник оленевода» и др.

Рыболовному промыслу писатель уделил большее внимание в поэтическом творчестве: «Рыбак», «Тройная уха», «Монолог реки», «Обские рыбаки», «Загар», в прозе Р. П. Ругин также описал интересные случаи из жизни рыбаков: «Поверженный идол», «Тревожная ночь», «Ранний ледостав», «На нерестовой реке», «В ожидании сына», «Счастливые деньки на Шум-Югане». Одним из значимых произведений художника слова, посвящённым промысловым рыбакам, считаем стихотворение «Обские рыбаки»:

<…> Но шуршат рыбаки плащами,
Заступая друзьям на смену,
И проламывают плечами
Сумасшедшего ливня стену.

Как положено человеку,
Не боясь работы бессонной,
Цедят сетью бурную реку –

Многоокой,
Многооконной. [6, 30]

В данном стихотворении писатель живописует свирепый нрав красавицы Оби, которая испытывает на прочность характер рыбаков. Разбушевавшуюся стихию Р. П. Ругин сравнивает с собакой:

Как большие злые собаки
Волны скачут, оскалив зубы.
Облака плывут в полумраке,
Выжимая мокрые шубы. [6, 30]

Подобное сравнение усиливает восприятие читателя, помогает осмыслить нелёгкий и опасный промысел рыбака. Рыбаки заключены, словно в тиски, стихией воды, под лодкой скачут обские волны, а с неба льёт непроглядный ливень. В стихотворении рыболовная сеть выступает орудием лова рыбы. Поэт наделяет сеть своеобразными эпитетами – многоокой, многоконной. Семантическое значение эпитетов позволяет утверждать мысль о том, что автор олицетворяет сеть, наделяет способностью видеть.

В многочисленных произведениях писателя встречаются определения, относящиеся к рыболовной сети: плавная сеть, ставная, муксуновая, крупноячеистая, мелкоячеистая, трёхпровязная и др. Этнический маркер рыбная сеть немыслим без упоминаний о реки, рыбе и рыбаке в творчестве писателя. Анализируя творчество Р. П. Ругина, приходим к выводу, что писатель использует рыболовную сеть не только как орудие лова, но и наделяет ее метафорическим смыслом.

Основной приём, которым пользуется Ругин при «наполнении» этнического маркера, – сравнение. Часто писатель использует рыболовную сеть при создании пейзажа. Так, например, Р. П. Ругин умело создаёт пейзажную зарисовку осенней поры, сравнивая поредевшую листву деревьев с крупноячеистой сетью:

Лист на берёзе осенней
Слабо звенит под конец,
Будто на шее оленей
Колоколец-бубенец.

Вижу я: вовсе уж мало
Листьев осталось висеть,
Крупноячеистой стала
Жёлтоветвистая сеть. [7, 27]

Безграничное небесное пространство поэт сравнивает с сетью, которую прошивают самолёты, словно нельмы:

И прошивают небо самолёты,
Как будто нельмы – облачную сеть,
У них теперь прибавилось работы,
И некогда им даже посидеть. [7, 70]

В поэзии Р. П. Ругина природа антропоморфна. В поэме «Огнедышащий край» метель способна бродить по лесам, а туман набрасывает сети на священное озеро:

И Севли вспомнил снова, как метели
В тот год бродили долго по лесам,
Сердца деревьев льдинками звенели,
Вершины примерзали к небесам.

А на заре увяз в сугробах ветер,
В снега зарылся, горестно вздохнув.
Тогда туман свои набросил сети
На озеро священное –
Нум-Тув. [7, 61]

Смена времён года – одна из принципиально важных для писателя тем. Картина ледостава на Обском Севере представлена поэтом в одноименном стихотворении.

И вот навалились морозы,
Болотную выстеклив топь,
Сковали до звона берёзы,
Туманом окутали Обь.

И с севера вдруг набежали
Седые, как сталь, облака,
Сдавили упрямую, сжали:
Смиряйся, сдавайся, река!

Накинули льдистые путы,
От них никуда не уйти.
Река задремала, как будто
Огромная рыба в сети. [6, 143]

Р. П. Ругин создаёт образ великой Оби антропоморфным, с непокорным и строптивым характером. Подобно трепещущейся, запутавшейся в сети рыбе, красавица-река сопротивляется сковывающему ледяному панцирю.

Совершенно иную семантику приобретает рыболовная сеть в стихотворении «Дети войны».

Нас было много – юных, чьи отцы
Остались под Москвой и под Берлином.
Впрягались в лямку жизни мы, мальцы,
Зимой морозной, летом комариным.

Забыв надолго детскую игру,
Садясь в колданку-лодку на рассвете,
Мы торопились в заводи – в сору –
Обследовать поставленные сети. [6, 72]

Рыболовная сеть выступает символом воспоминаний лирического героя о военном детстве. Аналогичной семантикой обладают строки в повести «На нерестовой реке»: «Митри ворошил в памяти события, словно перебирал износившуюся рыбацкую сеть, пытаясь найти главные дары, из-за которых она не стала уловистой» [8, 296]. Главный герой Митри глубоко переживает за судьбу реки-кормилицы. Добыча гравия со дна нерестовой реки, утечка соляры повлекли за собой отсутствие рыбы в реке и её притоках. События, описанные в повести, в памяти героя ассоциируются с ячейками сети, стали причиной погубленной реки.

В стихотворении поэта «Добрый наказ» рыболовная сеть символизирует жизненное пространство лирического героя:

Достанет здесь и ягод, и зверья,
Бери богатства осторожно, с краю –
И за любовь твою к родному краю
Тебе спасибо скажут сыновья.

И сердцем я воспринял тот завет,
Хотя не раз тайгу мою родную,
Как будто сеть рыбацкую сквозную,
Из края в край прошёл за много лет. [6, 41]

Рыболовная сеть в произведениях Р. П. Ругина становится средством создания образа. Починка и чистка длинной многоячеистой сети в быту рыбака длительна и монотонна, за это время человек способен подумать о многом. Глубокое знание промысла рыбаков отражено на страницах произведений Р. П. Ругина, не случайно писатель сравнивает моменты задумчивости героев с работой с сетью.

Упоминание о раздумьях героя встречается в повести «Сорок Северных Ветров»: «Он соображал, как лучше сделать, как не упустить возможность переговорить с Таясь, прикидывал так и этак, словно перебирал из одного

конца в другой плавную сеть» [9, 19]. Нелёгкий жизненный выбор предстоит сделать герою повести «В ожидании сына» Микату. Отец с матерью, ожидая сына, подыскали герою невесту, договорились с родителями девушки согласно древним обычаям ханты. Но у Миката были свои планы на этот счет. Отец случайно увидел фото сына с русской девушкой Тоней, на фото была говорящая надпись, повествующая о чувствах девушки к Микату. Фотографии сына с русской девушкой ввели в смятение Пораку – отца Миката. Он собирался поговорить с Микатом и переубедить молодого человека жениться на русской девушке: «Порака, обо всем уже догадываясь, сидел на тахаре и прикидывал в уме: «Если сын выбрал Тоню, то как же быть тогда с дочерью Семан Ики? С Елей как быть? Вроде бы всё уже обговорено. Дело, как запряженная нарта, давно уже стоит. Ждёт только жениха и невесту. Садись – и езжай… Может, у Миката она просто так?.. Хм… Нелёгкое дело. Как запутанная сеть. Не знаешь, с какого конца подобраться. Кой, кой! Замутили мои мозги фотографии. Да-а. И как же быть теперь? Да и Тоня русская… Не нашей веры» [8, 87].

В поэме писателя «Огнедышащий край» состояние одного из героев Р. П. Ругин сравнивает с рыбой, запутавшейся в сетях. Через ихтиологический образ поэт передал состояние страха и растерянности перед невиданным явлением – выброс газа из земли:

Севли запутался рыбой в сетях
Дедовских ветхих поверий.
В чащу загнал его огненный страх,
Словно таёжного зверя. [7, 60]

Образ народа писатель сравнивает с рыбой, которая заходит в сеть. Р. П. Ругин передал атмосферу благоговения и почитания главного зверя тайги в стихотворении «Медвежий праздник». Особое отношение обских угров к медведю зафиксировано этнографами. Ругин своими произведениями подтверждает вновь мифологическое мировоззрение народа. В стихотворении, посвящённом празднику медведя, писатель соотносит образ народа с рыбами, заходящими в сети:

Сегодня праздник долог –
Никто не устаёт!
Сегодня весь посёлок
И пляшет, и поёт.
И взрослые, и дети
Толпятся, а потом
Идут, как рыба в сети,
В один просторный дом. [6, 107]

Аналогичное сравнение встречается в повести «Три шкуры»: «Пристали, понимаешь ли, мы с Паялом к берегу, а тут туристов! Весь берег ими заполнен, как гимка рыбой. Ступить некуда! Меня и облепили» [8, 131].

Интересной особенностью идиостиля Р. П. Ругина становится деталь при создании образа. Именно рыба, запутывающаяся в сети, символизирует в прозе писателя напряжённые мысли героев о будущем. Мятущаяся рыба ищет спасение, мысли героев в трудных ситуациях мечутся подобно рыбе. Герой повести «В ожидании сына» Якур случайно стал свидетелем свидания Миката и русской девушки Тони. Юноша терзал себя мыслями об отношениях старшего брата и Тони, случайные встречи влюблённых не давали покоя Якуру, достоверно герой не знал историю Тони и Миката и от этого мучился ещё больше: «Много ещё разных мыслей будоражило Якура, и они запутывались в его голове, как скатывающиеся из сора косяки сырка в мелкоячеистой сети. Все же усталость одолела его, и он, широко зевнув, погрузился в глубокий сон» [8, 62]. Герой повести «Три шкуры» Микипур, получив отказ отца отдать или продать шкуры медведя, мгновенно начал придумывать нелепые доводы, дабы убедить отца уступить ему. Напряжённые, судорожные мысли главного героя повести писатель сравнивает с многочисленной трепещущейся рыбой в огромном неводе: «Необычная собранность отца, сердито-неприступный взгляд щурившихся глаз сказали Микипуру, что с ходу его не взять, нужен какой-то иной, окольный путь. И Микипур начал лихорадочно соображать, что бы такое придумать, чем можно переубедить старого. Рыбой, переполнившей мотню невода, забурлили его мысли» [8, 115].

В повести «Сорок Северных Ветров» рыболовная сеть выполняет новое значение, а именно – становится хронометражом. «Они ещё долго говорили в эту ночь. Трудно – словно длинную трёхстенную муксуновую сеть ставили. И уж под утро порешили, что Таясь сходит к вдове Окуль, у которой прошлой осенью провалился под лёд муж» [9, 107]. Разговор героев автор уточняет двумя наречиями: «долго и трудно», осмысливая которые стоит предположить, что разговор героев о дальнейшей совместной жизни без детей продолжался значительное время. Аналогичная временная формула присутствует в другой повести писателя «В ожидании сына»: «Ещё долго простоял в нерешительности – за это время можно было бы закинуть трёхпровязную сеть, – Якур все же удержался от соблазна: решил незаметно взглянуть на них с дальнего угла сарая» [8, 61]. Плавная сеть – это своего рода мера незначительных промежутков времени в быту рыбаков, длившихся от часа до 6 часов. Ругин использует рыболовную сеть в качестве хронометража для уточнения информации о длительности сна

героев: «Братья его в палатке давно уже спали, не одну плавную сеть, пожалуй, успели выметать во сне, а Якур никак не мог забыться» [8, 58].

Номинация времени и пространства в прозе писателя не имеет всеобъемлющего аналога в русском языке. Обращение писателя к своеобразным словесным формулам, воплощённым в художественном тексте, отражает мировоззрение этноса, помогает погрузиться в атмосферу рыболовного промысла.

Анализ творчества Р. П. Ругина позволяет утверждать, что на страницах художественных произведений писателя деталь рыболовного промысла – сеть имеет значение этнического маркера. Рыболовная сеть в первую очередь подтверждает мысль о том, что писатель создаёт произведения о традиционном промысле хантыйского этноса – о рыбалке. Эскизно созданный пейзаж удивителен тем, что даже поредевшую осеннюю листву писатель сравнивает с сетью. Философским смыслом Ругин «наполняет» этнический маркер при помощи художественного тропа – сравнения. Сеть маркирует особое времяисчисление рыбаков, зафиксированное в словесных формулах этноса. Разреженное пространство северного края писатель уподобляет вновь рыбацкой сети. В ряде произведений сеть ассоциируется с памятью героев, ячеи которой символизируют определённые этапы жизни, объединённые в единое целое.

Расширяет Р. П. Ругин границы этнического маркера при помощи обращения к сети, при создании образа. Интересно то, что, создавая образ героев, писатель обращается к сети, для того чтобы передать эмоциональное или мыслительное напряжение героев. Сеть, наполненная рыбой, в произведениях писателя символизирует напряжённые ситуации в жизни героя.

Созданный писателем этнический маркер свидетельствует о глубокой неразрывной связи современности с промысловыми традициями, воплощёнными в художественном слове, формирует неповторимый авторский стиль хантыйского прозаика Р. П. Ругина, придаёт яркость и неповторимость творческому наследию писателя.

Литература

1. Цымбалистенко Н. В. «Север учил, ничего не тая…» (творчество Романа Прокопьевича Ругина). – Салехард: Красный Север, 2008. – 56 с.
2. Роговер Е. С. Изучение творчества Р. Ругина в школе: пособие для учителя. – СПб.: Просвещение, 2003. – 176 с.
3. Эртнер Е. Н. Метафорическая интенция в прозе Р. П. Ругина // Вестник Тюменского государственного университета. Филология.– 2014. – № 1. – С. 131–137.
4. Хантыйская литература: сборник / Сост. В. Огрызко. – М.: Литературная Россия, 2002. – 360 с.
5. Вестник Вятского государственного гуманитарного университета – 2014. – № 11. – С. 168.
6. Ругин Р. П. Звон летящего аркана: Стихи. – М.: Советский писатель, 1987. – 160 с.
7. Ругин Р. П. Снежные мелодии. Стихи. – Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1976. – 72 с.
8. Ругин Р. П. В ожидании сына: Повести. – Свердловск: Сред.-Урал.кн.изд-во, 1990. – 304 с.
9. Ругин Р. П. Ранний ледостав: Повести. – М.: Современник, 1988. – 413 с.

Л. В. Филатова,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Женские образы в фольклоре лесных ненцев (на материале лесного диалекта нумтовского говора ненецкого языка)

Аннотация. В данной статье мы рассмотрим наиболее значимые женские образы в традиционных верованиях и фольклоре лесных ненцев – хозяек земли, огня, разных природных стихий. В сознании коренных народов эти женские персонажи выступали создательницами всего сущего на земле.

Материал открывает перспективы для продолжения исследований представлений ненцев о женских персонажах в фольклоре.

Ключевые слова: Верхний мир, лесные ненцы, ненцы, фольклор, женские образы, сказки, приметы.

Верования составляют наиболее раннюю часть мировосприятия системы коренных этносов. Они развивались в соответствии с уровнем экономики, культуры и общественных отношений народов. Изучение традиционных представлений выявляет многие малоизученные аспекты не только религиозного сознания, бытование некоторых верований требует более тщательного анализа их сущности, социальных и исторических корней, особенностей проявления у каждого из этносов. Ранние формы религии нашли отражение и в фольклоре аборигенов – главном источнике передачи информации между поколениями.

В процессе исследования выявлены некоторые исторические особенности развития воззрений на мироустройство на разных этапах эволюции. Так, в традиционных представлениях и фольклоре ненцев можно выделить систему женских персонажей, отражающих, на наш взгляд, следы материнского рода, некогда существовавшего у коренных этносов. Наиболее близкими к этому периоду можно считать мифы и предания, в которых происхождение Земли и людей, родовые божества и огонь связывались с представительницами женского рода. О них и пойдёт речь в данной статье.

Основные жанры фольклора лесных ненцев: песни, легенды, мифы, сказки, загадки, предания, кивы (запреты), заклинания, былины. Данная жанровая классификация устных произведений лесных ненцев может быть расширена и дополнена. Темы, затрагивающиеся в фольклорных

произведениях, самые разнообразные: история рода, семьи, приключения, волшебство, быт, традиции, религия, войны и др. В фольклоре ненцев важное место занимают женские образы.

М. И. Гардамшина отмечает у харампуровских лесных ненцев наличие рядом с *Нумом* женского божества *Нум не* ‘Женщина неба’, которая так же живёт на седьмом ярусе неба и вершит судьбы людей [1, с. 39]. М. А. Зенько-Немчинова зафиксировала у лесных ненцев с реки Халясовая наличие женского божества *Нумтана няма*. «Смысловое содержание имени этого персонажа, – указывает исследователь, – звучит как ‘Небом владеющая Мать’ либо ‘На небе находящаяся Мать’» [2, с. 202]. Она почиталась наравне с Нумом.

Следы поклонения Солнцу и Луне были отмечены Т. Лехтисало у лесных ненцев р. Сахалинской, у обдорских хантов. Весной, с началом летнего полугодия, из бересты изготавливались изображения светил и помещались на остриях длинных шестов. Этим изображениям приносили в жертву оленя в надежде на будущее здоровье и всеобщее благополучие. Интересно отметить существование у лесных ненцев сакральной песни-обращения (заговора) к Солнцу-женщине с просьбой послать людям хорошую погоду, что свидетельствует о сохранившихся отголосках культа Солнца [3, с. 44, 45]. Существуют отрывочные сведения о жертвоприношении у ненцев солнечному божеству путём удушения оленей белой масти *ты или яля’ ты* ‘света олень’. На его боку, так же как и в случае с угощением Нума, ставили «тамгу в виде овала, внутри которого изображена прямая линия с отходящими по обеим сторонам семью отростками; считается, что этими семью нитями солнце удерживает свет» [4, с. 69].

Ненцы предполагали, что землю и всё живое создало верховное божество Нум. Именно от него зависело благополучие людей.

Не все божества считались одинаково влиятельными. Одни из них занимали более, другие менее значительное место. Из них особенно выделяются женские божества *Я’Миня, Я’Мюня, Я’Немя.* Эти образы передают представления ненцев о том, как устроен мир и как соотносятся между собою отдельные его части: *Я’Миня* – Верхний мир (мир богов и света). *Я’Немя* – Средний мир (земля, мир людей). *Я’Мюня* – Нижний мир, где обитают подземные существа, враждебные людям, и тёмные силы.

Функции покровительницы женщин «*Я'Миня*»: давала душу новорождённому, влияла в последующем на здоровье и благополучное развитие ребёнка, который находился под её покровительством. Своё решение о том, какой быть судьбе, она записывала в особую книгу – *Или’ патал*. «По верованиям каждому человеку положено прожить определённое

количество времени и совершить определённые деяния. Все это изложено на личном листке каждого», – писал Л. Костиков [5, с. 121].

Образ *Я'Немя* занимает особое место в мифологии, но происхождение её неясно. В образе *Я'Немя* соединены несколько главных черт, характеризующих её как представительницу мира богов. Во-первых, она представлялась у ненцев в образе старухи – хозяйки Земли *Я'немя* или *Я'мюня* ‘Земли мать’. В её функции входили помощь при родах и ведение судьбой родившегося. Поэтому она считалась главной покровительницей женщин. Иногда ‘Земли мать’ выступала под названием *мят' пухуща* ‘чума старуха’. *Я'Немя* управляет природой, связана со стихиями воздуха и воды. Во-вторых, она имеет связь с подземным миром.

За нарушения известных ей законов она наказывает, т. е. вершит правосудие. Словом, в триединстве богинь *Я'Миня, Я'Мюня, Я'Немя* выступает Мать-Природа, живая биосфера планеты и сила элементов. Культ *Я'Немя* относим к общененецким.

В традиционной культуре обско-угорских и самодийских народов утвердилось устойчивое представление о том, что богиня Огня имеет отношение к *Нуму*. Богиня Огня повсеместно являлась объектом почитания. Принося ей жертвы, как правило, просили о благополучии родившегося ребёнка: «…если дитя ползать начнёт, не бросай на него искры!» [6, с. 98]. Имя «Матери Огня» упоминалось на любом жертвоприношении. Духу Огня, Солнца на Вахе посвящали «белого оленя, имеющего на шкуре хотя бы едва заметное красновато-розовое пятно. Оленю продевали в уши красные ленточки, и отношение к нему было особенно заботливым» [7, с. 128–129]. Считалось, что частичка священного небесного огня есть в каждом домашнем очаге.

Основным божеством, обеспечивающим благополучие в домашнем быту ненцев, была хозяйка Огня *Ката чичи* ‘дух Огня’ или *туӈ ката* ‘Огонь-бабушка’. Это мифологическое существо представлялось в облике женщины, способной принести пользу или вред обитателям дома. Чтобы уберечь их от болезней, злых духов, хозяйка периодически «угощала» огонь лоскутками ткани, кусочками жира, бросая их в очаг, либо жертвовала миниатюрный халатик из красной ткани. Во время бескровного жертвоприношения *Най-ими* на Агане в качестве подарка «служило антропоморфное изображение, вырезанное из прута или толстой берёзовой ветки и обряженное в специально сшитый красный халат-*сақ*, платок и пояс. После произнесения молитвы-обращения изображение бросали в огонь» [8, с. 278].

К духу огня чаще, чем к какому-либо другому божеству, обращаются за помощью. Например, аганские ханты в сложные периоды жизни просят: «*Кот ӆахаӆты най авы: йыӆых канӆых, тыпыр-вопыр яку аӆ асӆэ*» ‘Дом охраняющий огонь-девочка: нечистую силу, всякую нечисть в дом не пускай’. В просьбе заложен смысл защиты детей, внуков от злых сил внешнего мира. Духу огня жертвуют кусочек ткани от горловины сака со словами: «Пусть твои дети в куколки играют» [9, с. 31]. Родившегося младенца лесные ненцы подносят к домашнему очагу, показывая его находящейся в нём *Тун ката*: она должна будет, по их представлениям, охранять его от злых духов в отсутствие взрослых. Обычай класть новорождённому в колыбель спички (кресало) имеет ту же природу.

К наиболее древним духам у лесных ненцев относится *Ту-ката* ‘Огонь Бабушка’, мифологическое существо, обитающее в Среднем мире. *Ту ката* выступает у лесных ненцев в роли хозяйки домашнего очага (очага, костра). В её власти принести пользу или вред домашним. Именно поэтому в отношении к домашнему огню у лесных ненцев проявляется особое почтение. В огонь никогда не бросают мусор, даже самый «безобидный». Дрова в печь или в костёр (в чуме) не разрешается подбрасывать чужим людям, даже родственникам – у них у всех свой огонь. В огонь дрова могут класть только хозяева дома (чума) и их дочери, огонь разводить и заготавливать для него дрова могут только женщины. Охрана и поддержание огня считались делом пожилых женщин.

Огонь нельзя тревожить – переворачивать поленья, тыкать в него острым предметами. Над огнём запрещается сушить женскую одежду и обувь.

Лесные ненцы до настоящего времени продолжают воспринимать огонь как живое существо. Он «реагирует» на появление существ иных миров потрескиванием и шипением. Ненцы считали, что когда огонь *маӆкатаӆьщна* ‘трещит’ или *тойнана* ‘гремит’, он сообщает о предстоящих неприятностях. Плохим предзнаменованием было попадание искр или угольков от костра на волосы женщины.

Огонь, являясь женским божеством, охранял жилище, помогал при родах, спасал людей от различных духов, очищал людей в случаях нарушения обрядовых установлений. Символизируя собой родовой очаг, он был одним из звеньев, связывающих отдельные семьи в род; играл роль посредника между людьми и природой, охранял собравшихся вокруг неё людей, считавших себя её детьми. Отсюда становится понятным, почему в фольклорных произведениях появились эпизоды, в которых хозяйка огня (в образе худой сгорбленной старушки в красном халате, часто видимой

среди огня, или в образе какого-нибудь зверя) выходила из пламени, чтобы помочь своим детям избежать опасности.

Огонь в традиционной культуре выполняет охранительную функцию, а поэтому считается чистым. Как уже упоминалось ранее, в него нельзя бросать мусор, плевать либо «кормить» его грязными дровами. В противном случае человек наказывается недержанием мочи. Дрова в него кладут без смолы, корой вовнутрь, считая, что дерево «оттуда растёт», что огонь живой и не должен «плохое кушать». Запрещается обходить очаг против солнца («по мёртвому кругу»). Почитание огня отражено в многочисленных нормах поведения. Его нельзя ругать, резать ножом, протыкать острыми предметами.

Хозяйке огня, которая всё время мёрзнет и хочет есть, бросали кусочки пищи, постоянно подкладывали дрова и строго следили за тем, чтобы не нарушался обычай почитания огня. Если обычаи нарушались, то человеку грозили несчастья и даже смерть, поскольку он лишался благосклонности всех «хозяев». «Огненная старушка» была очень могущественным духом, которого боялись и морские, и горные «люди».

Самые строгие табу касаются отношений огня и металла. Острым металлическим предметом: ножом, ножницами, иглой – можно поранить Мать Огня, причинить ей боль и физический ущерб. Показательны в этом отношении сюжетные примеры ненецких сказок, приведённых А. В. Головнёвым: девочка баловалась с огнём и выколола ему глаз; женщина ткнула в огонь ножом, огонь «ослеп» и очаг погас. Каждый раз, чтобы вернуть пламя, хозяйке приходится приносить в жертву ‘Старухе Огня’ своего ребёнка [10, с. 324]. По представлениям ненцев, сила и жизнь мужчины, оленя, вещей – в шаге от женщины: ей нельзя перешагивать через аркан, хорей, упряжь, мужскую одежду и обувь. Как хозяйка очага, она представляет извечные законы бытия, имеет право говорить с огнём и слушать его. В данной связи показателен пример, заимствованный из литературы коренных народов Сибири XX века. У современной ненецкой писательницы А. Неркаги лейтмотивом творчества является тема гаснущего очага традиционной культуры этноса под воздействием неизбежного влияния процессов урбанизации и глобализации. На правах хозяйки очага мать, заклиная огонь на случай самого худшего – измены родовым традициям, – выносит страшный приговор собственному сыну: *«Если мой сын пожелает смерти тебе… – сожги его!»*. В романе «Анико из рода Ного» ещё раз подчёркивается значение женщины как хранительницы семейного очага: «*Когда умирает женщина, она забирает с собой половину чума… уносит ещё и часть души»* [11, с. 391]. Но полная потеря всего чума

и полное опустошение души наступают в момент, когда некому наследовать традицию и некому передать семейный очаг.

У ненцев существует немало легенд, посвящённых богине огня, о том, как нужно оберегать её, не злить. В одной легенде «Хозяйка огня» говорится:

Шайната – куптана чики щел ӈаймэш. Неща" чет еяй мякна илиӈатущ.

Кукэхена чупей вайсы'ку тылиян каньяш кайя. Еяй мякна пуша ӈай ӈашки каё. Талям пытуӈ калету няхал яля илиӈатущ. Няхалты ялян пэмшамш ӈоп пуша еяй мякат пин кайя, туӈ пя" пайна, ет пилеш чепьна.

Еяй мят туӈ пя" тоӈа, колан туӈ пя" мышчена, ту кэвхан ӈамтна ӈай ӈащкета ӈамлащ чепьна. Ту хомана тавсна, малкатальщна, немя касамта ню ютапё. Ӆакли та'ту тухат чу"ув хамь'ят ӈай ӈашки ӆэмпала ниӈ мантэ щита палата. Ӈащки ялна. Немя лахаптэ, туӈ чепьна пютольш:

– Ӈамы пыт шелтаӈан? Мань шит пяхана ӈамлаштут, пыт ӈай мань ӈашкей палатаӈан! Няӈат пя нит тат! Тупкахана щит ха'пнаӈат, камтапёнӈат, каптанам!

Ӈащкета ӈупон мыщчена, тупка мэна ӈай ту чепьна паяш. Чикехат вит етхана тун камтаӈа.

– Чи, мань ӈащкей ӈай палата! Нельчёй мэмаӈ пыт тащта капчоӈан, ӈамэхэлт та'ту пытхат ику!

Ту шан ниш ту. Пэмна, че'щна еяй мякна кайя. Ӈащки таюмщей чещчахат ялна.

Немя ӈай ту чепьна тавстащ. Пусыпё, ханьшанена чуеш – ӈай ӈамэхэлт та'ту нищ каю. Касамта ню пон кална.

Немя вивинтоля: «Кэвхана илина мят шолвилтам, ту меннат, тавстанам». Мяту'щаи'та шолпяш кайя, нёта ши нӑна – пытуӈ ту капчуна. Ейя мякан чуна – ту тащта ику. Пущаха ту тавстащ хаӈащ, кэтлиӈ – ӈамылкай та'ту ниш каю. Пуша пин лахэпта, ный мят шолпящ кайя. Ӈай ные еяй мякна – шаха пыта чущтущ ӈай чики мякна ту капчощтущ.

Катапыта щита пютольщ чепьна:

– Ӈамэл куще" кая? Пыт мят чуӈан, ӈай ту капчуна. Пыт тухана пыт ту нейхамтаӈан?

Пуша ялна. Чупе ӈысыана ту ику. Немя ката ня пыта еяй мякан каяха. Тавӈаха, пэмча, че'щча еяй мякна касамта ню ялна.

Ката ту тавстащ чепьна. Щелтапита – ӈамэхэлт ни кай. Пулы нин нултаӈа, ту нин маные – пэмча, нин маные. Чи, маны'ӈата, пухупы ката таняна ӈамчуна, пыта ӈайя куще" ту ту'ӈа. Ӈай такиём ката катан малама:

– Пыт меял щий щильщи нейхамтаңа! Хэмьюй викня камтапёңа, шай вещахана ха'пёңа!

Ката каньшңа:

– Ту ката, ниюн ней, ту таин!

Ту ката шэната ику. Купта ката мятуляш. Чекехат ту ката маңа:

– Ту няңта мань пуня танңам, шаха чики пуша каса нюта няңай таты. Пыта щейхата мань пыта няңкту конңат. Чейменаңата, ңамы пыта каса нюхат щейхат пыта ту, ляэтлампёнңата!

Немя таюмщей шильши ялңа. Ката няңта машту:

– Чупей шеэв ңысы пыт емня ту шипёй каюңа. Куще" илинаңату? Каса нюл та!

Немя касамта ню таңа. Ту ката малама:

– Чики похот чупей неща чейменаңату, ңамы ту мансаптащ ни тала. Чекехат ңалка талаңахана ту вещахана мансаптащ тала. Чупей щеэв неща ңысы юньщелаңата ңай мань ватай чеймеңата!

Чикехат ту ката туң пя" ңута талкахана мансхалаңа, ту пенаңа, пыта ту полюхана пуща ңашки самы кайя.

Ката пущан маңа:

– Чекехат шотпялс-велс кайны, ңамы пыт каса ню щейхана ту пыт тавстаңан.

‘Давным-давно это было. Жили люди на стойбище в четырёх чумах.

Однажды все мужчины пошли в лес на промысел. В чумах остались только женщины да дети. Так жили они одни три дня. На третий день вечером одна женщина вышла из чума, дров нарубила, еду собралась варить. Вернулась с дровами в чум, подбросила дров в очаг, сама с ребёнком села к огню и стала его грудью кормить. Огонь весело горит, трещит, мать сына греет. Вдруг искорка взвилась из костра и упала на грудь ребёнку, обожгла его. Ребёнок заплакал. Мать вскочила, ругает огонь:

– Что ты делаешь? Я тебя кормлю дровами, а ты моего ребёнка сжёг. Не будет тебе дров. Изрублю тебя топором, залью, затушу!

Ребёнка в люльку пихнула, топор взяла, огонь рубить стала. Котёл с водой взяла, в огонь вылила.

– Ну вот, обожги теперь ещё моего сына! Первый раз совсем ты потух, никакой искорки от тебя нет!

Огонь больше не горел. Темно, холодно стало в чуме. Ребёнок сильнее заплакал от холода.

Мать опять огонь разжигать стала. Раздувает, никак разжечь не может – ведь ни искорки не осталось. А сын всё кричит.

Мать подумала: «Сбегаю я в соседний чум, возьму огня, разожгу». Побежала к соседям, только чум отворила – у них огонь и потух. Вошла в чум – огня уже совсем в очаге нет. Женщины стали пытаться разжечь огонь, но все напрасно – ни искорки не осталось. Мать на улицу выбежала, в другой чум побежала. И в остальных чумах – при её входе потухал огонь.

Стала бабушка её ругать:

– Что у тебя случилось? Едва вошла ты, и огонь погас. В своём очаге уж не обидела ли ты огонь?

Плачет женщина. Во всем стойбище нет огня. Мать с бабушкой пошли в чум. Пришли, в тёмном, холодном чуме сын её плачет.

Бабушка стала огонь разводить. Старалась – ничего не выходит. Встала на колени, на очаг смотрит – темно, не разглядеть. И вот, видит, сидит тут старуха, кожа её, как огонь горит. И говорит та старуха бабушке:

– Невестка твоя меня сильно обидела! Глаза мои водой залила, лицо железом рубила!

Бабушка попросила:

– Огня-пламени хозяйка, не сердись, дай огонь!

Молчит хозяйка огня. Долго просила бабушка. Наконец хозяйка огня сказала:

– Огонь я тогда вам дам, когда эта женщина мне своего сына отдаст. Из сердца его огонь я вам добуду. Будете помнить, что из сердца вашего сына у вас огонь, беречь будете!

Мать ещё сильнее заплакала. Бабушка ей говорит:

– Все семь родов людских из-за тебя без огня остались. Как жить будут? Сына своего отдай!

Мать сына отдала. Хозяйка огня-пламени сказала:

– С этих пор всякий человек знать будет, что огонь шевелить нельзя. Только при большой нужде можно огонь железом трогать. Все семь родов людей, слушайте и помните это моё слово!

И хозяйка огня дрова пальцем тронула, взвился огонь, а она в вихре огня с сыном той женщины скрылась.

Бабушка женщине сказала:

– Отсюда сказка-предание пойдёт о том, что сердцем своего сына огонь зажгла ты.’

Таким образом, огонь в традиционном мировоззрении обско-угорских и самодийских народов выступал одновременно и как естественная, и как сверхъестественная сила. Основные мировые стихии, участвовавшие в первотворении, традиционным сознанием были населены многочисленными богами и духами, которых почитали, устраивая жертвоприношения, к

которым обращались за помощью, кормили и оберегали. Взаимоотношения мира людей и духов регламентировались ритуально-духовной практикой. Семейный огонь, тесно связанный с родовым культом огня, выступает основой повседневной культуры ненцев. Представления, связанные с культом домашнего очага, в фольклорных текстах представлены выразительным образом «Матери Огня» – главного духа-покровителя семейного счастья, достатка и благополучия, в числе прочих многочисленных функций выступающего связующим звеном между поколениями, символом преемственности и непрерывности традиционной культуры.

Одним из наиболее отрицательных мифологических и фольклорных женских образов в ненецком фольклоре является *Паӆны*. *Паӆны* – это что-то вроде русской ведьмы, которая может быть одновременно красивой молодой женщиной и дряхлой старухой. По словам старожилов, на реке Пящита есть сосновый остров, говорят, что она жила в самом нижнем конце острова в густых зарослях молодого сосняка. В народе называется Остров *Паӆны*. Многие смельчаки пытались в одиночку переночевать на этом острове, но до полуночи не выдерживали, запрыгивали в лодку и уезжали. Встреча с самой *Паӆны* никогда добром не заканчивалась. Как говорят старожилы, в селе был один ненец, который якобы видел её. Этот ненец внимательно вглядывался в лица прохожих и всегда будто что-то или кого-то искал. Но сейчас Паӆны нет, её нашли на острове и сожгли на костре. Умирая, она выкрикнула: «Люди, я не смогу больше вселяться в ваши души. Но, сжигая, вы не избавитесь от меня. Мой пепел всегда и везде будет преследовать вас». И взметнулись над костром яркие искры, которые разлетелись в разные концы, превращаясь в комаров и мошек. И стали они пить кровь из людей…

Этимология «*Паӆны*» неясна: возможны параллели с хантыйской и мансийской «*Порнэ*» [12, с. 89], которая представляет собой образ довольно древний, встречающийся во многих мифах, легендах и сказках, и имеет глубокие исторические корни, восходящие к языческой эпохе [13, с. 276]. На протяжении нескольких веков в среде трёх соседних культур северных народов происходило взаимное дополнение мифического персонажа чертами и деталями, которые оказались настолько взаимоприемлемыми, что даже этимология её воспринята ненецким фольклором самым непринуждённым образом.

В мансийском фольклоре «*порнэ»* – это женское существо, обманом втянутое в брак. В хантыйской мифологии: «*порнэ»* – одни называют лесным духом, живущим в дуплах деревьев, другие говорят, что она живёт

по берегам рек и озёр, ест лягушек и змей. У них этот персонаж относится к людям однозначно враждебно. Ненцы же делят «*Палны*» на добрых и злых: «*Палны* ведь два рода (*тэнз*). Одни немного больше людей, с длинными когтями и злые, людей царапают, и с хвостом, а другие добрые и – как люди – без хвоста» [12, с. 104].

Существует ненецкая легенда про *Палны*.

Чики ванӆ куптана чупей еяй мякна неша поӈкна иленащ.

Неша ӈалка тун ниня Палны палатаӈату. Пуша Палны, палаташ, ялян, илин, ян талялна:

– Мань палатаннам, маннь тунӈшатай неша, ты пумна кяштоны!

Яля, или, я Палны вата нича юньшеле. Пытта вата Я ныӆна илинта намтулята – неша чупей еча: ӈалка пайты я нин поспёӈата. Ӈалка мельша шильчи я нин поспёна, тунӈшан Палны я нимня чилш кая, неянк, нимялю, пинлю, тухутавсы. Чики похот яхана пыттахат ныптаку иӈку.

Лакли ялян пимсы кая, шаха пытта я нимня чув кая, вайма чил маныеӈата. Пин, шаха чики чупей вайма коналана, яля я нин камуа, тайна нешан машту: кукием ты таш ӈэтпёӈаш:

– Тунӈшан чики Палны имкумты, шаха пытт неянкан, нимялен, пинлен ӈайва ӈэтнаӈан.

Талям чета шаха неша таляшту, неянк нямнаӈату, таляштуту:

– Ӈайва ӈэташ!

‘Эта легенда жила раньше в каждом чуме.

Ненцы сожгли на большом костре Палны. Женщина Палны, сгорая, крикнула Солнцу, Луне и Земле:

– Я-то сгорю, но мой пепел будет преследовать людей и оленей!

Солнце, Луна и Земля не услышали голоса женщины Палны. Слышал её Нга – отец всех болезней: надул огромные щёки и дунул на Землю. Поднялась буря, и пепел женщины Палны полетел над Землёй комарами, мошками, мухами, оводом. С тех пор нет на Земле от них спасения ни оленям, ни людям.

Страшно сделалось Солнцу, когда поднялось оно над Землёй и увидело облака нечисти. Ночью, когда вся нечисть уснула, Солнце скатилось с высокого неба к краю Земли и шепнуло ненцу, пасущему стадо:

– Пепел женщины Палны исчезнет, если ты оторвёшь голову комару, мошке, мухе и оводу.

Вот почему и теперь люди кричат, когда комар попадёт им в руки:

– Голову оторвать!’

Таким образом, в традиционных представлениях и фольклоре ненцев можно выделить целый сонм женских персонажей, игравших значительную,

а иногда и главенствующую роль в пантеоне родовых духов-хозяев. Это свидетельствует о важном значении женщины в семье и роде. Присутствие женского образа Прародительницы – Хозяйки земли в фольклоре ненцев также обусловлено устойчивыми традициями материнского рода.

Литература

1. Гардамшина М. И. Лесные ненцы: религиозные воззрения // Неща (лесные ненцы). – М., 2001. – Кн. 1. – С. 35–59.
2. Зенько-Немчинова М. А. Сибирские лесные ненцы: ист.-этногр. очерки. – Екатеринбург: Баско, 2006. – 272 с.
3. Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – 151 с.
4. Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. – М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. – 351 с.
5. Костиков Л. Боговы олени в религиозных верованиях хасово // Этнография. – 1930. – № 1–2. – С. 115–132.
6. Мифология манси. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 196 с.
7. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977. – 226 с.
8. Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. – Екатеринбург; Нижневартовск: УрО РАН; ГРАФО, 2006. – 352 с.
9. Сподина В. И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев Нижневартовского района. – Новосибирск: Агро; Солярис, 2001. – 124 с.
10. Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 344 с.
11. Неркаги А. Анико из рода Ного: Повесть // Современная уральская повесть. – Свердловск: Средне-Урал. кн. изд-во, 1987. Т. 5. – С. 391–489.
12. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – 135 с.
13. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. 2 / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 284 с.

Н. В. Чикина, кандидат филологических наук,
Карельский научный центр РАН, г. Петрозаводск

История вепсского народа в повести В. Пулькина «Глубокие воды Корбъярви»[9]

Аннотация. В статье анализируется автобиографическая повесть вепсского писателя В. Пулькина, писавшего на русском языке. Индивидуальная судьба прозаика обратила его к художественному творчеству, позволила вспомнить и запечатлеть былое, выразить в слове открывшийся ему опыт национальной жизни. Благодаря ему вепсская литература получила возможность развиваться. В статье отмечены особенности образного мира, языка и культуры вепсского народа.

Ключевые слова: вепсская литература, проза, повесть, историческая память.

Французский исследователь П. Нора отмечал: «Память – это жизнь, носителями которой всегда выступают живые социальные группы, и в этом смысле она находится в процессе постоянной эволюции… История – это всегда проблематичная и неполная реконструкция того, чего больше нет. <…> Память в силу своей чувственной и магической природы уживается только с теми деталями, которые ей удобны. <…> Память порождается той социальной группой, которую она сплачивает… История не прикреплена ни к чему, кроме временных протяжённостей, эволюции и отношений вещей» [1, с. 20].

К одной из актуальных тем современного литературоведения можно отнести вопросы отражения исторической памяти в автобиографических произведениях. Особенно это касается малых народов, чьё историческое наследие порой приходится по крупицам собирать из воспоминаний старожилов, отдельным записям этнографов и других исследователей. И. Ю. Винокурова, говоря о важности такого изучения этносов на примере ингерманландских финнов, писала: «Сегодня реконструкция культуры финнов Ингерманландии, выявление её этнической специфики зависят от привлечения новых источников. Одним из таких продуктивных источников являются художественные произведения» [2, с. 8].

Автор данной статьи уже обращалась к анализу произведений об ингерманландских финнах [3], вепсах [4] и селькупах [5]. Настоящее

[9] Статья подготовлена в рамках выполнения плана НИР, тема «Литературы Европейского Севера: проблемы этнопоэтики и компаративистики».

исследование касается автобиографической повести «Глубокие воды Корбъярви» вепсского писателя Василия Андреевича Пулькина (1922–1986), писавшего на русском языке. Ранее нами уже проводился анализ его повести «Азбука детства» [6].

Название повести «Глубокие воды Корбъярви» дано по красивому и длинному озеру Корбъярви, которое соединяется рекой Эноя с озером Мериярви, а реками Корбя и Паша с Ладогой. Корбъярви – это и название деревни, описывая которую, Пулькин сразу же подчёркивает разделение на богатые хозяйства (лавка купца и лесопромышленника Аникина, мельница Шибаева, кузница Говроева, гончарня Дорофеева) и нищие избёнки бедняков.

Автор пишет: «Революция всколыхнула надежды на лучшую жизнь, но вскоре большая часть земельных угодий так или иначе снова оказалась в руках кулаков, а оставшиеся без земли бедняки продолжали гнуть спину на сельских богатеев. <…> Шёл уже третий год, как в Питере свергли царя, а новая жизнь всё ещё не приходила в их лесные края» [7, с. 103–104]. О том, что особо ничего не изменилось в жизни простого крестьянина, и фраза Якова, подчёркивающая зависимость бедняков от богачей: «Время нонче хоть и советское наступило, а жизнь пока по-старенькому идёт» [7, с. 111]. О бедности семьи главного героя говорит и тот факт, что Лёша ходил в школу в отцовском пиджаке.

Смерть лошади воспринимается как потеря кормильца. Фёдор, причитывая над умершим конём, просит у него прощения. Однако когда Семён Карпович Аникин дарит семье коня, старший сын Фёдора возвращает этот подарок, т. к. не верит богачу. Степан, избранный председателем сельсовета, прошёл огонь Первой мировой войны, Октябрьской революции и Гражданской войны, большевик, он не из тех, кто пойдёт на поклон к богачу. Здесь подчёркнута мысль о том, что те, кто побывал в «водовороте» событий, уже обладали классовым сознанием и совершенно по-другому смотрели на изменения в стране. Были в деревне и другие участники Гражданской войны (Ондрий Бобриков, Кирша Васильев).

Несмотря на социальное расслоение в деревне, писатель проводит мысль о том, что «деревня держится на людях, как лес на земле <…> Вот так и живут уже многие годы, поддерживая друг друга, деревня и люди» [7, с. 107].

Пулькин подробно описывает хозяйство и убранство избы Фёдора: «Избёнка у Фёдора небольшая, в четыре стены, по десять шагов в длину каждая. Богатства никакого. Одёжи – только на себя надеть. Посуды – чтобы стол накрыть. Скота – лошадёнка, корова, овечка да пяток кур с

петухом. Харчей – на неделю-две от силы. Убранство избёнки самое простое: справа от дверей – печь на четверть избы с чёрной топкой, со сверчком в углу да с тараканьим шорохом. Слева – скрипучая деревянная кровать. У печи рундук, он же одновременно служит лавкой и входом в подполье. На стене между печкой и дверью – длинный деревянный гвоздь. На нём висит глиняный безносый умывальник. На него же Фёдор вешает на ночь сбрую для сушки. Под умывальником большая лохань. В ней Анисья запаривает корм скоту. Вдоль стен во всю длину широкие деревянные лавки. На стенах вешалки для одежды. В красном углу – стол на крестовинах вместо ножек. Над столом на согнутом гвозде керосиновая лампа. В углу божница со Спасом и Тихвинской Богоматерью. Напротив печи – залавок для посуды. Он служит столом для стряпухи. На залавке стоит квашня. В углу у печи ухваты, кочерга, метла с длинной ручкой и большие железные клещи. Ими Анисья перекладывает камни в лохань, чтобы запарить мякину или согреть воду для скота. Под печью за деревянной решёткой живут куры. Около печи кадка для воды вёдер на шесть. На крышке большой медный ковш. Изба со двором связана холодными сенями. В сарае зимой хозяева держат сохи, бороны, хранят корма. Летом Анисья убирает туда свой ткацкий станок, станины, прялку, льнотеребилку… Рядом с избой амбар. Он пуст. Домишко у Фёдора совсем ветхий» [7, с. 106–107].

Семью вепсы создавали достаточно рано. В XIX веке браки между ними заключались в возрасте пятнадцати-семнадцати лет, т. к. в доме была нужна хозяйка, работница. Роды принимала бабка-повитуха. Существовала народная примета, если ребёнок родился в «рубашке», значит счастливый. Детей рождалось много, до двадцати у одной женщины, но выживало меньше половины. Так, в семье Фёдора и Анисьи осталось только шесть детей. Соску делали из хлеба.

Отношения между родителями и детьми строились на принципах любви и уважения. Родители были для них примером трудолюбия и человечности. Большухой в семье являлась Анисья, которую все должны были любить и слушаться, а главной заповедью семьи была «каждый – для всех». Во время уборки урожая работа осуществлялась всем родом: мужики в поле пахали, а женщины жали рожь. Носить воду в дом то же считалось женским видом работы.

Этнографическими дополнениями являются описания блюд вепсской кухни: *сеньпирг* (пирог с волнушками), *колобы*, толокняные калитки, сканцы, пшенная каша, пиво; бытовых предметов: самовар, кошель, *литовка* (коса), лампадка, чересседельник. Употребление антропонимов (Олёша,

Ондрий, Кирша) и топонимов (Кольмъярви, Оять, Сермакса, Мустъярви, Ярви) подчёркивает национальный колорит и места проживания этноса.

Вепсы ощущают в природе языческое божественное начало, что выражается в её особом почитании и поклонении, соблюдении особых правил и традиционных обрядов, целью которых является достижение гармонии человека с ней. Вепсов называют лесным народом. Эта особенность проявляется не просто местом их компактного проживания, но и отношением к лесу.

Именно вепсский колорит придаёт произведению национальную окраску. Анисья подробно рассказывает внуку о том, что Мец Ижанду (хозяину леса) должны поклоняться все: и люди, и животные, а человек, прежде всего, так как он без леса прожить не может. Дом, дрова, одежда, еда – все из лесного материала. Хозяин леса – добрый старик, но скупого или злого человека он может напугать, напустить на него какое-нибудь приведение, а то и зверя (медведя, росомаху, волка, рысь). Порядочный человек живёт в лесу как дома. Подтверждением этому является образ охотника Ондрия Бобрикова, имевшего избушку на берегу тихого лесного озера. Лес он любил и доверял ему самые сокровенные мысли. Именно здесь Ондрий был в своей стихии.

Автор в произведении приводит многочисленные приметы, старинные поверья, запреты. Так, Ондрий перед охотой приносит жертву Мец Ижанду: за деревней в первый куст на левой руке бросил зёрен овса, серебряную монету, птичьих перьев. Овёс – за разрешение охотиться на земле, серебро – под землёй, перья – в воздухе. Эти заветы Пулькин повторяет несколько раз в повести. Сначала, описывая поход на охоту Ондрия, потом Анисья рассказывает об этом внуку Лёше. Отсюда, например, и знание детьми с малых лет того, что надо просить разрешения у Мец Ижанда даже на сбор грибов и ягод.

Мец Ижанд – дух, воплощающий лес; черт, главная задача которого – забота о лесном «хозяйстве», включающем растительность и животных [8, с. 280–286]. Ему надо все время давать работу, чтобы на весь «обход» хватило, например, считать звёзды на небе, свить из пыли верёвку и подняться по ней на небо, считать травы на земле. Существует запрет говорить фразу: «Иди к лешему!», так как человек или животное сразу же окажется у Мец Ижанда. В повести даётся совет, как выйти из леса, когда заблудился: нужно раздеться, встряхнуть одежду несколько раз, надеть снова и пойти в ту сторону, куда смотрел, совершая обряд. Фёдор, оставаясь на ночлег в лесу, просит разрешения у ёлки и Мец Ижанда. И. Ю. Винокурова писала: «Ель у вепсов считалась оберегом, поскольку расположение иголок на концах веток напоминало крест» [9, с. 435]. Власть

над Мец Ижандом имеет только Тедай Мезь – колдун, который от Бога получает разрешение.

Ещё один хозяин (ижанд), с которым может встретиться человек в природе, – водяной. Так, охотник Ондрий старался жить со всеми ижандами в ладу, особенно с Ведхийне (водяным). Образ водяного в повести представлен образом доброго старика, которого надо умилостивить, но если обойтись с ним неуважительно, то сразу же наступала беда. Ни один год не обходился в Корбъярви, чтобы кто-то не утонул. Чтобы задобрить водяного, надо было бросить в воду шепотку табака и корочку хлеба.

Об отношении вепсов к водоёмам Пулькин пишет так: «Вообще вепсы не мыслят своей жизни без воды. В воде они находят себе пищу. По ней держат связь со своими соседями, возят грузы. Да и само название вепсы получили от слова “вéзи” – вода» [7, с. 105]. По первому зову вепсы помогали людям переправляться через водоёмы.

Встреча Бобрикова и бывшего мужа Елены Максима на переправе дополнена автором пейзажем. Сначала собака Бобрикова бросается на Максима, а затем по ходу следования лодки разбушевавшееся озеро переворачивает её. Люди и животное оказываются в беде, и спастись они могут, только помогая друг другу, несмотря на вражду.

О двоеверии вепсов Пулькин пишет так: «Хотя вепсы в душе оставались язычниками, христианские обряды они справляли и соблюдали неуклонно» [7, с. 166]. В Корбъярви была большая вместительная церковь с колокольней, отмечали жители деревни и престольный праздник Спасов день. В баню ходили по субботам. При испуге говорили: «Чур, меня, чур!» и уверяли, что смерть приходит в белом. Анисья постоянно учила внука, что Бога и разных ижандов (хозяев) надо почитать, но школьное образование формировало у Лёши другое мировоззрение, поэтому он считал, что Бога нет и ижандов то же.

Учитель Виктор Семёнович – уважаемый в деревне человек, хотя является младшим сыном кулака Аникина. Так случилось, что оба сына Аникина учились в Петербурге, но революционные события внесли раздор в семью: старший Владимир примкнул к меньшевикам, а Виктор – к большевикам.

Создание коммуны в Корбъярви сталкивается с трудностями, поэтому Виктор Семёнович рекомендует Степану для начала организовать артель. Становление советской власти в деревне натыкается на сопротивление богачей, иногда тихое, иногда открытое. Кулаки прячут урожай, убивают активистов, сжигают избы и хлеб на полях. Пулькин пишет: «Недавние события гражданской войны наглядно показывали мощь большевиков, а

главное – невозможность возврата к старому» [7, с. 147]. Хотя теплилась надежда у Аникина, особенно после тайного прихода к нему старшего сына Владимира, о будущей России, где они будут хозяйничать.

После поджогов хлебных полей напряжение в деревне между богатыми и бедными достигло такого предела, что небольшой конфликт перерос в массовую драку между соседями. Услышав рассказ об этом от своей жены Лизы, Бобриков подумал, а на чью сторону встал бы он? Раньше он знал, а теперь «ему хотелось только одного: чтобы все оставили его в покое, дали ему жить, как он сам того хочет» [7, с. 163]. Желание «жить в покое» встречается у многих героев произведений карельских писателей, например, у Васселея Антипова в романе А. Тимонена «Мы карелы». Именно события революции и гражданской войны вносили сумятицу в тихие глухие деревни.

В повести воспоминания пересекаются с историческими фактами, а порой даже подтверждаются научными данными. Много знает учитель, поэтому именно к нему обращается Степан с вопросом, почему вепсов называют чухарями? Пулькин, ссылаясь на Майнова, даёт следующее объяснение: «Это прозвище вепсы получили якобы за свой внешний вид: низкорослые, сутулые, неумытые, живущие в курных избах вместе со скотом, они, мол, просто не были похожи на людей, вот почему их окрестили “чушками”. Но я думаю, что это не так. Просто первый русский, встретив людей, говоривших на непонятном ему языке, назвал их чужаками, а потом это слово перековеркали в “чухарей”» [7, с. 134]. Из этого примера можно сделать вывод, что В. Пулькину, видимо, была знакома работа В. Н. Майнова о вепсах [10].

Историческая память подкрепляется атрибутами того времени: комсомольцы, «Интернационал», агитбригады, агитпоезд, празднование Первомая, сопровождаемое пением, танцами, игрой на гармошке. Лесорубы читают и обсуждают статью товарища Сталина «Головокружение от успехов» в газете «Правда», и бывшие богачи тут же хотят выйти из колхоза, забрать свою скотину и зерно. Бунт удаётся погасить, но часть крестьян все-таки уходят, т. к. колхоз – дело добровольное. Председатель колхоза Степан Фёдоров вынужден ехать с этими проблемами в Москву к М. И. Калинину. Окончание повести оптимистическое: первый год колхозной жизни в Корбъярви выдался урожайным и подарил жителям деревни надежду на лучшее будущее.

Повесть пестрит образными выражениями, например, «злобный сиверик, грызя стены, зверем прохаживался по избе»; «развернувшись медведем»; «задрав по-петушиному голову»; «будто конь в запале»; «белая как мел» и другие. Эмотивная лексика преобладает при описании чувств,

переживаемых героями. Например, «глаза у деда налились кровью»; «злобным огнём полыхнули глаза мельника».

Описывая ветхость избы Фёдора, прозаик использует сравнение: «Окна выдвинулись вместе с нижними брёвнами вперёд, будто злая собака оскалилась на незнакомого прохожего» [7, с. 107]; «надулся, как индюк»; «ржут, как жеребцы»; «как цыплята вокруг наседки». Пулькин использует яркие эпитеты, например, железный конь (трактор).

Прозаик вставляет в текст повести слова и фразы на вепсском языке, не переводя их. Например, ко́рби (вепс. korb) – глухой лес. Некоторым словам он даёт объяснение в сносках, так лайда – иловая прибрежная мель, образованная отливом. В текст произведения включены частушки на русском и вепсском (написанные на кириллице) языках.

Монологи и диалоги персонажей изобилуют поговорками (например, «купила бы Марфута мяту, да купил нету»; «без хозяина и дом сирота»; «гол как сокол»), заговорами («отпуск» – заговор на пастьбу скота, который брали у знахаря-колдуна), мудрыми мыслями. Так, Степан вспоминает слова секретаря ячейки из Волхова: «В каждом сидит человек и хозяйчик. Победит в тебе человек – будешь жить по справедливости. Хозяйчик верх возьмёт – нажива всё затмит, мать-отца не пожалеешь, только бы ещё богаче стать» [7, с. 104].

Каждый вечер Лёша засыпал под бабушкины сказки. Рассказывала она их и в другое время. Несколько из них прозаик включил в повесть. Из детских забав упоминается игра в рюхи.

Пулькин показывает не только социальные изменения в деревне, жизнь людей, но и обращается к описанию чувств (любовь Насти и Степана, Елены и Ондрия, Микифора и Маши). Прозаик поднимает риторический вопрос о том, что делает человека счастливым. Богатство, крепкое здоровье, хлеб? Все это есть, например, у О. Бобрикова, но он всё равно мучается. Все его мысли о своей первой любви Елене. Микифор – сын богача Ивана Шибаева, несмотря ни на что, любит и собирается жениться на Маше, дочери бедняка.

Как мы видим, в автобиографической повести В. Пулькина «Глубокие воды Корбъярви» существует несколько пластов. Первый – исторический, описывающий события, произошедшие в определённом месте и времени. Второй – этнографический, показывающий особенности проживания конкретного этноса в историческом периоде. Третий – социальный, демонстрирующий взаимоотношения людей разных возрастных категорий, полов, образования, семейного положения.

П. Нора писал: «Память на самом деле всегда знала только две формы легитимизации: историческую и литературную. Они практикуются параллельно, но до сих пор по отдельности. Сегодня граница стёрлась, и из почти одновременной смерти истории-памяти и памяти-фикции родился новый тип истории, легитимность и престиж которого базируется на новом отношении к прошлому и на другом прошлом» [1, 50].

Пулькин изображает историю народа во времени и пространстве, создаёт художественный мир с сохранением народных представлений. Если «Азбука детства» – это повесть-воспоминание человека, родившегося в многодетной крестьянской семье, ставшего учителем, то светлый и грустный тон повести «Глубокие воды Корбъярви» соответствует в основном выражению главной мечты героя о познании древней истории культуры вепсского народа.

Литература

1. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок; пер. с фр. Д. Хапаевой. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1999. – С. 17–50.
2. История и традиционная культура народов Карелии и сопредельных областей в свете новых источников, методов и подходов (памяти Р. Ф. Никольской). – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2017. – 277 с.
3. Чикина Н. В. Ингерманладская семья в романе Ю. Конкка «Огни Петербурга» // История и традиционная культура народов Карелии и сопредельных областей в свете новых источников, методов и подходов (памяти Р. Ф. Никольской). – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2017. – С. 265–270.
4. Чикина Н. В. Этнографические мотивы в повестях А. В. Петухова // Вепсы, карелы и русские Карелии и сопредельных областей: исследования и материалы к комплексному описанию этносов. – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2016. – С. 207–215.
5. Чикина Н. В. Сказки и рассказы селькупки Ирины // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2016. – Вып. 3. – С. 137–140.
6. Чикина Н. В. Русскоязычный вепсский прозаик Василий Пулькин // Русский язык в диалоге культур: матер. Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (Саранск, 6 июня 2017 г.). – Саранск: [Б. и.], 2017. – С. 612–617.
7. Пулькин В. В краю синих озер. – СПб.: [Б. и.], 2016. – 320 с.
8. Винокурова И.Ю. Мифология вепсов. Энциклопедия. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2015. – 521 с.
9. Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. – М.: Наука, 2003. – 670 с.
10. Майнов В. Н. Приоятьская чудь: (Весь-Вепсы) // Древняя и новая Россия. – 1877. – Т. 2. – № 5. – С. 38–53; № 6. – С. 133–143.

ОБРЯДОВЫЕ ПРАКТИКИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЭТНОСА

Е. Д. Каксина,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Белоярский

Представление верхнеказымских хантов о погребальном обряде

Аннотация: В статье рассматриваются аспекты погребального обряда верхнеказымских ханты, действующего до настоящего времени у жителей д. Юильск. Затронуты такие детали, как оповещение о смерти, обряд обмывания, одевания, гадания у тела покойника. Описываются хантыйские выражения, имеющие отношение к покойнику. Материалом исследования являются полевые материалы автора, литературные источники, работы отечественных исследователей, этнографов.

Ключевые слова: погребальный обряд, покойник, траур, ханты.

В настоящее время в научной литературе накоплен значительный материал по описанию погребального обряда хантов из разных локальных групп, в основном описаны все аспекты этого обряда: К. Ф. Карьялайнен [1], В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина [2], З. П. Соколова [3] и др. В работе Н. М. Талигиной «Обряды жизненного цикла в традиционной культуре сынских хантов» одна глава полностью посвящена описанию погребального обряда жителей бассейна реки Сыня [4, с. 107–161]. Во всех этнотерриториальных группах имеются свои отличительные особенности. Например, Т. А. Исаева, описывая погребальный обряд восточных хантов, отмечает, что после смерти близкого родственника оставляют стойбище, где был похоронен покойник, переезжают на другое место [5]. В бассейне реки Казым, наоборот, до окончания поминального периода (мужчине – пять лет, женщине – четыре года) оставлять стойбище нельзя. У хантов полноватского Приобья (обские ханты) в память о человеке делали куклу, которая олицетворяла собой умершего родственника. На четвёртый или на пятый день после смерти близкого человека (в зависимости от пола) в честь него делают *акань* из волос старшей из женщин в доме. И когда принимают поминальную пищу, куклу сажают к столу, ставят угощения якобы умершему покойнику [6, с. 185]. А у жителей с. Казым и д. Юильск такого ритуала нет.

Ханты, живущие на территории Белоярского района, говорят на двух диалектах: среднеобском и казымском. Внутри этих диалектов выделяются несколько отдельных говоров. Например, в Полновате (усть-казымский говор) есть свои особенности, которые отличаются от речи верхнеказымских хантов. Обычаи, традиции и верования у них во многом схожи, но есть и различия. Например, существуют отличительные особенности в похоронном обряде. Общим в погребально-поминальной обрядности этой территориальной группы хантов является, например, «общение» с покойником через специальное отверстие *ишьи*, которое называется «окно».

В данной работе мы постараемся описать погребальный обряд верхнеказымских ханты, характерный для жителей д. Юильск, которого придерживаются до настоящего времени.

Смерть человека всегда является большой утратой, в первую очередь для родственников. С этого момента начинается период большого траура, на хантыйском языке говорят *вєра питсэв* (букв.: ‘в беду попали’), который сопровождается некоторыми правилами и действующими запретами, от этого зависит дальнейшая жизнь оставшихся родственников. В традиционной культуре казымских ханты, когда человек находится *шума ӆыӆэн* ‘на последнем дыхании’, его снимают с постели на пол и обычно кладут на старую оленью шкуру, где он будет лежать до обмывания. Считается, что это нужно сделать перед смертью, чтобы умирающий человек не забрал следующую жизнь с этой постели *ӆыӆэн ӑӆ вӯӆы* (букв.: ‘чтобы жизнь не взять’). Если умер человек в обычной постели, то всё (перина, подушки, одеяла, диван, кровать) полностью убирали, перед захоронением покойника эти вещи увозили в лес в северную сторону *ат пєлака*. У ваховских хантов, напротив, как отмечает В. М. Кулемзин, «до момента положения в гроб покойник находился на том месте, где спал…» [7, с. 134]. Также строго следили, чтобы с остановкой дыхания покойника закрылись его глаза, иначе: *йухӆы ванты питэӆ* ‘будет смотреть в обратную сторону’, *пиӆ вантыйэӆ* ‘высматривает напарника’. По представлениям верхнеказымских хантов, если покойник уйдёт с открытыми глазами, то следом может умереть кто-нибудь из близких родственников. И поэтому, если глаза не закрывались, то на них клали медные монеты, говорили: *вантты утнэӆ щупэр вух картыйэн лӑп ат вӯӆы* (букв.: ‘смотрящие предметы пусть будут перекрыты медью’). Следили также, чтобы не остались крепко сжатыми кулаки, объясняя это так: *йухи хӑщты йохӆэӆ Төрэм мӑшэка шумэртман пӑнэн аӆ төӆӆэ* (букв.: ‘чтобы жизнь оставшихся родственников не забрал с собой’, зажав в кулак. По поверьям, если

покойник уходит с крепко сжатым кулаком, значит, он злится на кого-либо, может забрать с собой ещё кого-нибудь из родственников. Если умирающий человек начинает «хватать» кого-нибудь из рядом находящихся родственников, то нужно «освободить» его из рук, чтобы он не забрал с собой душу этого человека.

О человеке, который долго болел (или не излечим), существует выражение в хантыйском языке: *ӆєӆ усəм, пăӆ усəм пуныӆəм йўпийəн, хуты вєрӆа, йөрэн па хөн йухəтəӆ* (букв.: ‘после того, как на низкое изголовье, на высокое изголовье уложили, что сделаешь, силы разве придут’). Неожиданно наступившая смерть переживается родственниками особенно тяжело: *Тăм йăма шөшиӆатаӆ са, па лакнємəты лот па щи вөӆмаӆ, хуӆщатса лакнємəм сурəм ӆўвэӆа па щи таӈха хөмтəщəс* ‘Вот вроде здоровым (букв.: хорошо) ходил, прежде чем в яму провалиться, откуда выпала эта смерть, которая над ним (ней) нависла’; *Шөшты йăм сөхмэн щиви лакнємəӆ, хăннє хө нумсэн кăт шөпа, хөӆəм шөпа ăӆ эвəтмəӆы* ‘[Когда] идущая счастливая жизнь [человека] резко прерывается (букв.: шаги его туда провалились), [то] мысли [оставшихся] людей разрываются (букв.: на две части, на три части разрезали)’; *Сєсэӆ па омəсман щи вөӆмаӆ?* ‘Слопец [оказывается] на него был поставлен?’.

Считается, что человек покинул жизнь после остановки дыхания: *па Төрəм пєӆа щи сөхəм вўс* ‘сделал шаг в иной мир и с богом смерть взяла’. В старину остановку дыхания проверяли подшейным длинным волосом оленя, который преподносили ко рту умирающего, таким образом устанавливая смерть человека. Этот традиционный метод упоминается многими исследователями [1; 2; 3; 4]. Определив, что человек умер, сразу же прикрывают верхнюю часть тела покойника тканью (платком), и тут же зажигают огонь в очаге (в настоящее время – лампу или свечку). Так делалось для того, чтобы в дом не проникли умершие ранее, которые якобы уже приблизились к дому, где находится тяжелобольной.

Затем наступает время траура. Есть специальное понятие «*пєсыӆəты*» ‘нести траур’. Близкие родственницы (женщины, девочки) расплетали косы, снимали пояса, после чего с опущенными на лицо платками начинали оплакивать покойного. И мужчинам тоже в дни траура полагается ходить без поясов *лыпəса*. Если покойник умер ночью, то ждут рассвета и начинают обряд обмывания и одевания. Для обмывания добавляют в воду стружки чаги, в старину мыли и обтирали *вөтлəп (йош мөӈхты ут)* хозяйственными стружками из дерева.

Затем переходят к обряду одевания, предварительно делая *пос* ‘пометку’ на одежде и на всех предметах, которые будут захоронены вместе с

умершим. Считается, что по этим меткам покойник поймёт, что он уже умер, что перешёл в мир мёртвых. Традиции одевания покойника описаны в работах многих исследователей [1; 4], по некоторым можно судить о различиях с другими этнотерриториальными группами хантов. Верхнеказымские ханты надевали на женщину четыре платья, столько же платков, мужчине же полагалось пять комплектов одежды (рубашки, свитера и т. д.). Поверх обязательно надевали зимнюю одежду (сах, малицу, кисы, в наше время – зимние куртки, зимнюю обувь), чтобы не отправить раздетым *ӈарӆәӈәӆты аӆ китӆа*. В прошлом на мужчину тоже надевали сах, которым укрывались. В настоящее время только по отношению к пожилым усопшим соблюдается обычай опоясывания погребальным поясом из полоски сукна, с одного края которого отрывают кусок и оставляют его в доме для удачи дома, продолжения рода, семьи *хот уйа*.

После одевания умершего кладут на новую оленью шкуру, на которой заранее отрезают бока и подшейный волос, чтобы удобно было положить в гроб. Пока делается гроб (казымские ханты называют его *ӆыпәӈ ут* ‘с внутренним [пространством ящик]’), покойнику ставят поминальный стол с угощением. Перед тем как положить покойника в гроб, с ним прощаются. Изготовление гроба и процесс захоронения подробно описываются в работах В. М. Кулемзина [7, с. 89–95.]; Н. М. Талигиной [4], в энциклопедии «Мифология хантов» [8]. У верхнеказымских хантов перед тем, как положить покойника в гроб, выносят *ис ким төты* (букв.: ‘душу покойника на улицу вынести’). По поверьям, это делается для того, чтобы в гроб не заселились души других ранее ушедших покойников, а также, чтобы там не остались души живых людей, которые занимались изготовлением гроба. Берут кустарниковые веточки, несколько игл с ниткой (если умерла женщина – четыре, мужчина – пять). В иголку нитка вдевается без узлов, её прикрепляют к веточке острым концом вперёд. Обряд исполняет обычно старшая из женщин, проводит веткой по внутренней части и по покрышке гроба против солнца, губами создавая звук посвистывания. Атрибуты данного обряда выносятся за дверь дома, затем эти предметы уносят в лес вместе с одеждой, постелью покойника, в которых он умер (*ӆыӆ вуйәм утӆаӆ пиӆа*).

В гроб клали вещи покойника, которые были необходимы ему при жизни, но ничего лишнего. По поверьям хантов, умерший отправляется в иной мир на оленьей упряжке, нарты должны быть лёгкими. В настоящее время якобы умерший отправляется пешком и не должен тащить на себе тяжёлый груз. Покойнику не клали вещи, сшитые из меха водоплавающих животных (выдра, бобр, ондатра) и священных животных (лося). Например,

если шапка малицы сшита из шкуры выдры, то её убирали, оставляя внутреннюю подкладку. Из мужского пояса убирали все железные предметы, а также точильный брусок, украшения, вырезанные из рога священного животного – лося, медвежьи клыки. Не одевали на покойника те вещи, которые он носил во время тяжёлой болезни, их полностью уносили в лес, клали под деревья (на северную сторону от стойбища). И *пос* ‘пометки’ на них не делались, считается, что одежду эту он носил при болезни *шөк вантəм ӆөмəтсухəӆ*, поэтому на том свете она ему не нужна, чтобы он не испытывал там таких же страданий.

По традициям казымских хантов, когда хоронят покойника, в гроб под его изголовье кладут шкуру соболя или лисицы как приклад духу, надевают специальный халат (в наше время это делается только для пожилых), который предназначен для божества *Ас тый ики* ‘Мужчина Верховьев Оби’, в этом ритуале он именуется как *Вөн ики* ‘Великий мужчина’. И при обряде «закрытия отверстия дома» жертвенное животное также предназначают ему. Считается, что без таких священных атрибутов, когда покойник придёт в мир мёртвых, его полностью разденут, даже могут разорвать его тело на части.

По представлениям хантов, усопший после смерти продолжает жизнь в Нижнем мире, и, отправляя его туда, собирали самые необходимые принадлежности, которые пригодятся ему для продолжения жизни там. В одну ладонь клали деньги, чтобы он не бедствовал в том мире, в другую руку катушку ниток, конец ниточки должен выглядывать из гроба наружу. По поверьям хантов, усопший, когда будет пересекать море, то будет держаться за эту нитку, которая укажет правильную дорогу, и послужит переправой через водное пространство. Как и у многих территориальных групп хантов, в гроб у изголовья в мелкой посуде ставят кусочки разной еды, считается, что покойник встретится с ранее ушедшими родственниками и угостит их, чтобы его хорошо приняли.

Обычно хоронят покойника по его «согласию», после проведения обряда гадания «*хөнтыйəӆты*» – поднимания и опускания гроба. Важное символическое значение имеет *аӆəмты йух* – жердь для поднимания гроба, которую привязывали к гробу «неправильными узлами *йух йувра мөӈхəӆəн*». С помощью *пєртəпсы йух* двух коротких палок крепко натягивали верёвки, чтобы удобно было поднимать гроб. В традиционной культуре казымских ханты *йух* ‘жердь’ является связующим звеном между двумя мирами – мёртвых и живых, через неё покойник передаёт информацию оставшимся родственникам. Присутствующие в доме, вначале – близкие родственники, поочерёдно подходят к гробу, берутся за выступающую часть жерди и

приподнимают гроб, количество подъёмов зависит от пола умершего – четыре или пять раз. Когда гроб становится тяжёлым, неподъёмным, то считается, что он *хăнəс* ‘прилип’. В этот момент покойника спрашивают присутствующие в доме пожилые люди, у каждого своя траурная речь. Например: *Ӆөӈуха йисəн, калта йисəн, ӆоӈщи йөша щи ӆоӆсəн, йэӈки йөша щи ӆоӆсəн, айəӈ вой айəн, кэӆəӈ вой кэӆəн пӳва пєлак щăӈры мөӈхəл йирəм йӳхэн мухты щи павəтӆəн, алӆэн.* ‘Духом иного мира ты стал, духом мёртвого мира ты стал, встал на вечный путь снежной дороги, встал на вечный путь ледяной дороги, вестями зверя вести, верёвкой зверя верёвочку, через жердь, завязанную левосторонним узлом [к гробу], нам выскажешь свои вести’. Если при этом гроб становился лёгким, считается, что покойник готов к общению. Далее обычно спрашивают причину смерти, судьба это или случайная смерть. Например: *Ӆапəт Аснын кӳт йихры най аӈкийəн, Ат кӳтəп йихры най аӈкийəӈ, Ӆӳв хăншəм йита щи йухəтсəн?* ‘Ты подошёл к черте, предписанной богиней-матерью, живущей за семью поворотами реки Оби, в полночь восседающей матери?’ Если гроб становился лёгким, ответ считался найденным. По поверьям ханты, человек установленную черту уже не сможет перейти, какая бы ни была смерть, она ему предписана богиней Калтащ. Когда гроб прилипал к полу, это понимали как ответ «нет», тогда считали, что смерть не предназначена судьбой *кӳт вєр щи питəс*, человек в этом случае мог избежать этого момента, если бы вовремя обратился за помощью к родовым божествам или к шаману-предсказателю. Также выясняли причину смерти и т. д.

Перед выносом покойника в обязательном порядке на улице разводился костёр и поддерживался до тех пор, пока люди не вернутся с кладбища *шөкəӈ тăхи эвəӆт*. Вернувшись с кладбища, нужно обязательно перешагнуть через костёр, и только после этого можно заходить в дом.

Гроб с телом выносят ногами вперёд, а на порог дома кладут топор или нож. Обычно говорят: *пӳӆаӈ хуйат щиви ăнт катəӆ*. По поверьям ханты, близкие кровные родственники не должны касаться гроба как дома, так и на кладбище при захоронении. Всё делают посторонние люди. После выноса с правой стороны гроба у изголовья наносят углём изображения светил: фазу убывающей луны и фазу полусолнца. *Көрт вӳтпийа* ‘на кладбище’ отправляются в полдень и стараются управиться до сумерек. Могилу копают в день похорон. На хантыйском языке применяются подставные выражения по отношению к могильной яме, первый слой – дёрн *сухəӈ утəӆ вӳӆы* (букв.: ‘матерчатую убирают’), следующий слой – (песок, глина) *пөрəнты сэй*. Когда закапывают покойника землёй, говорят: *пөрəнтты най анкийəн лап лаӈӆа* ‘той матерью укрывают, на которой топчемся’. Уходя с

кладбища, нужно обязательно перешагнуть через дымящиеся головёшки, затем дорогу перекрывают веточкой сосны, якобы, чтобы покойники не последовали следом.

В прошлом бытовали некоторые правила и запреты, связанные с похоронами. Во время похорон не держали в доме священные вещи, пожертвованные духам. Если в доме был тяжелобольной, то их заранее выносили на чердак дома или в лабаз. Во время похорон, если кто-нибудь приехал на стойбище, встречать гостей на улицу никто не выходит. Когда приезжий или пришедший заходил в дом, присутствующие молча опускали головы, женщины прикрывали лица, говорили в полголоса. Бывало, человек приезжал внезапно, то по этим признакам сразу мог догадаться, что произошло несчастье. Молча заходил в дом, вначале он здоровается с покойником: подходит к гробу, целует его у изголовья. Затем поворачивается по солнцу и только потом здоровается с присутствующими родственниками. Пока покойника не похоронили, нельзя выносить мусор, если помои некуда было сливать, то их выливали как обычно, но *карты мухты* ‘через железные предметы’. В период похорон нельзя стричь ногти, волосы, а также мыться в бане, стирать. Немало правил относится к траурному периоду (месяцы), например, бытует в хантыйском языке выражение: *њар йух-йэүк өхтыйән уха – сєма ал вөла, мөлємалыйән* (букв.: ‘над свежей древесиной, надо льдом, не теряй голову’). Оно означает: сразу после потери родных не увлекайся спиртными напитками – сопьёшься, не ругайся с людьми – войдёт в привычку, человек станет скандальным. Нельзя много ходить по гостям, говорят: *сот хот лопийа йилән* (букв.: ‘сто домов проверяющим станешь’). Особо строго соблюдается: *йөш вөтща пунман, тўүа ал омса, щиви кăрлəлән* ‘нельзя сидеть сложа (опустив) руки, быстро в привычку войдёт, человек будет бездельничать’.

Усопшего человека в период траурного цикла никогда не называли прямо по имени, использовались иные выражения, например: *тăм шавєсəм утэв* ‘тот, который захоронен’; *тăм хăњємəм утэв* ‘тот, который спрятан’*; ин тăм хулпєла шивəмтəм утэв* ‘куда-то исчезнувший’; *ин тăм тум Төрəма лоњəмтəм утэв* ‘который отправился в мир иной’*; тăм вөтшəм утэв* ‘тот, которого потеряли’; *хўв пăнта лоњəм утэв* ‘в далёкий путь отправившийся’. Также усопшего называли по родственным связям, например: *ащийа тăйəм утэв* ‘тот, которого отцом называли’; *аүкийа тăйəм утэв* ‘та, которая матерью была’; *йайа тăйəм утэв* ‘тот, которого братом называли’; *ныйа тăйəм утэв* ‘та, которая была тётей’ и т. д. При потере малолетних детей использовались следующие выражения: *шанш лыпийән кўвлыйəм утэв* ‘которого ласкали на коленях’; *сăм илпийән тăйəм утєм* ‘тот, которого

носили под сердцем’; *сөна-онтәпа пуныӆәм утєм* ‘тот, которого укладывали в люльку’ и др. Детям никогда не говорили, что умер кто-то, просто говорили *кар имэтэн төсы, аӆємәсы* ‘забрали коростенные женщины, увели’, нельзя было упоминать его.

Если умерла женщина, то на четвёртый день, если мужчин – на пятый, считают, что *хӑтәӆаӆ тӑрәмсэт* ‘дни пополнились (дней хватило)’, именно в этот день принято проводить обряд «очищения дома». Поминальный период для мужчин длится пять дней, пятьдесят и отмечают пять месяцев, считается, что *тыләщӆаӆ тӑрәмсэт* (букв.: ‘месяцев хватило’). Для женщин он длится четыре дня, сорок дней и отмечают четыре месяца, что в отношении неё также считается *тыләщӆаӆ тарәмсэт*. Последний период проведения поминок у мужчин – пять лет, у женщин – четыре года, это обозначается выражением *оӆ тӑрәмты* (букв.: ‘годов хватило’). После этого периода окошечко надгробия на кладбище открывать уже нельзя. Траурный период (месяцы): *Пєс өхтыйән вөӆты мӑр* ‘период траура’ (букв.: ‘быть в трауре’); годы траура *шөкәӈ-вөщәӈ оӆӆәв мӑр* ‘годы горя и скорби’. Траурный период характеризуется как *Йэрт шипәӈ ар хӑтәӆ, вот шипәӈ ар хӑтәӆ* ‘С проливными дождями много дней, с суровыми ветрами много дней’, «дождь» и «ветер» символизируют горе, слезы родственников.

В погребальном обряде казымских ханты и жителей д. Юильск до настоящего времени сохранились правила, которые сложились в далёком прошлом и соотносятся с их мировоззрением. Строго соблюдаются траурные периоды: дни, месяцы, годы, во время которых покойника не называют по имени; женщины носят траурные платки и др. В то время как у жителей с. Казым этот обряд во многом уже утрачивает свою актуальность. Под влиянием соседей происходит заимствование некоторых элементов погребально-поминального обряда от других народов. Так, под влиянием православия к поминкам добавилось – девять дней, новая ритуально-поминальная еда (блины, кутья).

Литература

1. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – Т. 1 – 152 с.
2. Кулемзин В. М. Методические аспекты изучения погребального обряда // Обряды народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. – С. 87–105.
3. Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. – М.: Изд-во Наука, 1983. – 328 с.
4. Талигина Н. М. Обряды жизненного цикла в традиционной культуре сынских хантов. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2003. – 223 с.
5. Исаева Т. А. Погребальный обряд восточных хантов: особенности взаимоотношений с духами предков (полевые исследования этнокультурного региона р. Пим). –

URL: https://cyberleninka.ru/article/n/pogrebalnyy-obryad-vostochnyh-hantov-osobennosti-vzaimootnosheniy-s-duhami-predkov-polevye-issledovaniya-etnokulturnogo-regiona-r-pim (дата обращения: 10.02.2018).

6. Слепенкова Р. К. Функции куклы-акань в культуре народа ханты полноватского Приобья // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: матер. науч.-практ. конф. IX Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Информационно-издат. центр, 2012. – С. 181–189.

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

8. Мифология хантов. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2000. – С. 94–100.

В. В. Карчина,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок

Обрядовая практика сургутских ханты: рождение ребёнка и колыбель

Аннотация. В статье рассматриваются обряды и обычаи сургутских хантов, связанные с рождением ребёнка и его колыбелью. Колыбель является частью духовного и материального быта, а также выражением социальных связей между членами всей семьи. Анализ этнографического материала даёт возможность выявить общие и отличительные признаки в обрядовой практике ханты других территорий.

Ключевые слова: духовная культура, обычай, обряд, ритуал, сургутские ханты.

Семейные обычаи и обряды известны человечеству испокон веков. События, связанные с главными этапами жизненного пути человека, – это рождение и смерть. Они занимают особое место в традиционном мировоззрении народа, и ритуалы, связанные с ними, являются важными компонентами традиционной культуры ханты.

В настоящее время смысл и содержание большинства обрядовых действий в хантыйском мировоззрении претерпевают изменения. Меняются времена, происходят определённые исторические события, но древние традиции полностью не вычёркиваются из народного сознания, а продолжают сохраняться в некоторых элементах языка, поверьях, обрядовых действиях и предметах.

Описание обрядов детства часто встречается в различных источниках. Наибольший интерес представляют труды К. Ф. Карьялайнена «Религия югорских народов», где содержится материал XIX – начала XX в. по обрядам ханты и манси, связанным с рождением и смертью [1]. Большой вклад в изучение обрядовых практик внесли также такие исследователи, как В. Н. Чернецов, З. П. Соколова, В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина и др. Обычаи, связанные с рождением ребёнка сургутских ханты, отражены в работах А. М. Тахтуевой [2], А. С. Сопочиной [3], Т. А. Исаевой [4].

Ещё в середине XX века значительная часть женщин не пользовалась квалифицированной медицинской помощью, и роды обычно происходили дома. Хотя такая помощь могла быть им оказана по первому же требованию или сигналу. Потребовалось немало времени, чтобы преодолеть многовековые обычаи и традиции, ввести в повседневный быт, теперь даже

и в отдалённых районах, медицинскую помощь. В домашних условиях обряды рождения нового человека сопровождались определённым комплексом ритуальных действий, направленных на то, чтобы уберечь мать и ребёнка от влияния тёмных сил, сохранить им здоровье и обеспечить благополучную жизнь. Выделяется несколько периодов: дородовый, роды и послеродовый.

Первый период начинался с момента зачатия ребёнка. Беременная женщина считалась особо подверженной влиянию сверхъестественных негативных сил. Следует отметить, что одновременно с обрядами, оберегающими беременную женщину, исполнялись обряды, цель которых обезопасить окружающий мир от «дурного» влияния беременной. По представлениям ханты, женщина при родах и во время беременности «нечиста», так же как и во время менструации. Очевидно, потому, что она считается в это время окружённой духами и её прикосновение, и даже присутствие, опасно для находящихся в доме предметов и людей, а особенно для мужчин. Сама женщина в таком состоянии более чем когда-либо подвержена болезням и опасностям со стороны злых духов.

О беременной говорили иносказательно: *ӈоньтьмин вӑл* ‘болеющая’, *па сөхит* ‘по-другому живёт’, *вӧвәнат вӑләл* ‘без сил живёт’, т. к. на тему рождения налагалось табу для сохранения потомства от плохого влияния. Ей необходимо было соблюдать определённые правила. Например: не нужно говорить о своём положении посторонним людям; не рекомендовалось принимать участие в похоронах, кроме самых близких родственников; нельзя стричь волосы до родов, считалось, что так можно было укоротить жизнь будущему ребёнку; при скоблении шкур нельзя было подставлять инструмент к животу, также выполнять тяжёлые работы, даже противопоказана езда на оленях. Для ребёнка, пока он в утробе матери, ничего заранее не готовили, кроме колыбели и заячьего одеяла [ПМА: А. Г. Русскина].

При приближении родов, когда начинались схватки *кәӈат йӧхәтлэт* ‘боль пришла’, женщина уходила в отдельный домик, но чаще роды проходили дома. Мужчины, кроме мужа, выходили, т. к. их присутствие было запрещено.

Женщина рожала стоя на коленях, для этого изготавливали поперечную перекладину из берёзы, на которую она опиралась руками и грудью. Помещение окуривалось пихтовым дымом для очищения воздуха от тёмных сил, которые могли активизироваться именно в это время, когда мать и ребёнок ещё очень уязвимы. Во время родов будущей матери помогали старшие женщины, одна из которых *пирнауки* ‘крёстная мама’, другая –

пӯклаӈки ‘пупочная мама’, они готовили всё необходимое для рождения ребёнка. Пуповину, длиной примерно с указательный палец, отрезала ножом «пупочная мама», конец пуповины она перевязывала крепкой ниткой на 2–3 раза, чтобы не сочилась кровь. Физическое отделение ребёнка от чрева матери путём перерезания пуповины выполняла «пупочная мать». Функции крёстной матери, вероятно, объясняются влиянием христианства [5, с. 223].

Затем проводилось ритуальное обмывание ребёнка и матери, которому придавали важное значение. Согласно традиции готовили сакральную «чистую воду». Для этого воду наливали в *сӓвӘн* ‘ёмкость из бересты’, поджигали четыре-пять кусочков чаги и оставляли их тлеть на печи. Как только они обугливались, их опускали в ёмкость с водой и растирали руками [ПМА: Л. А. Кнезьянова].

После обмывания малыша обтирали *чивӘп* ‘мягкой древесной стружкой’, заворачивали в чистую ткань, затем в *лиӈк* ‘заячье (или лебяжье) одеяльце’, хорошо выделанное, либо в халат старшего ребёнка.

Особое значение приписывали последу – это детское место, где развивается плод. Сургутские ханты называют его *ими* ‘женщина’. Его заворачивали в чистую ткань либо в сшитый заранее маленький *ӆӯӈк саӽ* ‘халатик для духа’ и *ай суминтаӽ* ‘маленький платочек’, после чего клали в *вуӈтӘп* ‘берестяную набирушку’ и уносили в лес [ПМА: Р. И. Ермакова]. Если рождалась девочка, то в набирушку ещё вкладывали *сӯӽат* ‘бисер’, как для будущей мастерицы, а если мальчик – в будущем хороший охотник и меткий стрелок – *ӈолӆ* ‘патрон, дробь’. Подвешивали его на ветку дерева как можно выше, с южной стороны. Считалось, что если набирушка будет висеть долго целой и невредимой, то и человек будет жив и здоров [ПМА: А. Г. Русскина].

Предзнаменованием счастья и особой удачи в жизни считалось рождение «в сорочке» или «в шапочке». Им приписывали силу оберега от враждебных сил.

Процесс рождения у сургутских ханты обозначается фразой *сӓма пита* ‘глаза открылись’. Это означает, что в утробе матери он был слеп и глух, а родившись, стал слышать и видеть. До отпадения пуповины ребёнок ещё связан с другим миром. Пупок считался проводником между душой и телом. Пуповину всегда старались сохранить, думая, что это поможет ребёнку. Это находит прямое выражение в обычаях обращения с нею. ‘Отпавшую пуповину’ *пуклӘӈ* зашивали в кусочек шкуры или лапку выдры, которые считались его «одеждой», привязывали мешочек к колыбели, а когда ребёнок подрастал, носил его на поясе [6, с. 20].

Матери до отпадения пуповины у ребёнка нельзя ходить по дому, особенно на кухню, нужно было находиться только в своём углу. Как было сказано выше, она считалась «нечистой». С отпадением пупка у ребёнка не остаётся ничего, что связывало бы его с состоянием «только что открывшего глаза». В данном случае проводили самый тщательный обряд очищения – ритуальное обмывание ребёнка и матери сакральной водой, с добавлением чаги либо коры пихты, и окуривание чагой. Из временной берестяной колыбели ребёнка перекладывали в постоянную колыбель. Днём младенец находился в дневной люльке – со спинкой, которая изготавливалась из древесины отцом или дедом; ночью отдыхал в *кур савэн* ‘люльке из бересты’, сделанной матерью или бабушкой. Это продолговатая берестяная куженька с закруглёнными углами, завязками над тельцем и дугой над головой – для накидывания покрывала или платка. Она ставилась рядом со спящей матерью.

‘Дневные люльки’ *онтэп* бывают двух типов: деревянные и берестяные. Сургутские ханты изготавливают колыбель из дерева, в отличие от ханты других территорий. Спинку и дно колыбели делают из одной кедровой доски с подрезом на сгибе, а полуовальный борт делается из берёзы, скрепляется кедровым корнем либо кожаным ремешком. Прежде чем загнуть овальную часть колыбели, древесину замачивают в горячей воде и подогревают над огнём, загибают, затем сразу же пришивают дно к борту. Чтобы наклонная часть колыбели не разгибалась и была прочной, она укрепляется деревянной планкой. По борту прикрепляются петли из узкого ремешка или верёвки, а с левой стороны приделывается шнуровочный ремешок для пеленания. На спинку, под головку ребёнка прикрепляют мягкую шкурку. На большую пелёнку и тёплое заячье одеяльце кладут маленькую берестяную куженьку-вкладыш, у которой край, обращённый к наклонной части колыбели, не загибается. На дно вкладыша стелют мягкую, обшитую по краям тканью бересту, а на неё насыпают мелкие крошки подопревшей на корню молодой берёзы. Мальчикам в колыбель клали набедренник из бересты для предохранения одежды от мокроты. Применялись и берестяные наколенники, по представлениям сургутских хантов, они предохранят ножки ребёнка от искривления [2, с. 16].

Во время изготовления люльки человек должен думать только о хорошем, о будущем, о детях. Ведь изготовление колыбели является сакральным действием. Поэтому щепки и стружки нельзя сжигать или выбрасывать, а нужно вернуть обратно в природу – увезти в лес и оставить под деревом. Когда люлька готова, её нельзя оставлять пустой, внутрь необходимо положить спички. До использования по назначению

обязательно нужно окурить чагой, то есть очистить от всего плохого. Колыбель в представлениях ханты – это не просто место, где ребёнок может спать, а своеобразное «жилище в жилище». К ней было особое отношение: такую люльку берегли и передавали последующим поколениям, а несчастливую, в которой ребёнок умирал, уносили в лес [ПМА: Т. Е. Ермакова].

До появления зубов младенец ещё мог иметь связь со сверхъестественными силами, его причисляли не к миру людей, а к миру духов. Беззубого ребёнка запрещалось оставлять одного в помещении или на улице даже на короткое время. А для охраны души ребёнка и его сна под подушку подкладывали спички либо уголёк. Объясняется это тем, что сон ребёнка охраняет *Най Ауки* ‘Мать-Огонь’. На рубашечке в подмышке оставляют маленькую дырочку, а на носке обуви пришивают три бусинки [ПМА: А. Г. Русскина].

А перед тем, как уложить ребёнка в люльку, мама или бабушка совершают небольшой обряд: жестом руки со своей головы «укладывают сон» в люльку, при этом приговаривают несколько раз: «Сон кладу» [ПМА: А. Н. Бисаркина].

В длительных переездах ребёнок, помещённый в колыбель, не мёрзнет. Подопревшие мелкие крошки гигроскопичны, впитывая влагу, начинают выделять тепло и греть ребёнка снизу, также они являются изолятором от холода. При намокании их убирают, но складывают только в определённых местах.

Рождение человека воспринималось в качестве одного из способов реинкарнации предков. По представлениям ханты, новорождённое дитя есть перевоплотившийся предок, душа которого переселилась после смерти. А. С. Сопочина отмечает, что сургутские ханты об умершем в преклонном возрасте человеке говорят: *сара пит, сара мән* ‘впереди появился, вперёд ушёл’. В данной фразе зашифрован смысл отношения времени и пространства. Одним из видов этого отношения является переселение души от одного физического тела в другое. По-хантыйски это явление называют *нӓмсинтəп* (сургутский диалект) ‘передача имени, передача названия’. Люди часто узнают в своих детях умерших родственников. Это проявляется не только в схожести черт лица, походки, каких-то других физических особенностей, но и черт характера, отношения к жизни [3, с. 47].

Для установления того, душа какого именно человека перешла в ребёнка, производилось специальное гадание. Данный обряд заключается в приподнимании люльки с ребёнком либо топора. При каждом поднятии люльки старшая женщина мысленно перебирала умерших родственников,

если колыбель становилась тяжёлой, значит «возродившийся» угадан. Считается, что ребёнок беспокойно себя чувствует, часто плачет по ночам до тех пор, пока ему не дадут имя и не выберут духа-покровителя, который возьмёт его под защиту и будет охранять при жизни [ПМА: Л. А. Кнезьянова].

Все ритуальные действия, связанные с рождением ребёнка и его колыбелью, отражают древние представления ханты об особой активности потусторонних сил в переходные периоды жизни человека. Наряду с охранительными и очистительными функциями данные ритуалы обставляли приём нового члена семьи, регулировали его включение в соответствующую социальную среду. И в настоящее время они продолжают играть большую роль в хантыйском обществе, сохраняя следы верований, мировоззрений, семейного и общественного уклада. На стойбище люди жили по своим правилам и обычаям. Каждый обряд имел свою чёткую структуру, которой строго следовали. К сожалению, в настоящее время сохранились только некоторые элементы обычаев. Обряд рождения представлен фрагментарно, слабо соотносится с практическими навыками родовспоможения. И всё-таки остаются актуальными обрядовые действия охранительного характера, как в период рождения младенца, так и в момент включения в коллектив. В настоящее время роды проходят в больнице, и основная часть обряда, связанная с появлением на свет ребёнка и отнесением последа в специальное место, а также определением имени ребёнка, ушла из традиционной жизни.

В понимании ханты мужчина имеет пять душ, а женщина – четыре. И рождая ребёнка, женщина восполняет свою недостающую душу, продолжает род. Поэтому все церемонии обряда рождения ребёнка были предназначены для сохранения здоровья не только малыша, ну и, конечно же, матери. Это объясняется и тем, что раньше у ханты не было врачей, и если женщина заболевала, то, кроме психологического воздействия, никаких мер не принималось. Это говорит о том, что все меры предосторожности, заменяющие гигиенические средства, были придуманы народом в очень далёком прошлом.

Традиционные обряды продолжают жить и в наше время, они связаны как с земными потребностями, так и с народной традиционной символикой. Веками проверенный способ содержания ребёнка в колыбели в суровых северных условиях показывает практичность, удобство и направлен на сохранение здоровья, т. к. все детали колыбели продуманы и готовятся заранее. В настоящее время у молодого поколения вызывает большой интерес реконструкция некоторых явлений традиционной культуры, в том

числе народных обрядов, связанных с рождением ребёнка. И сейчас во многих семьях сургутских ханты на стойбище можно увидеть традиционную хантыйскую колыбель, изготовленную по всем традиционным канонам.

Литература

1. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Т. 1. – 152 с.
2. Тахтуева А. М. Хантыйская колыбель, детская одежда и кукла // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – С. 15–20.
3. Песикова А. С. Взгляд изнутри культуры. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. – 98 с.
4. Исаева Т. А. Родильно-погребальные практики сургутских ханты: традиция и современное состояние // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики. Зимовники: Зимовниковский краеведческий музей, 2015. – С. 286–298.
5. Талигина Н. Д. Обряды жизненного цикла в традиционной культуре сынских хантов: дисс. … канд. ист. наук. – Томск, 2003. – 223 с.
6. Цукор А. И. Золотой век Пима. – Сургут: Сев.-Сиб. рег. кн. изд-во, 1997. – 144 с.

Информанты

1. Бисаркина А. Н., 1932 г. р., п. Угут, Сургутский р-н.
2. Ермакова Т. Е., 1959 г. р., р. Тром-Аган, Сургутский р-н.
3. Кнезьянова Л. А., 1960 г. р., р. Пәчәньуш Рәп, Сургутский р-н.
4. Русскина А. Г., 1951 г. р., р. Лимпасәӈ, Сургутский р-н.
5. Ермакова Р. И., 1952–2006, п. Угут, Сургутский р-н.

Л. В. Кашлатова, кандидат культурологии,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
п. Берёзово

Кукушка в представлении обских угров

Аннотация. Культ богини матери – универсальное явление в культурах народов мира. В настоящей работе продолжается исследование одного из аспектов традиционной культуры обских угров – мифологические представления о женских божествах и духах. В статье рассматривается представление о кукушке в традиционных воззрениях ханты и манси, описаны локальные территории почитания.

Ключевые слова: женские божества, орнитоморфное изображение, кукушка, ипостась, *Кук-кук-Ими, Нуми-Торум, Каттась-Ими.*

В традиционной культуре обских угров почитается множество значимых божеств и духов-покровителей. Они могут иметь несколько имён и эпитетов, соответственно отражающих их различные функции. От каждого из них зависит благополучие отдельного человека. Следует отметить, что они живут везде, где поселился или ходит за добычей человек [1, с. 17].

Многие женские персонажи обско-угорского пантеона известны своими способностями к перевоплощению. Они могли перевоплощаться в образы животных, но чаще всего имеют птичьи ипостаси. В хантыйской и мансийской мифологии образ птицы является центральным и занимает значительное место в их традиционных верованиях. В обрядовом фольклоре в орнитоморфном облике предстают многочисленные духи-покровители. Их основной эпитет *тухланг ар сот* ‘крылатые многочисленные сотни’ [2, с. 57]. В фольклоре обских угров широко известен миф о водоплавающей птице, принявшей участие в сотворении земли [3, с. 95]. Обско-угорская богиня *Каттась* имеет несколько птичьих ипостасей – лебедь, гусь (утка), ворона и кукушка [4, с. 60]. Среди археологических находок также часто встречаются изображения птиц, что говорит о широком распространении культа пернатых и в древних культурах Западной Сибири [5, с. 84]. При этом А. Голан заметил, что «у народов всего мира, вплоть до аборигенов Австралии, птицы считались божественными существами» [6, с. 172].

В статье речь пойдёт об орнитоморфной ипостаси богини *Кук-Кук-Ими* ‘Женщина-Кукушка’. Представления о духе-предке, связанные с этой птицей, несомненно, самые архаичные [7, с. 89]. Согласно фольклору многих сибирских народов, она была когда-то человеком, но её кто-то

проклял, и она превратилась в птицу. Например: у тофаларов есть миф, где кукушка – царь птиц. Ей прислуживают три птички, которые за неё высиживают кукушат. В ночь, когда прилетает с юга кукушка, все птицы в знак уважения к ней молчат [8, с. 108].

О кукушке существует множество преданий, песен и сказок. Широко распространён сюжет о том, что некогда кукушка была женщиной, которая превращается в птицу и оставляет непослушных детей: «Кукушка рассердилась: “Пить коль не приносите мне, от вас я улечу”… став кукушкою, мать их улетела» [9, с. 54–58]. «Во время побега она так сильно ранит ноги, которые стали кровоточить, – от этого остался след, отчего кустарник краснотал имеет кроваво-красный цвет» [10, с. 158–159]. В других сказках ноги ранят её дети [11, с. 39]. Во время сбора морошки у основания стебля растения можно увидеть пенистый сгусток, считается, что это *кук-кук имен пулшанг* ‘плевок женщины-кукушки’, направленный в сторону обидевших её детей [2, с. 62]. Юганские ханты кукушку почитали как священную птицу, считая мифологической женщиной, и поэтому её нельзя дразнить и убивать [12, с. 161].

Для локальной группы берёзовских хантов в деревне Теги богиня в образе кукушки приходится дочерью *Тэк-Ики* ‘Тегинского-Богатыря’ – одного из сыновей *Нуми-Торум’а,* который считался одним из самых сильных и ловких. Он относился к пантеону *Тохлынг тунхыт* ‘Крылатых духов’ [13, с. 5]. В известной сказке о кукушке «*Кук-Кук мощь*» говорится о женщине, имевшей двух сыновей. Однажды она сильно заболела и попросила детей принести ей воды. Дети не выполнили её просьбу. Рассердившись на них, мать прикрепила себе гусиные перья, сделала хвост из дощечки и улетела. Оставшиеся дети и стали основателями рода тегинских хантов. Для жителей деревни Теги она является священной птицей, её здесь нельзя убивать, трогать яйца в гнезде, обижать, а детям запрещается передразнивать её [14, с. 33].

У северных хантов повсеместно распространено мнение, что кукушка, как и дятел, – не настоящие птицы: если они садятся в деревне – выживают людей, считается, что это души людей, превратившиеся в птиц [15, с. 68]. Подобное предание о кукушке записано автором от среднеобских хантов: «В одну деревню прилетела кукушка и села на дерево. При виде молодых парней она начала куковать. Ребята играли и не обращали на неё внимания. Ей это не понравилось, и она стала прилетать каждую ночь. Взрослые стали ворчать на молодых ребят: «Вот не спите всю ночь, тревожите кукушку, она своим пением никому не даёт спать». Теперь ребята рассердились на кукушку и решили прогнать её. Как только в очередной раз она прилетела

на край села, села куковать, ребята стали в неё кидать различными предметами, чтобы прогнать. Перелетела кукушка на другое дерево и опять стала куковать, ребята за ней, она дальше, ребята за ней. Так она улетела в лес и ребят за собой увела. Искали потом долго их, так никого и не нашли». С тех пор взрослые предупреждают детей, чтобы не трогали кукушку [ПМА, 1997, информант А. Н. Лыскова, 1915 г. р., д. Мулигорт].

Как уже упоминалось, кукушка – одна из орнитоморфных ипостасей богини *Каттась-Ими*. Об этом достаточно подробно писал В. Н. Чернецов на материале северных манси [16, с. 144–142]. Но почитания *Каттась-ими* в образе кукушки у среднеобских хантов (где культ *Каттась* является ведущим) не зафиксировано. По поверьям этой группы, это не настоящая птица, а образ какого-то сверхъестественного существа.

В мансийском мифе о сотворении мира говорится, что «за домом *Нуми Торыма* и *Калтась* растёт златолистая берёза «на златолистую, златоверхую берёзу златокрылых, златохвостых семь кукушек садятся… семь ночей поют, семь дней поют… По всей земле живущие люди благодаря их силе по сей день существуют» [16, с. 141]. Образ кукушки в данном мифе выступает как отмеряющей срок жизни и доносит до *Нуми-Торыма* просьбы людей. И в мировоззрении хантов именно богиня *Каттась* отмеряет жизнь людям.

А. Голан приводит примеры, где кукушка – одна из птиц, соотносившихся с богиней. В греческих поверьях кукушка – существо, предвещающее смерть, ведущее в загробный мир, а в Индии и Японии кукушка – символ любви [6, с. 173]. У нас же, в России, до сих пор люди верят в то, что кукушка своим пением отмеряет срок жизни. Услышав в лесу кукушку, люди спрашивают: «Кукушка, кукушка, сколько я ещё проживу?» Затем начинают считать, огорчаются, если мало насчитали. Сбиваются, если не могут досчитать и говорят: «До седин мне кукушка лет нагадала, в умразум впаду, и не буду я знать, сколько мне лет» [ПМА, 2000, В. С. Сергеева, п. Нижние Нарыкары].

На территории Средней Оби у обских манси в образе кукушки представлялся дух-покровитель деревни Проточные Октябрьского района *Кук-Кук-Аги* ‘Женщина-Кукушка’ [17, с. 221; 18, с. 62]. Хозяевами-хранителями её священного места был род Шадриных. За их домом стоял амбар на высоких ножках, где находились атрибуты и изображение *Кук-кук-эки*. *Кук-кук-эка* «является» дочерью духа *Най-эки* ‘Женщины-огонь’. На *тунх як* ‘плясках в честь духов’ в Вежакарах в заключительную часть праздника призывают всех духов, в том числе и *Най-эку*, при этом присутствие рода Шадриных из селения Проточных обязательно. Как пишет Р. К. Бардина, «без них нельзя было призывать *Най-эку*» [18, с. 62]. В свое

время В. Н. Чернецов наблюдал исполнение песни о кукушке. Вот что он пишет об этом: «По окончании песни кукушки (*Кук-кук эриг*) входит женщина. Она подражает движениям кукушки, кивает головой, приседает, качает головой, рассказывает свою историю и поёт» [17, с. 208].

Ханты полагают, что в облике кукушки выступает одна из душ человека, обитающая в голове. Чаще всего эта душа представлялась в виде разных птиц. Согласно традиционным представлениям, ханты считают, что всего у человека четыре/пять душ (женских – 4, мужских – 5). Одна из них «уходящая вниз по реке душа» имеет вид птицы: трясогузки, синички, ласточки, сороки, но чаще кукушки [16, с. 126]. В. Н. Чернецов писал, что душа, покинувшая тело, существует в облике кукушки. «Когда кукует кукушка, то у неё спрашивают: “Если ты моя душа, то замолчи!” Если кукушка оказывается душой этого человека, то она замолкает, что свидетельствует о скорой его смерти» [16, с. 129–130]. Кукушку считают вещей птицей и другие народы Сибири (якуты, шорцы, тофалары и др.) [8, с. 100, 109]. Некоторые черты мифологизированного образа кукушки свидетельствуют, что представляемая ею богиня состояла в связи с богом нижнего мира, …она считалась вестницей беды и смерти… [6, с. 174]. В обско-угорском фольклоре образ кукушки также выступает в роли вестника, её именуют «птицей маковки головы» [1, с. 151, 519].

Таким образом, кукушка занимает значительное место в традиционных верованиях обских угров, представление о кукушке распространено повсеместно среди всех локальных групп ханты и манси. Прежде всего, она является орнитоморфным воплощением одного из наиболее крупных женских божеств, почитаемых обскими уграми. О ней имеются также легенды, песни, сказки, в которых говорится о том, как она стала тотемным животным какого-нибудь рода или духом-покровителем территории.

Литература

1. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Пер. с хант., манс., нем.; сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Наука, 1990. – С. 568.

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

3. Молданова Т. А. Орнитоморфная символика в фольклоре и верованиях хантов // Вестник ТГПУ. Серия: Гуманитарные науки (история, археология, этнология). – 2004. – Вып. 4 (41). – С. 95–97.

4. Кашлатова Л. В. Изображения и ипостаси богини Каттась-Ими // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы дистанционной научно-практической конференции XIII Югорские чтения (20 декабря 2014 г., г. Ханты-Мансийск). – Воронеж: МАКС-ПРИНТ, 2015. – С. 59–66.

5. Хлобыстина М. Д. Говорящие камни. Сибирские мифы и археология. – Новосибирск: Изд-во «Наука». 1987. – 128 с.
6. Голан А. Миф и символ. – М.: Русслит, 1993. – С. 376.
7. Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.
8. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1980. – С. 318.
9. Земляной братец: Мансийские сказки, предания, песни, загадки / Записи, перевод, сост. и примеч. В. Н. Чернецова. – Томск; Екатеринбург: Изд-во Том. ун-та, 1997. – 136 с.
10. Кулемзин В. М. Куккук // Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 158–159.
11. Няврем потрат / Сост., предисл. и примеч. С. Д. Дядюн; под ред. В. Н. Соловар. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 60 с.
12. Кулемзин В. М. Человек и природа в воззрениях хантов.– Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – 192 с.
13. Лапина М. А. Тэк ёх моньщет-потрет. Сказки-рассказы тегинских людей. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2011. – 112 с.
14. Плесовских В. Система религиозных представлений ханты и манси // Историко-культурный журнал «Югра». – Ханты-Мансийск; Шадринск: Исеть, 1992. – № 8. – С. 29–36.
15. Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 310 с.
16. Чернецов В. Н. Представление о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. – 1959. – Т. 51. – С. 114–156.
17. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – 239 с.
18. Бардина Р. К. Обские и нижнесосьвинские манси: этносоциальная история в конце XVIII – начале XXI века. – Новосибирск: Изд. СО РАН, 2009. – 150 с.

Н. Н. Корикова,
Музей Природы и Человека, г. Ханты-Мансийск;

Т. Д. Слинкина,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Социокультурный феномен – растения в культуре народа манси в проекции на современное общество

Аннотация. Хранители народных традиций, исследователи традиционных культур несут окружающим знания о своеобразии древних обычаев, извечных мудрых устоев, вписывавших человека естественным образом в природу, связывающих его родственными узами со всеми живыми существами. В мифах, сказках, древних преданиях манси, где главное – это герои и их действия, растения представлены не только как символы божественных сил, духов-покровителей, но и как основа быта.

Ключевые слова: растения, гербарная коллекция, мифы народа манси, питание, лечение природными средствами.

«На все вопросы присутствующих
сказочник, улыбаясь, отвечает: “Слушайте
дальше”. Он как бы доволен, что есть
вопросы – люди слушают и думают!».
«…а там, где лестница на небо,
прутик вырос, травинка выросла».

Это исследование возникло из насущной необходимости в практике музейного ботаника связывать разные смыслы и направления на пересечениях науки, культуры, общества, мира растений и мира людей. Музейные ботаники, как и его коллеги – музейные историки, этнографы, археологи, палеонтологи, искусствоведы, обмениваются специальными знаниями, так как имеют дело с комплексным, синтетическим процессом музеефикации артефактов и с просвещением населения, что требует создания целостных представлений о мире. Переплетающиеся в пространстве и времени, возникающие на стыке разных сфер деятельности новые знания, смыслы, идеи образуют ветвящееся и кроной, и корнями дерево познания мира. Место растений в уходящей народной культуре и в формирующейся современной экологической культуре, в общественном

сознании характеризуется множеством общих черт. Мы определяем это как социокультурное явление или феномен: его изучение и анализ дают нам новые возможности в понимании и применении новых знаний.

Если рассматривать мир растений и леса в целом с научной биологической точки зрения, сформировавшейся в последнее столетие, – это особое царство живой природы, часть биосферы, относящаяся к продуцентам, основа пирамиды трофических связей организмов. В XX веке открыли космическую роль зелёных растений – только они способны энергию Солнца превратить в энергию химических связей. Донаучное знание человека о травах и деревьях накапливалось тысячелетиями. Растения – часть природной среды, в которой появился разумный человек, исторически в древности он включал их в создаваемую культуру, эти следы мы находим в устных легендах, в орнаментах на камне и керамике, в материальном и нематериальном виде. Включение в культуру, образование новых смыслов, традиций, связанных с растительным миром, происходит и в современном мире – это непрерывный процесс, зависящий от многих факторов: развития общества, личности, экономических и политических событий. Человек и природа, особенно в XX и XXI вв., рассматриваются государством как ресурсы – с точки зрения природопользования, экономики, потребительского интереса. Искажение, декларирование, утрата гуманистических ценностей побуждают людей возвращаться к опыту предков, искать нравственного и физического здоровья в общении с природой, восстанавливать связи, объединяться и обращаться к духовному. Хранители народных традиций, исследователи культур несут окружающим знания о своеобразии древних обычаев, извечных мудрых устоев, вписывавших человека естественным образом в природу, связывающих его родственными узами со всеми живыми существами. Музеи, как одни из социальных институтов, предназначены изучать, хранить, поддерживать и развивать культурные ценности, меняющиеся с течением времени. В своём исследовании мы попытались интегрировать культуру (ушедшую и современную), научный подход и народное творчество, использовать материалы музейного гербария, изучить в преданиях и мифах манси (вогулов) мир растений, синтезировать полученные знания с результатами современных исследований растений и их применение на территории ХМАО.

Растения в жизни человека

Научная коллекция растений ХМАО – Югры в музейном фонде, которую мы создаём на протяжении последнего десятилетия с целью сохранения природного и культурного наследия, представляет собой привезённые из

экспедиций гербарные образцы высших сосудистых растений, мхов, лишайников. Роль научного гербария только возрастает со временем, накапливая материалы изучения изменений растительного покрова. Кроме традиционного научного гербария, у нас есть и так называемый тематический гербарий, который мы оформляем специально для просветительских выставочных проектов, используя гербарные образцы растений, их фотографии в ландшафте с информационными текстами [1]. Тематический гербарий помогает популяризировать научные вопросы – эволюции, морфологии, экологии растений, а также рассказывать о роли растений, связанной с историей народов, культурой, производством. Например, на выставке, посвящённой ткачеству, мы показываем растения крапивы, льна, конопли, из которых изготавливали ткани, на выставке о медицине – представляем лечебные травы. Продукты, одежду, лекарства, строительный материал – это все получают из растений. С развитием цивилизации выросли возможности, поменялось отношение и способы применения человечеством растений. Научно-технический прогресс XX века принёс с собой «зелёные революции», которые изменили планету. Человечество вступило в эру глобализации: в XXI веке количество городского населения сравнялось с сельским. Новые технологические изобретения усилили потребительский характер отношений человека с природой и в XX веке появилось понятие «экологический кризис». Несмотря на создание государственной системы законов по охране природы, сиюминутные экономические вопросы до сегодняшнего дня чаще решаются не в пользу сохранения естественных экосистем. Современный человек, в основной своей массе отчуждённый и оторванный от мира природы, растительность воспринимает неживым явлением, хотя есть и исключения – это фермеры, дачники, цветоводы, экологи, сотрудники ООПТ и другие люди – те, что связаны с природой. Совсем иначе относились к травам, деревьям люди в древности – растения, как и вся природа, наделялись некоторыми образными особенностями, подобными человеческому интеллекту, характеру поведения, и включались в мифы и сказки как реальные персонажи.

На археологической выставке 2015 года «Древо жизни» коллеги предложили нам представить гербарий и рассказать о растениях: деревьях, травах в культуре народа. В научно-исследовательском отделе мансийской филологии и фольклористики в поисках информации о важных для манси растениях мы обсуждали представления об устройстве и происхождении мира этого народа, анализировали мифы, сказки, предания, эпические песни, где возвышенно акцентируется духовное отношение к природе [2].

Народ манси и растения

На выставку «Древо жизни» нами было выбрано три растения: берёза белая, борщевик сибирский и лиственница сибирская. На гербарных листах с образцами разместили фотографии и тексты с кратким содержанием легенды.

1. **Борщевик сибирский** (Heraclieum sibiricum L.); манс. – *порыг* (*Porĭγ*). Манси фратрии *Пор* (Медвежий род) «связаны с зонтичным растением *порыг* (*porĭγ*). В предании говорится, что вначале *Мōсь-хум* живёт с сестрой», что запрещено *Нуми Тōрумом* (Небесным отцом – Святым покровителем), тогда он «делает себе жену из кедра (кедровую женщину). Сестра *Мōсь-хума* убивает эту жену и выдаёт себя за неё. У них рождается ребёнок. Узнав правду, *Мōсь-хум* убивает сестру и ребёнка. Из крови *Мōсь-нэ* (сестры) вырастает растение *порыг*. Медведица съедает растение, и у неё рождаются и медвежонок, и девочка – первая женщина *Пор*. Сын городского богатыря убивает медведей и женится на женщине *Пор*». Через четыре ночи после окончания обряда по добытым медведям «медведица и медвежонок превращаются в звёзды» [3, с. 114–115].

2. **Лиственница сибирская** (*Larix sibirika Ledeb*); манс. – *нāŋкйив* (*Nāŋjiw*).

«Менкв (манс. *Мēŋкв* – *Мēŋkw*) – мифический лесной дух. *Нуми-Тōрум* вырезал из лиственницы два бревна и придал им формы людей. Между грудью и шеей он вбил гвоздь, чтобы подпереть голову. Менквы (первые люди-великаны на Земле) из-за этого гвоздя не могли смотреть вниз, падали и умирали, т. к. он вонзался в голову» [3, с. 87–88].

«Менквы имеют внушительный вид, рост их равен высокому дереву, у них огромная физическая сила, когда они приближаются, то шум от шагов слышен издалека, скрипят деревья, ломаются сучья, начинает завывать ветер» [3, с. 88]. У менквов на одно чувство больше, чем у людей, перемещаются по своим «временным туннелям», поэтому они для человека невидимы, иногда их «тихое присутствие» манси чувствуют интуитивно: появляется беспричинная тревога, страх, чувство чьего-то пристального взора.

3. **Берёза** (*Betula L.*; манс. – *Хāль* (*Hāĺ*).

Северные манси – народ фратрии *Мōсь*, их прародительницей считается *Калтась*. Особо почитаемым деревом для *Мōсь* была берёза. Из неё делали изображения духов, части бубнов. Золотую берёзу, по преданию, *Мир Суснэ Хум* получил от своего отца *Нуми Тōрума* и посадил её в районе Белогорья (манс. *Ялп-ӯс*), где и было место древнего святилища высшего духовного ранга манси и ханты. Берёза (*хāль*) на Священном месте – это небесное

дерево [3, с. 96], дерево духовного контакта с *Нуми Тӧрумом* – высшего небесного божества народа манси.

Каждая из историй, кратко приведённых в этикетках, многозначна, кроме сакрального скрытого смысла, в них нравоучительные сказочные мотивы: об этических нормах народа манси (запрет на жизнь с сестрой) и о космогонии (как появились созвездия), о положительной связи между формой и содержанием: белая (берёза) значит чистая небесная, святая; и неоднозначной связи, даже если большой (лиственница-менкв), то это не всегда значит, что сильный, жизнеспособный и ироничный рассказ о первом опыте создания человека, и философия превращений, смерти одного, за которой следует рождение другого.

Изучение всего лишь трёх растений в культуре народа и демонстрация их на выставке позволили открыть множество интересных тем для обсуждения и представления посетителям. Мифы и научные представления, роль данных растений в современном мире. Дальнейшее изучение литературы, мифов, сказаний, запись воспоминаний детства, проведённые среди манси, позволили собрать некоторую картину о значении растений в жизни народа.

Растения, эдификаторы биогеоценозов, определяют облик ландшафта на севере Евразии, образуя биомы: тайгу, тундру и сообщества внезональной растительности: болота и поймы рек с лугами. Умение ориентироваться на местности у живущих здесь народов – это наблюдательность и хорошая память на самые заметные приметы – рельеф ландшафта, крупные деревья. Следует ожидать, что именно они и будут отмечены в фольклоре. Растений, упомянутых в мифах манси, не так много, и почти все – деревья. Манси различают лиственные и хвойные деревья, образующие светлые и тёмные леса, медленно растущие и быстро размножающиеся. Отмеченные свойства деревьев определяются человеческими чертами и характеристиками. У Е. И. Ромбандеевой мы читаем, что деревья есть мужские и женские, их относят в духовном веровании к духам мужским и женским. Даже национальный характер можно заметить в деревьях, по мнению манси.

Хвойные растут и размножаются медленно – их относят к мансийской породе, а лиственные размножаются быстро, например, ива – она русской породы (быстро заполняет свободное место и оттесняет-затеняет первичный лес) [4, с. 50]. На святилищах каждое из них выполняет свою роль, предназначенную верованием, сакральную функцию связи со святыми: «Берёза – это дерево неба, так как оно светлое, как небо; “кедр – это дерево прародительницы” *Калтащ* – богини материнства и детства, питает и оберегает человека с рождения»; «ель – это дерево невидимых духовных сущностей потустороннего мира, оно чёрное, как болезнь, смерть»;

«лиственница – это дерево лесных людей, это могучее дерево», как и сами лесные великаны-менквы; «сосна – дерево *Ӧтыра*, всенародного главного (Святого) покровителя» [3, с. 49]. Деревья выступают здесь олицетворением духовных контактов со святыми покровителями (небесных святых первопредков манси).

В переводе Е. И. Ромбандеевой «Священной сказки о возникновении Земли» [5, с. 32–64], записанной Б. Мункачи в XIX веке, мы находим историю о кедре – первом дереве на Земле; о трёх осинах с одним золотым листом, которые оборачиваются домом бабушки с волшебными вещами; лиственнице с семью вершинами, на которой усаживается в образе ворона *Парапарсех*; тридцати осинах, которые с краем неба соединяются и с грохотом трутся друг о друга так, что герою не пройти. Упоминается береста, которой герой оборачивает ноги коня для защиты. И совершенно загадочными – скорее символами, а не конкретными растениями, многократно в разных сказаниях упоминаемыми, выглядят какие-то безымянные прутики и травинки, в самом названии отмечается их малость, хилость: «…а там, где лестница на небо, прутик вырос, травинка выросла». В приведённых цитатах из сказания о возникновения Земли растения узнаваемы, подчёркнуты их биологические особенности: кедр, который накормит всех; длинный черешок листа осины, крутящийся под ветром, так что попасть стрелой в него трудно; чаща осиновая, которая действительно образуется от корневой поросли; часто встречающиеся многовершинные лиственницы, у которых нарушена точка роста. Они выступают в мифе в магических превращениях, явлениях скорее духовными силами, нежели материально [5, с. 32–64].

В священных медвежьих песнях встречаются названия растений и их частей в образных описаниях ландшафта: «болото, проросшее листьями как язык самца (оленя)» [6, с. 349], «гладкому болоту как язык самца (оленя)» [6, с. 347]. В первом случае, возможно, речь идёт о переходном болоте, покрытом вахтой трёхлистной (*menyanthes trifoliata*), во втором, вероятно, о верховом болоте топи с ровным гладким ковром сфагновых мхов. В других ярких характеристиках мы узнаём знакомые места на берегах Оби: «К просторному месту с редкой травой выходит» [6, с. 381], «к просторному болоту, необозримому его берегу», «с могучими деревьями грива» [6, с. 355], «просторный бор с упавшими шишками» [6, с. 357]. «С бордовыми деревьями» [6] – Е. И. Ромбандеева поясняет: здесь, вероятно, имеются в виду сосны, у них красноватая кора. Возможно, таких описаний было больше в народном устном творчестве – это лишь то, что успели записать исследователи в XIX веке.

Второе значение растений в жизни народа – это известное утилитарное использование растений. Практика жизни среди болот и лесов, использования материалов способствовала развитию представлений о значении каждого представителя флоры.

В первую очередь растения служат пищей для северного народа манси. Таких упоминаний множество в Медвежьих эпических песнях – ведь «младший брат» (медведь) питается в тайге тем же, что и «старший брат» (человек), – это различные болотные и лесные ягоды, травы, кедровые орехи: «с раскидистыми верхушками много кедров с шишками, словно нарочно, серой облеплены» [6, с. 339]. В несвященных сказках о Мосьнэ и Порнэ встречается растение *порыг* (областное название съедобной дудчатой травы борщевика сибирского из семейства зонтичных) [5, с. 73]. В медвежьих эпических песнях находим несколько упоминаний о борщевике: «поедая лесной *порыг*, выросший в лесу» [6, с. 227]. И в каждой песне повторяющиеся в вариациях описания кормных, ягодных, травяных мест: «шиповником покрытых семь грив», «черёмухой полных много плёсов» [6, с. 299, 301], «величиной с головку стрелы много морошки много выросло» [6, с. 397], «поесть много прутьев начну искать, поесть много трав начну искать. С широкими верхушками много цветов тут выросло, оказывается…» [6, с. 349], «в лесу выросшими лесными листьями питаясь», «на возвышенности выросшими пучками питаясь» [6, с. 381].

А такие воспоминания есть у каждого, кто вырос в те времена, когда ещё были живы национальные посёлки.

Борщевик сибирский (*Heracleum sibiricum L.*) в меню у народа манси являлся первым витаминным лакомством в начале лета в течение 7–10 дней, пока ствол не загрубеет. Его собирали по берегам большими охапками. Снимали кору от среза вверх полосками (как у банана), под ней оставалась нежная зелёная длинная «трубочка» с межузольями. Она была разного вкуса, смотря, где растёт. *Порыг* ели сразу после очистки или мелко нарезав, им также заправляли супы и каши. Если очищенный *порыг* подержать над огнём, он становится мягким и вкусным. Полакомиться собирались друг у друга и соседи с детками, особо делились и угощали пожилых жителей, кто не мог сам собирать *порыг*.

Когда стебель борщевиков огрубевал, дети использовали его в своих играх как «ружьё»: делали «брызгалки» водой по типу велосипедного насоса, вместо поршня внутрь вставляли стебель потоньше с межузольем на внутреннем конце. С помощью полого стебля также дышали под водой, наблюдая за рыбками или собирая разные камешки.

В меню манси широко использовался молодой зелёный дикий лук (*Allium schoenoprasum L.* – лук скорода; манс. – *саюм пум* – букв. ‘гнилая трава’), на зиму его много засаливали в деревянных ёмкостях (приобретал гнилостный запах). Особое место в мансийской кухне занимал лабазник, или таволга вязолистная (*Filipendula ulmaria L.*). Манси его называют *мāньщи щāй* – ‘мансийский чай’. Собирали во время цветения на весь год мешками, этот чай был предметом торговли и обмена на меха и мясо зимой у оленеводов, увозили продавать и в дальние края. Во время работы в лесу и дома по сей день вместо обычного чая заваривают листья смородины (*Ribes nigrum L.*), малины (*Rubus idaeus L.*), шиповника (*Rosa L.*), брусники (*Vaccinium vitis-idaea*) и их плоды. После присоединения Сибири к Руси у манси появился привозимый купцами капорский плиточный чай, который путём ферментации изготовляли из кипрея или иван-чая узколистного (*Chamaenerion angustifolium L.*), затем появился плиточный грузинский чай.

Весной обязательно пили берёзовый сок, заготавливали впрок, настаивали на вино. После прекращения сокодвижения, где-то в первой половине июня, лакомились вкусным, витаминным и нежным берёзовым *няг*. Это древний витаминный компонент в меню манси, особенно для детей, после зимнего авитаминоза. Для этого нужно снять у молодой берёзы бересту и зелёную кору под ней. На оголённом стволе после сокодвижения образуется новый мягкий слизистый слой (камбий), который через очень короткий срок затвердевает. Его соскабливали острым ножом ленточками и сразу ели. Для хранения не годен, быстро теряет цвет и вкус. Чтобы берёза не погибла, ствол оголяли не весь, с северной стороны не снимали кору.

Собирали спелую черёмуху, толкли в деревянном корытце или в ступе, затем в форме лепёшек сушили на солнце. Хранили их в берестяных ёмкостях в рыбьем жире, иначе они покрывались плесенью. И это было зимой особым лакомством. Таким же способом заготавливали лепёшки из спелого шиповника. Сушили ягоды смородины, малины, черёмухи, рябины в тёплой уличной хлебной печке, после выемки испечённого хлеба.

Осенью с наступлением заморозков, пока нет снега, заготавливают пырей (*agropyrum repens*) для стелек обуви (и не только манси). Срезают ножом или серпом высохший на корню пырей, который растёт среди прибрежных зарослей лиственных поросле́й. В тенистых местах пырей вырастает высоким, межузолья длинные, по структуре прочные. Связывают его снопами, хранят в сухом проветриваемом помещении. По необходимости из взятых пучков пырея методом сгибания формируют стельки по размеру обуви. Зимнюю меховую обувь носят с меховыми чижами (как чулки), стельки являются прослойкой между наружной и внутренней частями

обуви. Пырейные стельки современные манси применяют и в заводской обуви (сапоги, валенки). Ногам всегда тепло и сухо. По мере износа стельки меняют.

Из особой крапивы (*urtica dioica L.*; манс. – *понал*) с обских берегов получали тонкое крапивное волокно, подобное льняному. Одно из древних поселений в Берёзовском районе на правом берегу среднего течения р. Большая Обь по-мансийски называется *Понал нявнэ пāвыл* ‘деревня, где собирают крапиву’, на картах – это п. Полноват. После разминания сухих стеблей, тщательной очистки и вычёсывания из нежного крапивного волокна в зимнее время женщины пряли нитки разной толщины, затем все члены семьи разного возраста и родственники вручную вязали сети для невода, для рыболовных сетей, для перевесов на уток. Заготовленных снастей хватало только на один летний сезон лова. Нитки из крапивы были недолговечными. Из очень тонкой нити ткали ткань, но получалась она грубоватой (информант М. Д. Ромбандеева, д. Хошлог, 1967 г.).

Из камыша и пырея с обской поймы плели циновки – *canma*. Их стелили на спальные места под оленьи шкуры для тепла, когда находились на рыбалке, на охоте, в поездке вдали от дома (информант М. Д. Ромбандеева, д. Хошлог, 1967 г.).

В хозяйстве широко использовался багульник болотный (*ledum palustre*; манс. – *вāльйив*). Зажжёнными веточками обкуривали жильё для очищения воздуха, запаривали в кипятке и в горячем настое: лечили больные ноги, руки. Багульником перекладывали от моли изделия из меха. Также запаривали старые брошенные муравейники, где были и листочки багульника, и в деревянных бочках с горячим настоем лечили суставные заболевания.

Ягель, или олений мох (беломошник) (манс. – *сāлы тӘп* ‘пища оленей’), имел у манси широкое применение. Его запаривали и настоем лечили множество болезней: простудные, заболевания органов дыхания и пищеварения, долго принимали при весенней слабости (совр. авитаминоз). В экстремальных безысходных случаях при отсутствии продуктов ягель и его отвар употребляли вместо пищи.

Уснея бородатая (*usnea barbata L.*; манс. – *нюсы*), растущая на ветвях ели (свисает как борода), применялась в виде настоев при затяжных простудных заболеваниях, болезнях органов дыхания, пищеварения, общей слабости организма. В лесу охотники применяли при различных ранениях как кровоостанавливающее и перевязочное средство, лечили им гнойные раны, использовали как стельки при заболевании ступней, а также как ветошь и обтирочный материал.

Дикий хмель (княжник сибирский) (манс. – *мӗ̄нкв ā̆ги саг лӯпта* ‘украшения накосников девушки менкв’) манси применяли при головных болях: отваром мыли голову или прикладывали компрессы. Лечили также заболевания глаз, незаживающие раны, заболевания дыхательной системы, суставов. С лечебной целью собирали цветки и стебли с листьями.

Берёзовый гриб чага (*Inonotus obliquus* (*Pers.*) *Pil.*; манс. – *хā̆ль сӧ̄с*) у народа манси – самое популярное многофункциональное средство. Зажжённой чагой и положенной на него крупинкой сухой бобровой струи обкуривали дом для очищения перед любым обрядом поклонения святым покровителям. Обкуривали также чердаки и лабазы, где хранились приклады святым покровителям. Когда охотник торжественно доставлял медведя из леса в селение, хозяйка дома должна процессию встречать с зажжённой чагой. Во время медвежьих игрищ дом, где находился медведь, в течение дня и ночи систематически обкуривали чагой.

В общественных природных молельных святилищах (манс. – *пӯрлахтын кан*) перед началом проведения обрядов поклонения Святым покровителям обязательно обкуривают всё окружающее пространство и лабазы зажжённой чагой. Кстати, при посещении некоторых особых святилищ на определённом расстоянии от них требуется на ноги обувать специально изготовленные *сā̆с нӣ̆ра* – бахилы из бересты.

В прошлом у манси после родов через несколько недель мама с ребёнком из женского домика переходила в общий дом семьи. Перед переходом обязательно все её вещи и вещи ребёнка, а также они сами, тщательно обкуривались чагой кем-либо из женщин.

С далёкой древности у народа манси для очищения от негативной энергетики и для оздоровления и дезинфекции жилищной среды хозяйка систематически дом обкуривает чагой.

В мансийских мифах описывается, из каких растений изготавливается хозяйственный инвентарь и охотничье снаряжение: «из мягкой стружки сердцевины дерева лук сделали, стрелы сделали» [5], «на вёслах из кедровой плахи» гребли [6, с. 407], а также производится домашняя утварь, одежда, различные материалы – древесина разных деревьев, береста с берёзы, корень кедра, мох и лишайники: «много чуманов (*сā̆с сā̆н* – таз, сшитый из бересты) с обской едой». Упоминаются растения, используемые для разных целей в быту: «хотя бы багульника три охапки занеси в дом», «с ароматной утренней чагой давно постояла, окуривая тебя», «в люльку с остовом из рябины», «в люльку с остовом из черёмухи», «мою люльку с остовом из берёзы» [6, с. 371, 377]; «человек в обуви из бересты на куче хвоща лежу»; «в дом, пахнущий пихтовой смолой» [6, с. 373].

Из воспоминаний детства: берестой крыли крыши домов и хозяйственных построек: корой, снятой весной с еловых деревьев, как шифером, покрывали сверху и по бокам реечные каркасы летних кухонь, шалашей, навесов, крыши разных временных построек на угодьях; из бересты и камня делали грузила для невода.

В преданиях народа манси сохранились сведения о древних боевых берестяных лодках. Они были лёгкие, воины могли их переносить на любые расстояния, появляться и нападать на неприятелей с неожиданной позиции, также уходить обратно после баталии. Боевые берестяные лодки обычно были одно-двухместные. Бересту вываривали и расслаивали особым способом, сшивали полотнами, затем сложив в несколько слоёв и скрепив особым клеем, закрепляли на деревянный реечный каркас. Древние воины манси боевые шлемы, панцири и щиты изготовляли также из многослойно склеенной бересты.

Выварeнным двухслойным берестяным полотном (в каждой семье имелись полотна разного применения) манси обязательно покрывали и двухскатную крышу сруба могилы покойных на кладбище, затем сверху клали настил из нетолстых стволов еловых деревьев или расколотых вдоль плах по длине могилы, затем покрывали также вдоль досками и крепили поперечным крепежом. Получался «домик».

В день, когда начала куковать кукушка, женщины манси снимали бересту для шитья *āпа* ‘детская люлька-колыбель. В семье люльки были двух видов: *хōтал āпа* ‘дневная люлька’ и *Ǟти āпа* ‘ночная люлька’. Дневная люлька была сшита в «полусидячей» форме, ночная люлька была горизонтальной. Древесину высохших на корню толстых старых таловин использовали в детских люльках-колыбельках как гигроскопический материал. Древесину очищали от коры, тщательно сушили, затем строгали, расстелив оленью шкуру изнанкой. Полученную стружку перед применением тщательно разминали и сыпали на дно берестяной люльки. Сверху настилали полоски оленьего подшейного меха с длинным ворсом, на них клали прокладку-берестянку по длине люльки, на неё выкладывали плотный слой состриженной оленьей шерсти (со шкур зимнего забоя). Ребёнок не страдал от своих «мокрых дел», шерсть оленя по своей структуре полая и очень гигроскопичная, влага в ней не задерживается, а моча уходит вниз и впитывается таловыми стружками. По мере необходимости все компоненты в люльке меняются на чистые. Для профилактики опрелостей у ребёнка постоянно применяли самодельную «пудру», изготовленную из засохшего на корню ствола молодой берёзы (под корой она должна быть оранжевой и плотной). Древесную труху строгали,

растирали, просеивали, хранили в ножной части люльки в мешочке. Таловые гнилушки использовались для дымокуров от комаров, мошек, паутов.

Из сосны, расколотой вдоль на плашки по 1,2–1,3 м, а также из молодых прямых таловых стволов (в диаметре – 12–15 см) со снятой корой, методом скобления острым ножом, женщины манси строгали так называемый *оссы*: тоненькие длинные стружки-полоски, как ткань. Заготовляли запасы *оссы* на весь год мешками. Выполняли эту работу женщины зимой и до исчезновения снега. Использовался *оссы* во всём, что касается быта и гигиены: для мытья посуды и уборки, для ухода за детьми, для мытья тела и как туалетная бумага, для личной гигиены женщин во время регул и после родов, для утепления щелей в доме. Мужчины заряжали им патроны вместо пыжей, использовали как перевязочный материал при ранении и для лечебных компрессов с чем-либо. Им иногда набивали и подушки для сна (чудесный аромат). Использовался он везде, где требовалась одноразовая ветошь, где требовалось полотенце.

В первой половине июня со стволов молодых таловых порослей (манс. – *тыпӣив*) (чистых от ветвей) сдирали кору снизу вверх в виде ленточных полос. Затем ножом с тупым лезвием с полос счищали наружную кору – оставались белые нежные ленточки. Из них методом скручивания плели разной толщины верёвки (*сӯл квāлыг* ‘верёвка из коры’). Для прочности свитки верёвок в больших котлах выдерживали в отваре коры ольхи, затем сушили и хранили в прохладном помещении. Применяли их как прогоны для неводов (*сāки квāлыг* ‘прогонная верёвка’.), которых хватало только на один сезон. В следующий сезон готовили новые верёвки.

В отваре коры ольхи (*хорахт йӣв*) дубили оленьи шкуры, предварительно удалив шерсть и выделав мездру. Из готового материала шили длинные голенища для сезонной обуви. Мездра, обработанная данным способом, становилась влагостойкой, ноской.

Манси дом строили из трёх пород деревьев: лиственницы (*Lárix, Pinaceae L.*, манс. – *нāӈкӣив*), сосны (*pinus sylvestrik L.*; манс. – *тарыгӣив*) и кедра (*Cedrus, Pinaceae L.*; манс. – *ӯльпайив*). Строили по устоявшимся веками общепринятым правилам и технологиям заготовки строительного материала. Деревья выбирали летом в сухих борах по одному экземпляру: по высоте, по диаметру, по сучковатости, по состоянию коры, с ровным стволом и высокой кроной. Старые деревья не годились. Стволы отмечали только верёвочками, но ни в коем случае зарубками [7, с. 41–50]. В ноябре, перед началом сильных морозов и перед самым новолунием, стволы отмеченных деревьев подрубали лишь настолько, чтоб не падали. Этим

прекращался приток соков из корней в верхние слои ствола. Мороз консервирует древесину с наименьшим содержанием влаги. Валили деревья в марте в канун новолуния, рубили только топором, т. к. пила рвёт волокна и приводит к загниванию. Брёвна возили по одному, обрубив макушку, складывали на слеги, чтоб не касались ни земли, ни травы, ни друг друга, продолжали обветриваться и сохнуть [7, с. 41–50]. С наступлением первых тёплых дней оттаивала кора и подкорковый слой, снимали кору как бересту, надрезав бревно по всей длине (если ошкуривать топором, древесина не будет долговечной). Подкорковый слой являлся единственной защитой древесных волокон. Затвердев, он сохраняет древесину даже до двухсот лет. Очищенные от коры брёвна укладывали обратно на слеги, где они лежали до той поры, пока не просыхала почва на территории места постройки, обычно это начало июля [7, с. 41–50].

Длинный мох, закладываемый между брёвен, собирали в борах по соседству с сухими кедровыми гривами до начала строительства и тщательно сушили его. Болотный мокрый мох не годится, начнёт преть уже во время строительства, затем гнить и гниль перейдёт на дерево. Место под строительство дома должно быть сухим и очищено от прошлогодней травы, но дёрн должен остаться невредимым. Нижние два-три ряда фундамента и поперечины под пол выкладывают из лиственниц. Они влагостойкие, не поддаются гнилостным грибкам (в истории общеизвестно: Венеция стоит на сваях из сибирской лиственницы). Далее стены и стропила строят уже из сосны. Пол, потолок, дверь, дверные и оконные рамы выполняют из кедра [7, с. 41–50].

Согласно вышеописанным лунным циклам года заготавливали строительный материал и для лодок разной величины и грузоподъёмности. Смолили их смолой еловых деревьев. Срубали смолу с натёков на стволах деревьев, вываривали вместе с корой в воде, всплывшую смолу собирали в ёмкость, затем разогревали и смолили снаружи стыки деталей лодок.

Смолой пихты лечили глазные заболевания взрослым и подросткам: ячмени, воспаления роговицы, век. На стволе пихты на гладкой коре имеются пузырьки, надколов их ногтём, выдавливали капельки прозрачной живицы и закладывали за веко. При этом возникает очень чувствительное жжение, – ради положительного результата стоит потерпеть. Кстати, лиственничная смола с древности для северян является витаминной и лечебной «жвачкой» для полости рта и зубов.

По каменистым берегам рек собирали камни разных размеров и форм: плоские, круглые (маленькие и большие), овальные, треугольные.

Разогретые камни разных минеральных составов прикладывали к больным суставам, к пояснице, к глазам и везде, где требовалось лечение теплом.

Лес и все растения полностью обеспечивали жизненный процесс народа манси. Все продукты были естественными, по своей структуре соответствовали физиологическим функциям организма человека. В меню народа манси всегда были разнообразные естественные природные витамины, физиология организма и пищеварение человека согласовывались со структурой растительного питания. Основное же белковое питание организм получал из продуктов животного происхождения.

Жизнеобеспечение народа манси с древности полностью было связано с естественной единой природной продуктивной средой.

В мифах, сказках, древних преданиях манси, где главное – это герои и их действия, растения представлены не только как символы божественных сил, олицетворяющих духов-покровителей, но и как основа быта. Образность и яркость их описаний показывают отношение народа к красоте природы, как к тому, что ценно, свято и нуждается в охране. В устном народном творчестве до нас дошли экологические императивы, вызревавшие веками.

Литература

1. Определитель растений Ханты-Мансийского автономного округа / Под ред. И. М. Красноборова; И. М. Красноборов, Д. Н. Шауло, М. Н. Ломоносова и др. – Новосибирск; Екатеринбург: Баско, 2006. – 304 с.
2. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей / Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2010. – 648 с.
3. Мифология манси. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 196 с. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II).
4. Ромбандеева Е. Душа и звезды: предания, сказания и обряды народы манси. – Ленинград; Ханты-Мансийск: Стерх=Белый журавль, 1991. – 112 с.
5. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).
6. Ромбандеева Е. И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов). – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. – 658 с.
7. Лебедев В. В. Кедровый корень: Методическое пособие по этнографии по образовательной области «Технология» (охота, рыболовство) / Под общ. ред. Т. А. Полуниной. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2002. – 122 с.

Т. Р. Пятникова,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Белоярский

Лечебные обряды хантов полноватского Приобья

Аннотация. В статье рассматриваются разновидности и способы лечения хантов усть-казымского Приобья. Задача статьи – охарактеризовать методы лечения, которые использовались ещё в недалёком прошлом, и описать некоторые из них.

Ключевые слова: обряд, народная медицина, богиня Калтащ, знахарь, заговор, магические действия, мир духов.

Изучение традиционных методов лечения и сегодня является актуальной задачей исследователей, так как в них сохраняются как мировоззренческие представления, так и рациональные знания, которые появились тысячелетия тому назад, и некоторые из них не теряют своего значения и в настоящее время. Данная тема остаётся малоизученной, в то время как большая часть богатого арсенала средств и методов народной медицины оказалась безвозвратно утраченной.

Информация по народной медицине была собрана автором среди жителей деревень полноватского Приобья: Полноват, Тугияны, Ванзеват, Пашторы Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югра Тюменской области, с 1998 по 2015 год. Целью статьи является расширение круга источников по народной медицине народа ханты данного региона.

В прошлом у северных хантов методы народной медицины были основным и единственным средством лечения. Наиболее распространёнными среди них были магические действия, с использованием различных металлических предметов (топор, нож, стрела), средств животного происхождения (мясо зайца, жир и желчь медведя). Они проводились в определённых случаях, важное значение имели место и время проведения обрядовых действий. В данной статье человека, проводившего магические действия с больным, будем называть «знахарь».

В Толковом словаре русского языка есть понятие «знахарь», которое определяется как лекарь-самоучка, действующий собственными примитивными способами, часто с колдовскими приёмами [1, с. 227]. На хантыйском языке ему соответствует название *щӑртаӈ ими (ики)* ‘женщина (мужчина), умеющая(ий) общаться с всевозможными духами, божествами

трёх миров', умеющая(ий) лечить. Практически в каждой деревне были свои целители, их могло быть несколько. Их основным орудием, наряду с обрядами и всевозможными предметами, были заговоры, на хантыйском языке *пойк* 'мольба, просьба'. По своей сути заговоры близки к молитвам, которые позволяют обращаться к божествам для получения от них помощи. Они произносятся шёпотом или мысленно, их исполнение носит сугубо личный характер. В связи с этим вновь обратимся к «Толковому словарю русского языка», где «заговор – магические слова, обладающие колдовской или целебной силой» [1, с. 197]. Таким образом, при проведении целительных обрядов важное значение имел магический текст, с помощью которого знахари могли воздействовать на болезнь, предмет, природу и т. д.

В народной медицине все болезни имеют свои наименования, и каждый знахарь лечит их по-своему, и берётся за лечение только конкретных болезней. При тяжёлых случаях, чтобы узнать причину заболевания, совершался обряд гадания. Его проводили в основном мужчины в *пăтлам хот* 'тёмный дом'. В круг обрядовых действий входило изгнание злого духа, вселившегося в больного, извлечение болезни из тела, возвращение ушедшей «тени».

Лечением обычно занимались люди, у которых кто-то из предков был народным лекарем. Некоторые пришли к подобному ремеслу через свой опыт, в силу определённых обстоятельств. Большинство из них – это люди пожилого и среднего возраста. Например, известными знахарями были Марфа Тимофеевна Гришкина и Матрёна Григорьевна Себурова из д. Тугияны; Екатерина Дмитриевна Самбиндалова и Ульяна Никифоровна Лельхова из д. Пашторы; Елизавета Пендахова из с. Полноват. Широко известен был целитель и ясновидец *Тэкăу Коля* 'Тегинский Коля'. К сожалению, это имена только тех, которые удалось установить. Все лекари-знахари пользовались большим уважением среди своих земляков, всегда готовы были прийти на помощь человеку. Для проведения лечения их приглашали в соседние деревни, а также приезжали к ним из других селений.

По народным представлениям, болезни человека вызываются несколькими факторами: действиями злых духов, духов болезней, духов умерших (при неправильно проведённых погребально-поминальных обрядах), также божествами, которым пообещали сделать жертвоприношение и не сделали, и т. д. Из объяснений информантов следует, что духи – это существа невидимые, связанные с человеком, его телом и жизнью, могут принимать различные образы. Они находятся в постоянном взаимодействии с человеком. Есть также вредоносные

сущности, которые могут поселяться в теле человека. Избавиться от них можно с помощью обрядов и заговоров.

Одной из причин плохого самочувствия считалась потеря одной из душ-теней. Это могло случиться от сильного испуга, в этом случае говорили: *йисӆаӈ-хәсӆаӈ мӑнсӑт* ‘тени-звёзды ушли’. Чтобы обнаружить и вернуть душу-тень, проводили обряд гадания в *пӑтлам хот* ‘тёмном доме’ в ночное время суток. Например, информант П. А. Гришкина из д. Тугияны рассказывает:

«Однажды в молодости (в середине 1940-х гг.) вечером на рыбалке во время сбора дров для костра меня напугали. После чего я сильно заболела и не могла голову поднять. Мама повезла меня из деревни Пашторы в соседнюю деревню Неремово к *щӑртаӈ ими* целительнице. Мы купили метр материала, взяли с собой угощение. Женщина проводила обряд вечером при завешанных окнах в “тёмном доме”. Меня посадили на стул в середине комнаты. Она над моей головой стала водить материалом, в который был завёрнут наконечник стрелы. Так делала для того, чтобы замоталось туда (в материал) всё плохое, что было во мне. Перед обрядом мой платок положили на ящики с прикладами для духов-покровителей в молельном углу. Женщина читала заговор, просила: “*Ел рӑкнум вой ки тӑйӆум, кӯншӑӈ акємн ты ват тәӆы”*. ‘Если у меня “тень” в образе птички ушла, то когтистый дядя пусть сюда принесёт’ (имеется в виду медведь – в его образе представлялся Вежакарский дух-покровитель, считается, что он находит и возвращает ушедшую душу-“тень” человека). После обряда *щӑртаӈ ими* с мамой закопали материал под корнями большого дерева. Если собака или другие животные выкопают материал, то болезнь снова вернётся ко мне. Платок с молельного угла одела мне на голову, который я носила, не снимая, в течение трёх дней. И я выздоровела». П. А. Гришкина продолжает: «После этого случая нас далеко и надолго увезли на рыбалку. Мама попросила эту же женщину узнать, всё ли со мной в порядке. Женщина “на поиски” отправила своего духа-помощника. После проведения обряда уже с топором сказала маме, что будто дух-помощник ей сообщил, где мы находимся и что со мной всё хорошо, я здорова» [ПМА: П. А. Гришкина].

В данном случае можно предположить, что закапывание предмета, с помощью которого лечили и проводили обряд, – это одна из форм обрядового изгнания болезни. Из приведённого примера следует, что знахарь во время проведения целительного обряда выступает посредником в отношениях между человеком с миром духов. Его контакт с миром духов возможен только в особой обстановке с элементами и атрибутами

обрядового действия. При лечении знахарь использует слова заговоров, в которых он лечит как бы не сам, а вызывает на помощь со стороны кого-то, например, духа-помощника.

Кроме того, знахари при лечении обращались к месяцу, огню, воде и т. д. просили у них помощи, здоровья и удачи в любом деле. Чтобы как-то повлиять на силы природы, для них делали угощения, жертвоприношения, совершали определённые обряды, которые подкреплялись просьбами о здоровье (календарные обряды). Например, чтобы избавиться от бородавки на руке, вечером на убывающий месяц бородавку обмазывали рыбьей кровью и показывали месяцу со словами: *мултас нюхи пулые юхи ӆєвємэ* ‘лишний кусочек мяса ты съешь’ [ПМА: У. Н. Лельхова и др.]. Кроме того, избавиться от бородавки можно было и с помощью сырого картофеля. Картофель среднего размера разрезали на две части, одну половину через голову кидали назад, второй половинкой обмазывали бородавку и закапывали в землю. Считалось, что когда половинки картофеля сгниют, тогда и бородавка исчезнет [ПМА: П. Н. Юхлымова]. Избавление от бородавки с помощью картофеля – это позднейший вариант, т. к. картофель в данном регионе стали выращивать в середине 1930-х гг. Такие непростые действия мог проводить и сам человек, зная приёмы, время проведения и слова заговора.

При лечении и профилактике заболеваний часто использовали воду. Например, если ребёнка «сглазили» *атум сємӑн вантсы* ‘плохими глазами посмотрели’, он постоянно плачет, плохо спит, становится неспокойным. После ухода гостей мама ребёнку моет лицо тёплой водой, вытирает подолом платья. Другой способ: мама слизывает «сглаз» у ребёнка языком и выплёвывает [ПМА: М. Г. Ользина]. Кроме того, ребёнок становится неспокойным, когда в него вселяется злой дух или унесли одну из душ [2, с. 245–246]. При появлении сыпи на теле ребёнка его мыли в воде с наростом берёзы, цветов ромашки и др. растений, затем, читая заговор, воду выливали в укромное место, где никто не ходил. Если пупок начинал гнить, кровоточить, – для дезинфекции присыпали тёплой золой или поджигали кончик беличьего хвоста и полученной золой присыпали пупок. При появлении грыжи – на пупок знахарка прикладывала монету, перевязывала, читая при этом заговор. Когда у ребёнка выпадал гнилой зуб – его бросали в огонь со словами: *Ма нӑӈєн атум пєӈк мӑсум, нӑӈ мӑнєм ям пєӈк мия* ‘Я тебе плохой зуб дал, ты мне хороший зуб дай’.

Для того чтобы дети росли здоровыми и не болели, необходимо вымолить помощь у богини Калтащ, которая является покровительницей детей и женщин, при рождении определяет срок жизни человека. Помощь

можно было получить с помощью жертвоприношения, при личном посещении её культового места в д. Калтасьяны (ныне Октябрьский район). Люди ездили туда молиться зимой и летом, несмотря на большие расстояния. Богиня Калтащ имеет несколько образов, один из них – заяц. Когда в деревне кто-то добудет зайца, то приглашали кушать человека с больным сердцем. По народным представлениям, мясо зайца помогает человеку, страдающему сердечными заболеваниями [3].

Информанты рассказывали о болезнях, которые можно передать животному, например, собаке. Когда ребёнок жаловался, что у него болит рука или нога, родители говорили: «*Нăӈ кăшен амп-кәтюва ат măнӆ* ‘Твоя боль пусть щенку собаки перейдёт’». По народным представлениям, собака – это один из образов хозяина болезней, хозяина Нижнего мира. В его функции входит насылание людям болезней. Вероятно, поэтому, чтобы свести болезнь, использованные при лечении предметы закапывали в землю, таким образом пытались отослать болезнь обратно к источнику.

Кроме того, знахари могли направлять свои заговоры и на другие средства, например, хлеб. Пример из жизни: «Когда училась в начальных классах, у меня часто слезились глаза. Во время летних каникул мама обратилась к М. Т. Себуровой. Матрёна Григорьевна сказала, чтобы я приходила к ней утром натощак в течение десяти дней. Мама будила меня рано утром, и я шла к ней, по улице ещё никто не ходил. Она усаживала меня на край стола, на другой край садилась сама. Просила, чтобы я смотрела ей в глаза и старалась моргать как можно реже. Она сидела и ела небольшими кусочками чёрствый хлеб, при этом смотрела мне в глаза. Позже она сказала, что мысленно читала заговор, чтобы у меня перестали болеть глаза. У неё, несмотря на возраст, было хорошее зрение». Также при лечении ячменя на глазу применялся такой метод. Для быстрого «дозревания» ячменя жгли спичку, как только огонь потухнет, прикладывали к ячменю. После прогревания ячмень лопался.

Итак, среди народных методов лечения жителей полноватского Приобья можно выделить следующие:

– смывание болезни (купание – выливание воды);

– сжигание или прижигание болезни, окуривание (использовали огонь или его производные: пепел, жгли спички, бросали в печку гнилой зуб).

– закапывание болезни, уничтожение болезни (используемые предметы: ткань, картошку закапывали в землю). По народным представлениям, в корнях дерева под землёй находится дух болезней, наверное, таким образом болезнь отсылают в Нижний мир – в место, из которого оно «пришло»;

– переложение болезни на животных (например, в собаку – один из образов духа болезни).

Конечно, не исключено, что в лечебных обрядах использовалось и психотерапевтическое воздействие. Словесная формула и необходимые предметы, дополняя друг друга, образуют обряд. Обряды, как видим, проводились рано утром или поздно вечером, кроме того, время проведения большинства из них определяли по месяцу (луне).

Информанты:

1. Гришкина (Лельхова) Пелагея Алексеевна, 1932 г. р., д. Пашторы.
2. Гришкина (Лельхова) Екатерина Константиновна, 1931 г. р., д. Пашторы.
3. Курикова (Молданова) Мария Ивановна, 1928 г. р., пос. Ван-пан.
4. Лельхова Евдокия Григорьевна, 1936 г. р., д. Пашторы.
5. Лельхова Ульяна Павловна, 1922 г. р., д. Пашторы.
6. Лельхова (Федотова) Акулина Васильевна, 1923 г. р., д. Пашторы.
7. Ользина Матрёна Григорьевна, 1930 г. р., ю. Суреи.
8. Пятникова (Ользина) Евдокия Григорьевна, 1924 г. р., ю. Суреи.
9. Юмина (Лельхова) Матрёна Григорьевна, 1934 г. р., д. Пашторы.
10. Юхлымова (Миляхова) Прасковья Николаевна, 1930 г. р., д. Чуэли.

Литература

1. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: АЗЪ, 1995. – 928 с.

2. Пятникова Т. Р. Представления усть-казымских ханты о причинах возникновения болезней // Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры: матер. Всерос. науч. конф. (19–22 мая 2008 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – С. 245–254.

3. Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 80 с.

О. Б. Степанова, кандидат исторических наук,
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), г. Санкт-Петербург

Восприятие и категоризация энергии в традиционном мировоззрении северных селькупов[10]

Аннотация. Коренные жители Севера – высококвалифицированные специалисты в сфере охоты, оленеводства, рыболовства, умеющие выживать в экстремальных условиях с использованием местных источников энергии. Настоящая работа посвящена восприятию и категоризации энергии в традиционном мировоззрении селькупов – одного из народов Севера. Энергия, как и все другие силы природы, в мифологии селькупов воспринимается и описывается образно. Главным источником энергии – тепла и света – представляется солнце.

Ключевые слова: селькупы, энергия, мифологические представления, солнце, огонь, жизненная сила.

В последнее время в условиях возросшего промышленного прессинга на территории Севера и Арктики в науке растёт интерес к вопросам функционирования системы традиционного природопользования, взаимоотношений человека и среды на Севере. Объектами исследований становятся энергетические режимы коренных народов Севера, в том числе способы получения и использования ими энергетических ресурсов, навыки автономного существования в тундре и тайге (повседневные практики выживания), борьба с риском нехватки энергии (на Севере важно не только добыть энергию, но и сохранить её) и т. д. Коренные жители Севера – высококвалифицированные специалисты в сфере охоты, оленеводства, рыболовства, умеющие выжить в экстремальных условиях с использованием местных источников энергии. Вместе с тем их традиционные взгляды на мир, на функционирование природной окружающей среды нельзя назвать реалистичными.

Настоящая работа посвящена восприятию и категоризации энергии в традиционном мировоззрении селькупов – одного из народов Севера.

Тема восприятия и категоризации энергии в мифологических представлениях селькупов, как и других народов Севера, до сих пор не освещалась в трудах исследователей. Материалы для разработки темы были

[10] Работа выполнена за счёт гранта Российского научного фонда (проект № 18-18-00309).

взяты из работ Е. Д. и Г. Н. Прокофьевых, Г. И. Пелих, статей энциклопедии «Мифология селькупов» (2004) и т. д. Автором также использовались собственные полевые материалы, собранные во время экспедиций к северным селькупам.

По селькупским представлениям, жизнь человека невозможна без света, тепла и огня, именно такие разновидности энергии называет их мифологическая система. Фактически единственным источником энергии у них признается солнце. Для традиционного мировоззрения любого народа характерно одухотворение сил природы, выражающееся в создании мифологических образов. Солнце и огонь в селькупской мифологической системе воплощены в образы духов самого высокого ранга.

Главная фигура селькупского пантеона духов – священная «жизненная старуха» *Илынтыль кота*, мать всего сущего, дух-первопредок. Она хозяйка солнца и само солнце. Ключевая её функция – давать человеку жизнь. Селькупы говорят, что солнце людей «содержит». На кончике утреннего луча-птицы солнце посылает на землю душу человека, которому суждено родиться. Солнечный луч – *ильсат* – «то, что оживляет», жизненная сила [1, с. 66; 2, с. 107]. Слово *тельд* – ‘солнце’ – селькупы переводят как «солнце родившее». Однако образ *Илынтыль кота* амбивалентен – она не только даёт человеку жизнь, но и забирает её: родившемуся дарит колыбель, а умершему гроб-колоду. Вторая сторона образа жизненной старухи выделилась в не очень отчётливый образ *Ылынты кота* – подземной старухи. В амбивалентности образа солнца выявляются две различаемые селькупами категории солнечной энергии – дающей жизнь человеку и забирающей её.

Образ солнца в мифологии селькупов контаминируется с образом огня. «Солнце живо – на нём огонь», «огонь живой, он растёт, размножается, питается, умирает»[11]. «Огонь имеет тело, глаза. Дрова – это его еда. Огонь в доме надо подкармливать, он ест все, что и люди» [3, с. 289–290].

Как и солнце, огонь имеет образ старухи (бабушки). В предании, записанном Е. Д. Прокофьевой, женщина-мать, ребёнка которой обожгла искра костра, изрубила костёр топором и залила его водой. Огонь потух во всех чумах стойбища. Замёрзли женщины и дети. Бабушка – свекровь виновницы несчастья опустилась на колени над очагом и далеко внизу, в темноте разглядела старуху – «огня-пламени хозяйку» («кожа её, как огонь, горит»). Хозяйка огня после долгих уговоров согласилась вернуть «всем

[11] АМАЭ. Прокофьев. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 8. Л. 10–12.

семи родам людей» огонь, но при условии, что обидчица отдаст ей за это своего сына [4, с. 79].

Огонь в образе своей хозяйки контрастен и категоризируется на добрый и злой огонь. Хозяйка огня и добрая, и злая одновременно. Она присматривает за детьми в отсутствие дома их матери, при помощи своих детей-костров она обогревает и кормит людей. «*Тую имья* (*туй имья*) – огонь-бабушка. Она добрая, хорошая. Огонь – живой, с ним разговаривают. Когда зажигают, просят тепла». Но «если она пожар в лесу, она злая» [ПМА]. Она может быть и беспощадно жестокой: «ни один смертный человек не может заглянуть матери огня в глаза и остаться в живых; под её взглядом всё обращается в уголь и в пепел» [5, с. 28].

К огню, считают селькупы, следует относиться с почтением, уважением. Нельзя бросать в огонь сор, шевелить его железными предметами, обходить его против солнца; запрещено смотреть на северное сияние («небесный огонь»), вешать над огнём «нечистые» предметы, например, женскую обувь и т. п. Считается, что нарушение этих запретов может повлечь за собой несчастье, болезни. Запреты распространяются и на дрова – «пищу огня». Нельзя было бросать дрова в местах, где люди могут через них перешагивать и этим их осквернять.

Следующая категоризация амбивалентного образа солнца наблюдается в противопоставлении его образу старухи *Тэгем*, олицетворяющей холод, осень и зиму, ярусом вечной мерзлоты в модели Вселенной, ночью, смертью и луной [5, с. 9, 27]. Поскольку всякое противопоставление объединяет, можно сказать, что *Тэгем* – то же солнце, но с другим знаком.

Солнцу в представлениях селькупов приписываются два противоположных состояния – горячее/яркое и холодное/бледное, зависящих от его местоположения во Вселенной (над землёй или под землёй), во втором из этих состояний солнце отождествляется с луной. Так, у мифической матери-лосихи, за день обходившей всю землю и ночью спускавшейся в подземелье, на рогах росли солнце и луна [5, с. 9], т. е. днём лосиха олицетворяла собой солнце, а ночью луну. Согласно сведениям, записанным автором во время полевой работы, вечером и ночью, а особенно длинной полярной ночью, земной мир становится миром духов. На его небо уходит дневное солнце, становясь ущербным, тусклым и зелёным, т. е. луной. В одном из мифов солнце и луна – две дочери огненной старухи, одновременно выступают как два солнца – летнее и зимнее [6, с. 134]. По другому мифу у земли было две дочери – «две девки», у которых лица – огонь. Одна дочь – небесное солнышко, другая живёт под землёй, лицо у неё пылает зелёным огнём, она – луна и солнце покойников [5, с. 29; 7, с. 14].

Описывая мир через противопоставление/объединение образов солнца и луны, селькупы разделяли энергию на свет и тьму.

Идея зависимости жизни и смерти человека от солнца и огня в мифологии селькупов расширяется до идеи круговорота жизни во Вселенной, цикличного перехода души человека, его жизненного начала от инобытия к бытию. Инобытие и потусторонний мир при этом воплощает сама хозяйка огня и солнца.

Селькупы полагают, что «в земле огонь, там горячо»[12]. По материалам Г. И. Пелих, огонь заполняет пространство шестого яруса подземного мира. Этот огонь поднимается по корням и стволу мирового дерева, поэтому на его ветвях вырастают вместо плодов огненные шары – солнца [5, с. 24] (что делает понятным образ «обугленного дерева», по которому герой одного из фольклорных текстов перелезает в иной мир [8, с. 299–301]). По материалам Е. Д. и Г. Н. Прокофьевых, место обитания старухи-прародительницы *Илынтыль кота* связывается с «морем с кровавой водой» (озером, «красной речки берегами»), оно расположено в жаркой («где светят семь солнц») стране предков селькупов. В вертикальной модели Вселенной мир предков находится на самом последнем ярусе неба или подземелья, а в горизонтальной – в верховьях или низовьях реки [9, с. 370–371; 10, с. 104; 1, с. 58, 60, 68; 2, с. 112]. В этом мире так жарко, что кольчуги борющихся героев спаиваются [1, с. 55–56]. Поскольку огненные миры маркируются в модели Вселенной «верхом» и «низом», можно сказать, что весь потусторонний мир, все инобытие селькупы представляют огненным. Мать-прародительница является хозяйкой огненного инобытия и, следовательно, его воплощением.

По сведениям Г. И. Пелих, в старинных селькупских преданиях и на шаманском языке солнце (женщина) называлось *шунчи* [11, с. 102; 12, с. 92]. Е. Д. Прокофьева термин *шунчи* (*сунчи*) трактовала как «нутро», «внутренность»: *сельчи сунчи* – дом «жизненной» старухи из семи (множества) комнат, *нуш шуньчи* – нутро неба [1, 57, 65]. Согласно законам мифа, любое божество может воплощаться в главном своём атрибуте. Т. е. старуха-солнце может представляться своим же домом и огромной полостью. В этом представлении нет ничего необычного для селькупского мифологического пространства, в нём уже имеется чётко выраженный образ матери-земли-лосихи, на спине которой живут люди и в утробе которой расположен потусторонний мир [5, с. 9].

[12]АМАЭ. Прокофьев. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 9. Л. 5.

Стало быть, инобытие в селькупской мифологической картине мира заключено в огромное нутро матери-солнца, заполненное огнём.

Верность этого вывода подтверждается материалами Г. И. Пелих. По данным Г. И. Пелих, мать огня *Има-кота-лоза-птылоса* (*тюэмэ*) – главная обитательница и хозяйка огненного мира, заключённого в каменно-железную «оболочку»: «Красное огненное море плещется между железными и каменными берегами. Железо этого берега раскалено докрасна, а камни пылают белым светом. Этот раскалённый, пылающий бело-красными огнями берег кровавого моря селькупы называют *вэзон-корит*» [5, с. 22, 27, 28, 68]. По мнению автора, этот текст даёт описание потустороннего огненного мира, находящегося в утробе матери огня.

С хозяйкой каменно-железного огненного мира сочетается образ кузнеца. Кузнечным молотом и кузнечными щипцами священная мать разрубает/разделяет своих спаявшихся сыновей, когда в пылу битвы они поднимаются до яруса её огненного мира [1, с. 55–56; 2, с. 111][13]. В селькупской мифологии кузнецы «причастны к рождению новой жизни».

Имя солнечной старухи *Илынтыль кота* переводится как «вместилище жизни», «жизненный мешок», она посылает на землю для рождения человеческие души. Уже этих её характеристик достаточно, чтобы заключить, что её нутро наполнено человеческими душами. Что они из себя представляют?

Один из уже называвшихся образов души – луч утреннего солнца. Только у той женщины, на которую падал луч утреннего солнца, рождался ребёнок «с душой». Солнечные лучи имеют способность оживлять умерших. В нескольких фольклорных сюжетах тело убитого врагами героя кладут на белую оленью шкуру на солнечной стороне чума, – утром, когда «солнце поднимается на высоту “ушек” (кончиков) лука, его первые лучи падают на убитого и оживляют его» [2, с. 107].

Иногда душа человека представляется селькупам звездой. Человек рождается, когда звезда падает с неба, и умирает, когда на небе появляется новая звезда. По-видимому, души-звезды связаны с той стороной матери-солнца или с тем солнцем, которое становится луной и светит ночью.

Душа у селькупов отождествляется с кровью. «Потеря крови грозит смертью. Кровь – это жизнь» [2, с. 127]. В фольклоре богатырь *Палны*, когда тунгусы тяжело ранили его брата, даёт ему выпить своей крови, потом камлает, и брат поправляется [3, с. 148, 232]. До сих пор селькупы считают,

[13] АМАЭ. Прокофьева К-І. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 98.

что «кровью другого человека можно оживить умершего – шаман оживлял». Оленью кровь они пьют, когда болеют простудой [ПМА]. Кровь убитых животных селькупы стараются не пролить на землю, чтобы обеспечить им последующее воскрешение [ПМА]. Кровь связана с огнём. В сказке о хозяйке огня огненная бабушка, возвращая людям огонь, зажигает его кровью сердца человеческого сына [4, с. 79].

Считается, что с помощью крови можно связаться с хозяйкой зимы и холода и передать ей свои просьбы. Обряды, во время которых эта связь устанавливается, описаны в «Мифологии селькупов» [3, с. 147] и у П. Третьякова [13, 411].

На южноселькупском материале кровь имеет ясную ассоциацию с камнем. Из драгоценных камней – капель крови богатыря – Дочь Земли делает ожерелье-оберег [14, с. 196; 15, с. 171–176]. Камень в представлениях селькупов – тоже форма инобытийной жизни и души человека. Многие герои селькупского фольклора, умирая, превращаются в камень [16, с. 21–22; 5, с. 65; 3, с. 246, 249]. Камнями-пауками (звёздами-пауками) наполнено брюшко небесной матери-паучихи – одной из ипостасей жизненной старухи. Камни-звезды-пауки падают на землю и дают начало новой жизни [1, с. 63; 7, с. 10; 5, с. 18].

Селькупы полагают, что внутри каждого камня есть огонь, и что камни падают с неба. «Камень жив, в нем есть огонь»[14]. «Бог бросает с неба большие камни. В камне есть огонь. В самом боге огонь. Как идёт, за ним всё загорается». «С неба падают звёзды, камни. Днём падают – зажигают. Разного размера. Ночью тоже падают. У ненцев тоже были такие камни. Упал камень, когда я жила на Покольке. Упало далеко, но осколки попадали на чум». «Есть камень, из которого добывают огонь. Такой камень отыскать надо. По нему чиркнуть ватой. Такой камень найдут, – таскают как спички» [ПМА]. Нужно заметить, что в последней фразе информант, несомненно, упоминает кремень. По-видимому, его свойства (в числе прочих причин) легли в основу представлений об огненных камнях.

Одним из терминов души у селькупов служит слово *путы*, и так же у них называют наполненную чем-то полость [3, с. 245]. Слог *пу-* в этом слове обозначает ‘камень’, а *ты-* ‘огонь’, т. е. эта душа представляется камнем, наполненным огнём, или огненным камнем. Падают каменные души на землю с неба.

[14] АМАЭ. Прокофьев. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 8. Л. 10–12; АМАЭ. Прокофьев. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 9. Л. 5.

В представлениях селькупов все жизненные блага посылаются человеку священной матерью и падают с неба. «Такие перелётные птицы, как гуси, утки, посылались Небесной старухой с неба. Она через небесную дыру бросала на землю птичьи перья, и они, долетая до земли, становились утками и гусями» [2, с. 118]. Бросание чего-то с неба – из разных побуждений – самый привычный для матери-предка способ контакта с землёй. По данным Г. И. Пелих, солнце когда лучом, когда молнией бьёт в злых духов – *лозов*, выползающих из-под земли. Если на небе гремит гром, «это солнце ругается на чертей по-своему» [6, с. 136]. Старики-селькупы рассказывали автору о старухе, которая живёт на небе и ругается со своим стариком, – тогда она гремит своими сковородками, и от этого происходят грозы с громом и молниями [ПМА]. «Бог бросает с неба *тищща* – гром, пули, стрелы. Бог этим стреляет в нижних людей – *лосов*». «*Кэсыл кома* – железная стрела. Гром и молнии без дождя – это стрелы» [ПМА]. Приведённые сведения не оставляют сомнений, что души-камни также бросает на землю небесная старуха-солнце.

Таким образом, было выявлено, что луч солнца, звезда, кровь и камень – образы души человека, связанные с солнечно-огненной ипостасью матери-предка. Этими душами наполнено нутро священной старухи-прародительницы. Можно заметить, что «материал» каждой из душ соответствует «материалу», который образует нутро, плоть матери-предка. Нет соответствия лишь у железа: в утробе божества оно есть, а явно выраженной железной души в представлениях селькупов не обнаруживается. Однако в образе огненного нутра матери-предка-кузнеца, очень напоминающего кузнечный горн, содержится открытый намёк на то, что человеческие души не просто там хранятся, а перековываются, переплавляются и обновляются. Обновление – неизбежное событие для людей, готовых родиться или находящихся при смерти, т. е. переходящих границу этого и того миров, бытия и инобытия. Перековывает и переплавляет души сама мать-кузнец, это её предназначение и функция. Но здесь интереснее другое: плавить и ковать селькупский кузнец может только железо. В фольклоре сибирских народов встречаются тексты, в которых божественные персонажи-кузнецы, инициируя шамана-неофита, расчленяют его и выковывают ему новые кости. В фольклоре селькупов нет полноценных, развёрнутых сюжетов с кузнецами, но есть похожие сюжеты, где не кузнецы, а другие духи расчленяют и снова собирают скелет героя. Сюжетные аналогии позволяют заключить, что селькупская мать-кузнец перековывает в своём огненном мире человеческие скелеты и кости, и, по-видимому, они представляются железными. Таким образом, в

мировоззрении селькупов выделяется ещё одна человеческая душа – это «железные» кости и скелет. Образы матери-предка, души человека и схемы круговорота жизни в селькупской Вселенной рассматривались автором ранее в ряде работ [17; 18; 19; 20; 21; 22; 23].

Прежде чем перейти к заключению, следует кратко упомянуть, что ещё о традиционном восприятии энергии сообщает селькупская мифология.

На «карте» селькупской Вселенной в чертогах матери огня хранится каменный уголь [1, с. 65; 24, с. 63]. Следовательно, уголь – знакомый селькупам источник энергии.

В фольклоре селькупов есть два поучительных текста – «*Кишкаль вэтты*» («Млечный путь») и «Иди вперёд» [25], в них даются практические советы, как должен вести себя человек, когда он держит далёкий путь по морозу и в пургу, а именно одеваться теплее и идти, не останавливаясь, не прекращая движения. В первом тексте (мифе) следы лыж замёрзшего божьего сына превращаются в звёзды, образуя Млечный путь, в чем находит своё подтверждение уже высказанная мысль о том, что формой человеческой души были звезды, тоже «сгустки» энергии.

Итак, энергия в традиционном мировоззрении селькупов воспринимается и описывается образно. Главным источником энергии – тепла и света – представляется солнце. Оно рисуется в образе старухи-первопредка, дарующей и забирающей людские жизни/души. Старуха, её огромное нутро, воплощает в себе инобытие, откуда в час рождения приходят в земной мир человеческие души и куда они возвращаются после смерти. Нутро старухи – мир огненной стихии, он наполнен огнём и кипящей кровью, оболочкой старухиного живота служат раскалённые камень и железо. Другие образы мифологических старух, связанные с жизнью и смертью, и огнём, нельзя назвать полностью самостоятельными – они представляют собой ипостаси матери-солнца. К ним относятся Подгорная мать, дублирующая некоторые функции солнечной старухи, «огня-пламени бабушка» – хозяйка огня и старуха *Тэгем* – воплощение луны, зимы, холода и ночи – антипод старухи-солнца. В образах этих мифологических персонажей солнце, энергия солнца категоризируется на добрый и страшный огонь, огонь, дающий жизнь и несущий смерть, на тепло и холод, на свет и тьму (тусклый свет).

Души, выходящие из нутра матери-солнца, «сделаны» из того же материала, что и сама мать. Они представляют собой лучи солнца, кровь (тоже связанную с огнём), огненные камни, звёзды, а также железные кости, выковываемые матерью-кузнецом в огненном мире. Каждый из этих образов души в представлениях селькупов является «сгустком» энергии или,

говоря на языке селькупского фольклора, жизненной силой заново пришедшего в земной мир человека.

Если говорить коротко, энергия в мировоззрении селькупов воспринимается как основа жизненности человека, как то, без чего невозможна жизнь, и исходит она исключительно от солнца.

Литература

1. Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сборник Музея антропологии и этнографии. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – Т. 20. – С. 54–74.
2. Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л.: Наука, 1976. – С. 106–128.
3. Мифология селькупов. – Томск: Изд-во Том гос. ун-та, 2004. – 380 с. (Серия «Энциклопедия уральских мифологий»).
4. Прокофьева Е. Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Сборник МАЭ. – Л.: Наука, 1977. – Т. 33. С. 66–79.
5. Пелих Г. И. Селькупская мифология. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – 79 с.
6. Пелих Г. И. К истории селькупского шаманства (по материалам солярного культа) // Труды ТГУ. – 1964. – Т. 167. – С. 132–144.
7. Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. – Новосибирск: Наука, 1980. – С. 5–70.
8. Кастрен М. А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири // Магазин землеведения и путешествий. Географический сборник. – М., 1860. – Т. VI. Ч. 2. – 294 с.
9. Прокофьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. – 1930. – Т. II. – С. 365–373.
10. Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сборник Музея антропологии и этнографии. – М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1949. – Т. 11. – С. 335–375.
11. Пелих Г. И. Досамодийский тип жилища нарымских селькупов // УЗТГУ. – Томск: Том. гос. ун-т, 1966. – Т. 60. – С. 94–107.
12. Пелих Г. И. Происхождение селькупов. – Томск: Том. гос. ун-т, 1972. – 421 с.
13. Третьяков П. Туруханский край // ЗИРГО по общей географии. – СПб., 1869. – Т. 2. – С. 215–531.
14. Плотников А. Ф. Нарымский край // ЗИРГО по отд. статистики. – СПб., 1901. – Т. X. Вып. 1. – 366 с.
15. Сказки нарымских селькупов. – Томск: Том. гос. ун-т, 1996. – 185 с.
16. Григоровский Н. П. Описание Васюганской тундры // ЗЗСОРГО. – Омск, 1884. – Кн. VI. – С. 1–70.
17. Степанова О. Б. Злая или добрая: к вопросу о главном мифологическом образе селькупов // Омский научный вестник. – 2006. – № 8. – С. 52–55.
18. Степанова О. Б. Медведь как образ матери-предка и души человека в традиционном мировоззрении селькупов // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 году. – СПб.: МАЭ РАН, 2007. – С. 206–215.
19. Степанова О. Б. Мифологический образ матери-дерева в традиционном мировоззрении селькупов // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2007. – № 3. – С. 115–118.

20. Степанова О. Б. «Огненная» ипостась матери-прародительницы селькупов // Труды ТОКМ. – 2008. – Т. XV. – С. 218–226.

21. Степанова О. Б. Каменно-железная ипостась матери-прародительницы селькупов: к реконструкции мифологического образа // Археология и этнография Приобья: материалы и исследования. Сб. трудов кафедры археологии и этнологии ТГПУ. – Томск: Изд. ТГПУ, 2008. – Вып. 2. – С. 176–189.

22. Степанова О. Б. Мать-змея и образ духа-охранителя в мифологических представлениях селькупов // Сибирский сборник-1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – Кн. II. – С. 87–93.

23. Степанова О. Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. – СПб.; Абакан: Петербургское Востоковедение, Издательский дом «Пантеон», 2010. – 303 с.

24. Ириков С. И. Словарь селькупско-русский и русско-селькупский. – Л.: Просвещение, Ленингр. отд-ние, 1988. – 223 с.

25. Степанова О. Б. Фольклор северных селькупов (полевые сборы 2004, 2005, 2008 гг.). Часть II // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. – СПб.: МАЭ РАН, 2017. – Вып. 17. – С. 37–67.

И. А. Верховский,
Научно-образовательный центр «Югра-социум» Югорского государственного университета, г. Ханты-Мансийск

«Своё – чужое»: региональная идентичность Югры (по материалам социологических исследований)

Аннотация. В статье рассматривается проблематика региональной идентичности населения Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и окружной столицы – города Ханты-Мансийска в контексте архетипической мифологемы «своё – чужое». На материале количественных и качественных социологических исследований, проведённых автором, анализируются визуальные символические образы региона в общественном сознании населения, перечень фамилий людей-легенд, выступающих в роли архетипических репрезентаторов исторической судьбы Югры второй половины XX века, вопросы региональной «этнонимичности» жителей автономного округа.

Автором особо акцентируется поликультурная специфика Югры как российского региона, принадлежащего к приарктической цивилизации, и вместе с тем – как одной из крупнейших в стране территорий промышленной нефте- и газодобычи. В итоге, учитывая синкретический, архаико-модернистский характер социокультуры и архитектоники массового сознания жителей региона, констатируется, что Югра является своего рода «медиатором», снимающим тотальную онтологическую противоположность «своего» и «чужого», Космоса и Хаоса, культуры и цивилизации.

Методологически в статье намечаются общие подходы к концепции «философии региона».

Ключевые слова: мифологическое сознание, региональная мирорефлексия, метафизически-своё, метафизически-чужое, символические образы региона, мифология региона, философия региона.

Цивилизационный подход к региональной идентичности: «цивилизация» – «страна» – «регион»

Современная мировоззренческая ситуация тотального кризиса рациональных смысловых оснований адекватной политической

самоидентификации целых цивилизаций, народов и государств, будь то политический кризис и хаотизация массового сознания на Украине и в Восточной Европе, либо перманентный ближневосточный геополитический кризис, требует осмысления самого феномена идентичности, как на макро- (цивилизация, государство), так и на микросоциокультурном (регион, региональная цивилизация, муниципалитет) уровне.

«Региональная идентичность – это объективное состояние, основывающееся на рефлексивном чувстве личной самотождественности и целостности, непрерывности во времени и пространстве» [1, с. 216]. Иными словами, это соотнесённость собственной жизни, судьбы с жизнью, судьбой, пространством и временем своей земли, смысловая укоренённость в своей территории, своей малой родине, своём месте проживания.

Отдельно акцентируем методологическую значимость цивилизационного подхода к анализу мировоззренческого пространства югорской региональной цивилизации.

В европейской научной картине мира XIX века были приняты в качестве фундаментальных аксиомы о необратимости времени, текущего из прошлого в будущее, соответственно – линейном прогрессе (европейского по умолчанию) общества, которое становится всё более совершенным (версия секуляризированного христианского милленаризма, которая породила и большевистскую утопию), и главенстве англосаксонской-европейской цивилизации, которая единственная является развитой, тогда как остальные, незападные цивилизации, являются по определению неразвитыми и вынуждены самой логикой исторического процесса «догонять Запад».

Такие воззрения считались незыблемыми и достаточно убедительно преподносились культурной аудитории и Запада, и впоследствии незападных стран ведущими литераторами того времени. Назовём лишь наиболее значимые примеры. Это Редьярд Киплинг и его программный гимн – стихотворение «Бремя Белых», Джек Лондон и судьбоносное для него противопоставление Сынов Волка (белых европейцев) и Сынов Ворона (индейцев Аляски) в рассказе «Сын Волка», Марк Твен – с его образом бродяги и преступника индейца Джо в «Приключениях Тома Сойера» и в целом пронегритянскими, но антииндейскими настроениями автора, Фенимор Купер, у которого даже положительные герои-индейцы делавары и могикане именуются не иначе, как дикарями.

Между тем, достойным мировоззренческим ответом такому англосаксонско-западному культурному расизму в сфере философии истории была теория «локальных цивилизаций». В разных инвариантах

сформулированная А. Тойнби, Н. Данилевским, О. Шпенглером, она провозглашает принцип «соцветия», «радуги», «единства непохожих». Общечеловеческая цивилизация состоит из многих, локальных, непохожих друг на друга цивилизационных общностей, каждая из которых отлична от другой и имеет собственные культурные основания, собственные ценности, свой образ мира; и западная, европейская цивилизация в этом соцветии – лишь одна из многих.

Далее – сменим оптику рассмотрения, совершим операцию деления цивилизационных систем на подсистемы – выйдем на существование православно-славянской цивилизации. Её же подсистемой будет цивилизация российская, которая в свою очередь также делится на микроцивилизационные зоны – дальневосточную, забайкальскую, североевропейскую, кавказскую и т. д. Ряд учёных выделяют уральскую горнозаводскую локальную или региональную цивилизацию. Мы же спустимся ещё на один уровень, и предметом нашего рассмотрения будет югорская региональная цивилизация.

Итак, в данной работе мы рассмотрим региональную идентичность югорской цивилизационной общности как синтез следующих составляющих:

- медиации – снятия оппозиций «своё – чужое»,
- синтеза архаики и современности,
- символических образов Югры,
- людей-легенд югорской мифологии XX века,
- самонаименования югорской региональной цивилизации.

Югра как региональная цивилизация: «своё» и «чужое»

Значимыми элементами мирорефлексии современного человека являются архетипические мифологемы, то есть некие архаические устойчивые представления, существующие в глубинных пластах человеческого сознания. К их числу относится и фундаментальная по своему характеру модель видения мира, построенная на основе мифологической дихотомии «свой – чужой». Эта мифологема восходит к бинарным оппозициям, зафиксированным К. Леви-Стросом, и до сего дня является экзистенциальным обоснованием с одной стороны – этнокультурной идентификации, с другой – всех форм восприятия иноэтничности и инокультурности.

Таким образом, бинарная оппозиция «свой – чужой» является архетипической мифологемой и обосновывает дуалистическую, «чёрно-белую» модель видения мира, существующую в массовом сознании и ныне.

Так, до сего дня, например, в политической рекламе в аспекте выстраивания негативного образа кандидата-противника наибольшую враждебность у населения будет провоцировать образ «чужого», по модели: *«чужой – не такой, как мы, – противоположный нам – «враг»*; кроме того, ставшие столь актуальными для современной России вопросы миграции и межэтнических отношений также построены на восприятии инокультурности и иноэтничности сквозь призму мифологемы «свой – чужой». Это опыт изучения «чёрно-белой» мифологии современности, впрочем мифология никогда не уходила из массового сознания человека полностью.

Известный историк религий Мирча Элиаде в ходе своих научных изысканий констатировал, что современный человек во многом сохраняет восприятие мира с позиций архаического религиозно-мифологического опыта, но «загоняет» это восприятие на периферию сознания. «Какой бы ни была степень десакрализации Мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отделаться от религиозного поведения, …самое что ни на есть мирское существование сохраняет в себе следы религиозных оценок Мира» [2, с. 23]. Основные категории, введённые Элиаде для характеристики сознания «человека-живущего-в-мифе», – иерофания – проявление священного, онтофания – проявление бытия, идея постоянного обращения к in illo tempore – Началу Времён, и к «своей» территории – как к axis mundi – Центру Мира, фундаментальная модель оппозиций: «сакральное – профаническое» в принципе, не менее значимы для человека современного, но они в его сознании обычно не актуализированы и «читаются» лишь частично – в предрассудках, пережитках, суевериях, праздниках, социальных ритуалах и т. д.

Вместе с тем, экзистенциал осмысления своей территории как «Центра мира» скорее вневременен: «Характерной чертой представлений о Центре мироздания оказывается непременная их интерпретация в соответствии с “Мы-сознанием”. Это проявляется в синонимичности понятий “Дом” и “Вселенная”. Ойкумена (ойкос – дом) всегда “Мой мир”. Моя (наша) территория изоморфна Вселенной, звёздному небу, земля – это отпечаток неба, ведь первоначально они были слиты. Дом, поселение, город выступали уменьшенной моделью мироздания, внутри которой – живые люди, т. е. *Мы*, а вне её – *мёртвые* и *иные – другие – чужие люди – нелюди*…» [3, с. 60].

Для югорской региональной цивилизации в той или иной степени такими «чужими» на разных этапах истории были:

– русские: от новгородцев и соратников Ермака до старожильческого населения;

– политические ссыльные первой половины XX века;

– нефтяники и приехавшие в Югру в 60–70-х годах специалисты;

– мигранты постсоветского времени: от приглашённых специалистов до «гастарбайтеров»;

– сама «Большая земля», которая в сознании противопоставлялась «малой земле», собственно Югре, Ханты-Мансийску, куда «только самолётом можно долететь».

Самое интересное, что Югра как синкретическая, многокомпонентная региональная цивилизация-медиатор постепенно сняла со всех вышеперечисленных категорий ярлык «чужое» и медленно, но полноформатно «освоила» их.

Таким образом, Югра – это регион-медиатор, снимающий противоречия между Севером и Югом, Западом и Востоком. Абсолютное тяготение к вестернизации в Югре концептуально невозможно; вместе с тем югорчане не становятся и не станут и азиатами цивилизации условно китайского типа. В итоге – в Югре можно констатировать гармоничное сосуществование коренного населения и пришлого, нефти и души, архаики и современности. Рассмотрим эту тему подробнее.

Югра: архаика в модерне

Современная Югра – глубинно синкретична. Несмотря на нефтяное освоение территории и высокий уровень жизни населения, комфортность проживания в югорских городах и посёлках, архаика, как наследие таёжно-речной цивилизации обских угров, никуда не ушла. Она прорастает сквозь модерн и постмодерн.

Несмотря на то, что современная городская жизнь со всеми её достижениями научного прогресса – далека от мира чумов, леса и тундры, – есть один фундаментальный момент, объединяющий древность и современность, которого мы в обыденной жизни не замечаем.

Взглянем на карту Соединённых Штатов Америки и Канады. Вчитаемся в названия штатов и городов. Оттава, Виннипег, Южная и Северная Дакота, Омаха, Виннебаго, Айова, Юта, Делавэр. С позиций государственного английского языка – звучат какой-то несусветной абракадаброй. И это действительно так. Потому что – это либо названия индейских племён, либо слова из индейских языков. Самих индейцев в Америке ныне – очень небольшое количество. Но странными гортанными индейскими словами названо множество городов и штатов. И большинство населения Америки вряд ли об этом задумывается.

Теперь посмотрим на карту Югры. Сколько городов и районов имеют русские названия? Считаем – Октябрьский, Советский (наследие советских

времён), Белоярский, Берёзовский районы. Город Радужный. Всё – пять русских названий из двадцати двух наименований муниципалитетов Югры.

Все остальные названия оставили нам в память и наследство обские угры. И мы тоже почти не замечаем этого. За одним исключением – наверное, каждому югорчанину приходилось слышать, как человек, приехавший в Югру впервые, сбивается в ударениях, называя югорские города: ПокАчи, НягАнь. Вот тогда жители автономного округа ощущают этот мировоззренчески-языковой зазор между ощущением пространства своими и «чужими-гостями».

Хотя – со своей точки зрения «гости», «приехавшие извне», абсолютно правы. После вполне близких и понятных любому говорящему по-русски названий городов Ярославль, Торжок, Новгород, Владимир, Волгоград – название Пыть-Ях или, скажем, Саранпауль, действительно будет звучать диковинно и странно.

Таким образом, мы – живём в пространстве автохтонного языка, наименования городов и районов Югры несут его в себе. Пусть далеко не все югорчане знают смысл, значение, перевод топонимов Югры. Тем не менее, это пространство смысла обско-угорского, хантыйского и мансийского мира.

Ещё значимый момент югорского всеобщего, присвоенного «своего-чужого», на этот раз кулинарный – чем мы, югорчане, угощаем гостей, приехавших к нам издалека? Безусловно, рыбой – уникальной, благородной, деликатесной, названия которой также звучат странновато для слуха гостей. Потому что «муксун» – это слово, заимствованное из хантыйского *(«мох санх»* – «яры огибающая рыба»). А строганина – «патанка»? Это хантыйское *«пОтом хул»* – дословно «мороза рыба».

Хантыйские и мансийские слова окружают нас. Мы живём в пространстве обско-угорского языка, даже не зная его.

Кроме того, стоит отдельно отметить, что Югра – это классическое пространство смешения времён и эпох. Здесь город и лес, культура и природа, прошлое и будущее сосуществуют рядом. От центральной площади Ханты-Мансийска лес – в трёх-пяти минутах ходьбы. Это – Самаровский чугас, на котором некогда, ещё в дорусский период, располагалось хантыйское святилище. Наш знаменитый земляк, историк и краевед Хрисанф Лопарев писал в своей книге «Самарово. Село Тобольской губернии и округа», что даже в конце XIX века ханты, приезжая в Самарово, чувствуя сакральность этого места, приносили в жертву петуха: «…было что-то священное для остяцкого чувства и в самом селе Самарове. Ещё на нашей памяти приезжавшие в село остяки покупали себе непременно петуха

и при возвращении домой закалывали его на Иртыше против городища: приносили ли они жертву речному богу или справляли печальную тризну ввиду своей прежней столицы…» [4, с. 5].

Современные хантымансийцы уже ничего не знают и не помнят уже об этом святилище. Какие-то отголоски проникли в городскую мифологию «о городе на семи холмах, городе сакральном, священном», но это осталось только в названии гостиницы на Биатлонном центре. Тем не менее, столица Югры на месте святилища – это живой город, на живой земле, с живыми традициями. И в центре Ханты-Мансийска эта архаика, лесное царство находится в трёх минутах ходьбы от центра города. Архаика в модерне – и – наоборот.

Символические образы Югры

И в символических образах Югры, называемых респондентами в ходе социологических опросов, мы видим тот же процесс – современные югорчане подсознательно тяготеют к архаике. На одной из фокус-групп, посвящённой образу города Ханты-Мансийска, проведённой автором этих строк в середине 2016-го года, список визуальных символов города выглядел так:

Символы города (ранжированно):

– *Мамонты, Археопарк* – 6 упоминаний;

– *Мост «Красный дракон»* – 6 упоминаний;

– *Стела на Самаровской горе* – 5 упоминаний;

– *Слияние Иртыша и Оби* – 2 упоминания.

Итак, на первом месте оказался как уникальный туристический объект Археопарк «Мамонты», так и собственно Мамонт – существо архетипичное, соединяющее в своём образе глубокую архаику, северную первобытность и вполне современную мощь и силу. Кроме того, по одной из этимологий, русское слово «мамонт» предположительно происходит от мансийского «манг онт» – «земляной рог» и лишь впоследствии попало в европейские языки.

Вторым визуальным символом столицы Югры стал мост через Иртыш «Красный дракон» (интересно, что респонденты г. Сургута называли в качестве символа своего города – мост через Обь). Таким образом, символ моста через реки, моста, соединяющего людей и территории, – один из значимых символов Югры.

Ещё два символа – географические: стела на Самаровской горе и слияние Иртыша и Оби.

Количественные исследования дают нам несколько другие символы, но также чрезвычайно интересные. Так, по итогам опроса 500 респондентов в мае текущего года на тему «Образ Югры» мы видим следующее.

В качестве объектов – символов Ханты-Мансийского автономного округа почти каждый пятый опрошенный (17,9%) предложил символом округа считать *«Нефть».* Далее следует известный в Югре *«Алёша – памятник покорителям Самотлора»,* территориально находящийся в г. Нижневартовске. Этот вариант был предложен каждым десятым опрошенным (10,7%). Третье место с минимальным расхождением делят взятые в качестве символов Югры варианты *«Медведь»* (5,4%) и *мост через Иртыш «Красный дракон»* в г. Ханты-Мансийске (4,8%).

Итак, в одном списке рядом названы – нефть, «земное тепло мансийских легенд», «кровь земли» и основа нынешнего благосостояния Югры; Алёша – покоритель Самотлора, а также «Медведь» и вновь мост «Красный дракон».

Стихия, человек, лесной зверь и мост. Вновь архаика, проглядывающая сквозь модерн. Индустриальной Югры XXI века.

«Боги, герои, люди» югорской мифологии XX века

Когда автор этих строк проводил опрос по поводу героев-мифов, людей-легенд Югры, то первая тройка оказалась очень показательна.

Итак, среди людей, которых респонденты считают героями, легендарными личностями, на первом месте – первый губернатор Югры *Александр Васильевич Филипенко*. Его фамилию написал каждый десятый опрошенный (9,1%).

На второй позиции – легендарный первооткрыватель югорской нефти *Фарман Курбанович Салманов* (4,4%). Интересный факт – Салманов по сути своей – культурный герой-трикстер. Он не был классическим передовиком производства и послушным исполнителем чужой воли. Он был гордым, своевольным и уверенным в своей правоте руководителем. И, будучи этническим азербайджанцем, именно он стал народным героем Югры (к вопросу о «своём» и «чужом» и Югре как регионе, снимающем противоречия между ними), и перед Музеем геологии, нефти и газа в Ханты-Мансийске памятник ему стоит более чем заслуженно. Памятник не хрестоматийному «послушному отличнику в очках», а тому, который самовольничал, рисковал, но своего добился. Так Югра признала за Салмановым югорский характер.

Замыкает же первую тройку людей-героев Югры ещё один легендарный нефтяник, глава нефтяной компании «Сургутнефтегаз» *Владимир Леонидович Богданов* (3,4%). Нефтяной руководитель тех легендарных

времён, укоренённый в Югре, в названии его компании – «Сургутнефтегаз» есть слово «Сургут». Нефтяной генерал-патриот, который ориентирован на эту землю.

Так или иначе, как было отмечено выше, в Югре на сегодняшний день сквозь модерн проглядывает архаика. Но герои, люди-легенды Югры – люди современные, которые связаны с нефтью, с большим индустриальным прорывом, с этим последним в истории Советского Союза героическим трудовым подвигом.

Философия имени территории: самонаименование югорской региональной цивилизации

Этнохороним, или этникон, населения Ханты-Мансийского автономного округа на сегодняшний день сформирован и устойчив, как в повседневном словоупотреблении, так и в массовом сознании жителей Югры, как свидетельствуют итоги социологических опросов. Этникон этот – «югорчане».

С 5 августа 2003 года ХМАО официально, юридически стал именоваться Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, об этом была внесена соответствующая поправка в Конституцию Российской Федерации (Указ Президента РФ от 25 июля 2003 г. № 841 «О включении нового наименования субъекта Российской Федерации в статью 65 Конституции Российской Федерации» [5]). Соответственно, назрела необходимость выработки общего наименования жителей региона. «Хантымансийцы»? Но это жители только окружной столицы. «Югорцы»? Но это жители города Югорска. И тогда возник вариант – югорчане. Руководители региона постоянно используют именно этот этникон в своих официальных обращениях, посланиях и других документах. Но для нас, как для исследователей, важнее то, что самоназвание «югорчане» закрепилось в обыденной речи и в бытовом мышлении жителей Югры. Тем самым люди подчёркивают свою сопричастность многовековой истории югорской региональной цивилизации – всех: и хантов, манси, селькупов, лесных ненцев, и потомков сибирских татар, и старожильческого русского населения, и политических ссыльных. И тех, кто приехал в Югру в XX и в XXI веках. Югорчане сегодня – это все люди, которые проживают в Югре и несут в себе некий югорский образ мира, югорский менталитет, для которого как раз характерно снятие оппозиций «своё – чужое» не за счёт враждебности к «чужому», а за счёт любви к «своему» и освоения чужого.

В итоге, учитывая синкретический, архаико-модернистский характер социокультуры и архитектоники массового сознания жителей региона,

можно констатировать, что Югра является своего рода регионом-«медиатором», снимающим тотальную онтологическую противоположность «своего» и «чужого», Космоса и Хаоса, культуры и цивилизации.

Литература

1. Ерёмина Е. В. Региональная идентичность в контексте социологического анализа // Регионология. – 2011. – № 3. – С. 216–222.
2. Элиадэ М. Священное и мирское. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
3. Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. – Екатеринбург. Изд-во Уральского ун-та, 2001. – 372 с.
4. Лопарев Х. М. Самарово. Село Тобольской губернии и округа. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1896. – 249 с.
5. Указ Президента РФ от 25 июля 2003 г. № 841 «О включении нового наименования субъекта Российской Федерации в статью 65 Конституции Российской Федерации». URL: http://base.garant.ru/186159/ (дата обращения: 20.02.2018).

Т. В. Волдина, кандидат исторических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

О результатах социологического опроса 2017–2018 гг. по теме «Реинкарнация в традиционной культуре обских угров»

Аннотация. В 2017–2018 гг. среди коренных народов ХМАО – Югры был проведён социологический опрос с целью определения степени сохранности духовных традиций, связанных с реинкарнацией. В нём приняли участие 138 представителей обско-угорских народов: интеллигенция, жители национальных посёлков, студенты Ханты-Мансийского педагогического колледжа. При подведении итогов проведённого исследования для выявления динамики в изучаемом вопросе все респонденты были разделены на четыре возрастные группы. В статье представлены предварительные результаты проведённого анкетирования.

Ключевые слова: ханты, манси, реинкарнация, традиции, результаты соцопроса.

При освещении народных традиций исследователи обычно ориентированы на их реконструкцию с привлечением широкого круга источников, чтобы составить более полную картину их бытования. При этом не всегда учитываются изменения, которые происходят в сознании современных представителей изучаемого народа. Работая над второй частью исследования «Реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров», автором поставлена задача – определить, в какой степени сохраняются обычаи, связанные с традиционными представлениями о перевоплощении душ, сегодня среди людей разных поколений. Для выявления отношения современных ханты и манси к духовному наследию своего народа, оценки его сохранности, того, что утрачено и что ещё бытует, – среди представителей обских угров было проведено анкетирование.

Опрос проходил с января 2017 года по февраль 2018 года в нескольких населённых пунктах: в г. Ханты-Мансийске; в посёлках Берёзово, Игрим и Ванзетур Берёзовского района; в г. Белоярском и п. Казым Белоярского района; в п. Угут Сургутского района. Непосредственную помощь в проведении анкетирования оказали Р. П. Загородняя (в п. Берёзово), С. В. Бушуева (в п. Игрим), М. В. Ковалюк (в п. Ванзетур), Е. П. Вагатова (в г. Белоярском), М. В. Кабакова (в п. Казым), Е. И. Панова (в п. Угут).

В г. Ханты-Мансийске помогли провести опрос: И. М. Молданова (среди студентов Ханты-Мансийского технолого-педагогического колледжа), Л. А. Федоркив (среди сотрудников Детского этноцентра «Лыланг Союм» / «Живой ручеёк»), Р. Г. Решетникова (среди сотрудников объединённой редакции национальных газет «Ханты ясаӈ» и «Луима сэрипос») и другие. Всем им автор выражает искреннюю благодарность за сотрудничество.

Всего в опросе приняло участие 138 человек. Из них 95 – ханты (14 мужчин и 81 женщина) и 43 – манси (7 мужчин и 36 женщин). Лица мужского пола составили 15,4%, женского – 84,6% от общего количества всех респондентов. Возрастной состав участников опроса: ханты – от 15 до 80 лет, манси – от 14 до 73 лет. Таким образом, общие возрастные границы для всех респондентов – от 14 до 80 лет. Для того чтобы увидеть сохранность изучаемых традиций у представителей разных поколений и на этом фоне динамику изменений, автор условно разделил участников опроса на четыре группы: от 14 до 30 лет (гр. 1); от 31 до 45 лет (гр. 2); от 46 до 60 лет (гр. 3); от 61 года и старше (гр. 4).

Наибольшее число респондентов составили северные ханты. Значительная часть из них – представители казымской диалектно-этнографической группы, в их числе 2 респондента по происхождению относятся к лесным (нумтовским) ненцам, но по своему менталитету они идентичны казымских хантам. А также есть представители среднеобских хантов (4 чел.), сынских (шурышкарских) хантов (8 чел.). Восточная группа представлена юганскими (9 чел.) хантами и 1 выходцем из сургутских хантов.

Географически это выглядит так: уроженцы рп. Берёзово (6), городов Белоярский (3), Нягань (1), Салехард (1), Сургут (2), Ханты-Мансийск (8), сельских поселений Ванзеват (3), Казым (18), Кислоры (1), Нумто (4), Помут (2), Сорум (1), Тугияны (2), Тутлейм (1), Юильск (7) Белоярского (в прошлом – Берёзовского) района; Ванзетур (1), Игрим (1), Пугоры (4), Самутнёль (1), Теги (2), Шухтунгорт (1) Берёзовского района; Андра (1), Большой Атлым (1), Нижние Нарыкары (1), Шеркалы (1) Октябрьского района; Батово (1), Кедровый (1), Согом (1) Ханты-Мансийского района; Каймысовы (1), Каюково (2), Русскинская (1), Таурово (2), Угут (2) Сургутского района ХМАО – Югры; Азовы (1), Карвожи (1), Мужи (1), Овалынгорт (3), Питляр (1) Шурышкарского района ЯНАО, а также рождённые в Тобольском районе (1), г. Ленинграде (1) и Воронежской области (1).

В настоящее время представители хантыйского народа, принявшие участие в опросе, проживают в п. Берёзово (8), в городах Белоярский (9), Ханты-Мансийск (29); в сельских поселениях Ванзеват (2), Казым (19),

Нумто (2), Сорум (1), Юильск (1) Белоярского района; Ванзетур (1), Игрим (4), Саранпауль (1), Теги (1) Берёзовского района; Батово (1), Кедровый (1), Кирпичный (1), Кышик (1), Согом (1) Ханты-Мансийского района; Андра (1) и Шеркалы (2) Октябрьского района; Угут (8) Сургутского района.

Среди опрошенных манси хорошо представлена северная группа: сыгвинские, сосьвинские, обские, а также есть представители восточных (кондинских) манси (2 чел.). Среди них есть уроженцы г. Ханты-Мансийска (2), рабочих поселков Берёзово (2) и Игрим (7), сельских поселений Анеево (1), Ванзетур (7), Ломбовож (2), Новинские (1), Новое (1), Няксимволь (1), Посолдино (1), Резимово (1), Саранпауль (7), Сартынья (1), Сосьва (3), Хулимсунт (1) Берёзовского района; Нумто (1) Белоярского района; Кондинского района (1) ХМАО – Югры, юрт Бахтиярова Свердловской области (1), а также выходцы из Челябинской области (1) и Украины (1). В настоящее время они проживают в г. Ханты-Мансийске (13), посёлках Берёзово (3), Ванзетур (17), Игрим (8) Берёзовского района ХМАО – Югры, д. Тресколье (1) Свердловской области.

Как распределились ответы, можно увидеть из 12 представленных ниже таблиц, соответствующих количеству заданных вопросов. В крайней левой колонке каждой из таблиц даны варианты предложенных ответов, справа от неё в отдельных столбцах результаты полученных ответов в количественном и процентном выражении по возрастным категориям и в целом по народам ханты и манси. Следует учитывать, что на многие вопросы участники имели возможность выбрать несколько вариантов ответов, которые, по их мнению, дополняют друг друга. Ниже под таблицами приводятся пояснения к ответам респондентов, которые они посчитали необходимым оставить в своих анкетах.

Таблица 1

1. Известно ли Вам о существовании представлений о том, что после смерти человека его душа может возродиться вновь в теле новорождённого (о реинкарнации)?										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 года	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 года	Всего
	29 чел.	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) Да	12 41,4 %	23 85,2 %	23 85,2%	10 83,3%	68 71,6 %	10 100 %	14 82,4 %	10 83,3 %	4 100 %	38 88,4 %
Б) Что-то слышал(а) об этом, но тонкостей не знаю	14 48,3 %	3 11,1%	3 11,1%	1 8,3%	21 22,1 %		3 17,7 %	2 16,7%		5 11,6 %

В) Нет	2 6,9 %		1 3,7 %		3 3,1 %					
Г) Мне это не интересно, никогда этим не интересовался(лась)	2 6,9 %				2 2,1%		1 5,9 %			1 2,3 %
Д) Другое		1 3,7 %			1 1%					

Пояснения к ответу **А**: «*об этом рассказывали родители*» (гр. 2 – манси); к ответу **Д**: «*как-то сомневаюсь, не уверена в этом…*» (гр. 2, ханты).

Таблица 2

2. В случае утвердительного ответа назовите источник этой информации.										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 года	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 года	Всего
	29 чел	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) В моём роду до сих пор соблюдаются традиции, связанные с реинкарнацией	1 3,5 %	14 51,8 %	10 37 %	3 25 %	28 29,4 %	2 20 %	3 17,7 %	7 58,3 %	2 50 %	14 32,5 %
Б) Мои родители застали время бытования этих традиций	1 3,5 %	3 11,1 %	12 44,4 %	9 75 %	25 26,3 %		5 29,4 %	4 33,3 %	3 75 %	12 27,9 %
В) Эти традиции бытовали в среде моих бабушек и дедушек	8 27,6 %	6 22,2 %	5 18,5 %	6 50 %	25 26,3 %	3 30 %	5 29,4 %	3 25 %	3 75 %	14 32,5 %
Г) В кругу моих родственников кое-где ещё практикуются эти традиции	4 1,8 %	7 25,9 %	6 22,2 %	4 33,3 %	21 22,1 %		1 5,9 %	3 25 %	3 75 %	7 16,3 %
Д) Мои предки соблюдали традиции, связанные с реинкарнацией		2 7,4 %	6 22,2 %	3 25 %	11 11,6 %		3 17,7 %	2 16,7 %	3 75 %	8 18,6 %
Е) Мне это известно от окружающих	6 20,7	5 18,5	5 18,5	2 16,7	18 18,9	2 20	8 47	1 8,3	1 25	12 27,9

меня представителей хантов и манси	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Ж) Из литературы о традициях коренных народов нашего края	7 24,1 %	1 3,7 %	2 7,4 %	2 16,7 %	12 12,6 %	3 30 %	2 11,8 %		1 25 %	6 14 %
З) Другое	5 17,2 %		1 3,7 %	1 8,3 %	7 7,4 %			1 8,3 %	1 25 %	2 4,7 %

Пояснения к ответу **З**: «*от стариков и родителей*» (гр. 4, ханты), «*является объектом из круга моего исследования духовной культуры манси*» (гр. 3, манси), «*у казымских и восточных хантов до сих пор сохраняются даже в условиях города и в смешанных семьях*» (гр. 3, ханты), «*с телевидения*» (гр. 3, манси), «*книги, интернет*» (гр. 1, ханты), «*читала об этом*», «*из других источников»* (гр. 1, ханты).

Таблица 3

3. Знаете ли Вы, чья душа возродилась в Вас и в Ваших близких родственниках?										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 года	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 года	Всего
	29 чел	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) Да, я знаю	5 17,2 %	13 48,1 %	17 63 %	8 8,3 %	43 45,3 %	3 30 %	7 41,2 %	10 83,3 %	4 25 %	24 55,8 %
Б) Знаю только о себе, о других – нет		3 11,1 %	1 3,7 %	2 16,7 %	6 6,3 %		1 5,9 %	1 8,3 %		2 4,7 %
В) Об этом знают только мои близкие родственники	7 24,1 %	5 18,5 %	4 14,8 %	1 8,3 %	17 17,9 %	1 10 %	3 17,7 %		2 50 %	6 14 %
Г) Нет	17 58,6 %	6 22,2 %	4 14,8 %	2 16,7 %	29 30,5 %	6 60%	7 41,2 %			13 30,2 %
Д) Другое		1 3,7 %	1 3,7 %		2 2,1 %					

Пояснения к ответу **А**: «*в бабушку*» (гр. 2, манси); к ответу **В**: «*не знаю, потому что об этом знает только мама, а она рано умерла и не успела сказать нам*» (гр. 4, ханты); к ответу **Д**: «*многие знают казымские*» (гр. 3, ханты), «*во мне – не знаю, но в моих детях – да*» (гр. 2, ханты).

Таблица 4

4. Можете ли Вы назвать способ, с помощью которого определяли, чья душа возродилась?										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего
	29 чел	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) Гаданием путём поднятия колыбели с младенцем / ёмкости с последом	4 1,8 %	15 55,7 %	16 59,3 %	10 83,3 %	45 47,3 %	1 10 %	4 23,5 %	9 75 %	4 25 %	18 41,9 %
Б) Гаданием другим способом		3 11,1 %	5 18,5 %	4 33,3 %	12 27,9 %	1 10 %	2 11,8 %	1 8,3 %		4 9,3 %
В) Информация приходила через сновидения	1 3,5 %	7 25,9 %	11 40,7 %	3 25 %	22 23,1 %	2 20 %	4 23,5 %	6 50 %	3 75 %	15 34,9 %
Г) Не знаю	23 79,3 %	7 25,9 %	5 18,5 %	2 16,7 %	37 38,9 %	6 60%	8 47 %	2 16,7 %		16 37,2 %
Д) Другое	1 3,5 %	2 7,4 %	3 11,1 %		6 6,3 %		1 5,9 %			1 2,3 %

Пояснение к ответу **Б**: «*(подвешиванием ножа), иногда сам человек укажет о своём возрождении*» (гр. 4, ханты), «*путём поднятия подушечки с младенцем ножом*» (гр. 3, ханты), «*праздничный стол, пение, раскачивание топора*», «*назначали, если ребёнок не плакал, то не ошиблись*» (гр. 3, ханты), «*гадание на подушке с кружкой воды (в Юильске), гадание путём поднятия ребёнка (в Казыме)*» (гр. 2, ханты), «*поднятием ребёнка на руках*» (гр. 2, манси), «*ритуал, связанный с ножом*» (гр. 2, ханты), «*ножом*» (гр. 2, ханты), «*с помощью ножа*» (гр. 3, манси); к ответу **Д**: «*сняла распашонку с ребёнка и отправила матери. Она определила и подтвердила мои сны (ножом)*», «*Обычно через сновидение, иногда гадание, а бывает через поведение и характер уже подросшего ребёнка*» (гр. 3, ханты), «*с помощью сходства, характера*» (гр. 3, ханты), «*об этом ничего не слышала*» (гр. 2, ханты), «*родители сказали о моей реинкарнации. Моих детей – ч/з сновидения*» (гр. 2, манси), «*в зависимости от моего поведения в прошлой жизни*» (гр. 1, ханты), «*или через знающих бабушек и дедушек можно узнать*» (гр. 1, манси).

Таблица 5

5. Кто занимался(ется) определением возродившейся души?										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего
	29 чел	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) Бабушка	3 10,3 %	4 14,8 %	8	6	21 22,1 %	2 20 %	7	2 16,7 %	3 75 %	14 32,5 %
Б) Мать ребёнка		2 7,4 %	5 18,5 %	2 16,7 %	9 9,5 %		1 5,9 %	2 16,7 %	1 25 %	4 9,3 %
В) Другие родственники	2 6,9 %	4 14,8 %	7 25,9 %	2 16,7 %	15 15,8 %		1 5,9 %		1 25 %	2 4,7 %
Г) Человек, обладающий специальным даром, способностями	5 17,2 %	19 70,4 %	16 59,3 %	8 8,3 %	48 50,5 %	7 70 %	5 29,4 %	7 58,3 %	2 50 %	21 48,8 %
Д) Не знаю	18 62 %	3 11,1 %	5 18,5 %	2 16,7 %	28 29,5 %	1 10 %	5 29,4 %	1 8,3 %	1 25 %	8 18,6 %
Е) Другое	1 3,5 %	1 3,7 %	2 7,4 %	1 8,3 %	5 5,3 %			1 8,3 %		1 2,3 %

Пояснения к ответу **В**: «*отец*» (гр. 2, ханты); к ответу **Г**: «*У нас этим даром владела тётя*» (гр. 2, манси); к ответу **Е**: *««пуповая» мать, крёстная*» (гр. 4, ханты), «*Чаще определяют близкие родственники, реже дальние родственники, а есть случаи, что посторонний человек*» (гр. 3, ханты), «*понимающие люди – бабушки*» (гр. 3, ханты), «*Перед возрождением души я видела во сне некоторых людей / родственников*» (гр. 3, манси), «*папа, дедушка*» (гр. 2, ханты).

Таблица 6

6. Известно ли Вам о духах-охранителях «головы» человека?										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29	от 30 до 45	от 46 до 60	от 61 и старше	Всего	от 14 до 29	от 30 до 45	от 46 до 60	от 61 и старше	Всего

	лет	лет	лет			лет	лет	лет		
	29 чел	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) Да	1 3,5 %	10 37 %	13 48,1 %	11 91,7 %	35 36,8 %	2 20 %	5 29,4 %	6 50 %	3 75 %	16 37,2
Б) Слышал(а) о том, что они существуют	6 20,7 %	10 33,3 %	5 18,5 %	2 16,7 %	23 24,2 %	3 30 %	6 35,3 %	3 25 %	1 25 %	13 30,2 %
В) Нет, ничего не знаю	22 75,9 %	6 22,2 %	9 33,3 %	1 8,3 %	38 40 %	5 50 %	6 35,3 %	2 16,7 %		13 30,2 %
Г) Другое		1 3,7 %			1 1,05 %					

Пояснения к ответу **В**: «*может быть, я не слышала о духах-охранителях «головы» человека из-за того, что я не слышала такого выражения. Я знаю духов-покровителей рода. Это другое?*» (гр. 3, манси); ответу **Г**: «*Я слышала, но очень мало*» (гр. 2, ханты), «*Бог*» (гр. 1, ханты).

Таблица 7

7. Как определяли духов-охранителей «головы» человека?										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего
	29 чел	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) Гаданием путём поднятия младенца / последа	1 3,5 %	13 48,1 %	11 40,7 %	8 66,8 %	33 34,7 %		3 17,7 %	6 50 %	4 25 %	13 30,2 %
Б) Гаданием другим способом		3 11,1 %	4 14,8 %	3 25 %	10 10,5 %	1 10 %	1 5,9 %	3 25 %	1 25 %	5 11,6 %
В) Через сновидения	2 6,9 %	5 18,5 %	9 33,3 %	3 25 %	19 20 %	2 20 %		1 8,3 %	3 75 %	6 14 %
Г) Не знаю	26 89,7 %	11 40,7 %	11 40,7 %	3 25 %	51 53,7 %	6 60 %	13 76,5 %	11 91,7 %	3 75 %	33 76,7 %
Д) Другое	1 3,5 %		1 3,7 %	1 8,3 %	3 3,2 %	1 10 %		1 8,3 %		2 4,7 %

Пояснения к ответу **Б**: «*рукой, вихри на макушке*» (гр. 4, ханты), «*гадание под действием нитки с грузиком*» (гр. 4, манси), «*(подвешиванием ножа)*»

(гр. 4, ханты), «*через иттарма умершего человека*» (гр. 3, ханты), «*подвешиванием топора, ножа. Духов-хранителей можно узнать поднятием головы медведя*» (гр. 3, ханты), «*путём поднятия кружки воды от лезвия ножа*» (гр. 3, манси), «*при рождении ребёнка проводили обряд*» (гр. 1, манси); к ответу Д: «*Если какой дух покровительствовал в прошлой жизни, он может быть покровителем и в этой жизни*» (гр. 4, ханты), «*разные способы*» (гр. 3, ханты), «*через обращение к духам*» (гр. 3, манси), «*не вникала в подробности*» (гр. 1, манси).

Таблица 8

8. Есть ли определённая закономерность в том, какой дух-охранитель будет у ребёнка?										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего
	29 чел	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) Женские духи-охранители только у девочек, а мужские духи-охранители только у мальчиков	1 3,5 %	14 51,8 %	5 18,5 %	2 16,7 %	22 23,2 %	3 30 %	3 17,7 %	6 50 %	2 50 %	14 32,7 %
Б) Духи-охранители определяются в зависимости от последовательности рождения детей в семье (первенец, второй, третий и т. д.)?	4 1,8 %	5 18,5 %	3 11,1 %	2 16,7 %	14 14,7 %				1 25 %	1 2,3 %
В) В каждом роде свой набор духов-охранителей	2 6,9 %	12	9 33,3 %	5 41,7 %	28 29,5 %	4 40 %	5 29,4 %	5 41,7 %	1 25 %	15 34,9 %
Г) Да, закономерности есть, но бывают исключения из этих правил		4 14,8 %	2 7,4 %	3 25 %	9 9,5 %		1 5,9 %	2 16,7 %	1 25 %	4 9,3 %
Д) Никаких закономерностей нет	2 6,9 %		2 3,7 %		2 2,1 %		1 5,9 %			1 2,3 %
Е) Не знаю	21	3	8	3	35	4	8	4	1	17

	72,4 %	11,1 %	29,6 %	25 %	36,84 %	40 %	47 %	33,3 %	25 %	39,53 %
Ж) Другое			1 3,7 %	1 8,3 %	2 2,1 %			1 8,3 %		1 2,3 %

Пояснения к ответу **А**: «*нет, но мальчикам обычно не дают женских духов-покровителей*» (гр. 4, манси); к ответу **Д**: «*всё зависит от шамана*» (гр. 3, ханты); к ответу **Ж**: «*Независимо от пола могут быть покровителями разные духи*» (гр. 4, ханты), «*у каждого рода свой покровитель*» (гр. 3, ханты), «*У моего брата Никиты два духа-охранителя. Мама говорила, что это плохо, духи между собою борются за голову человека и от этого у человека сложный характер*» (гр. 3, манси), «*смысл в душе человека*» (гр. 2, ханты).

Таблица 9

9. Из каких частей состоит человеческая душа?										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего
	29 чел	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) Она включает в себя душу-дыхание и душу-тень	5 17,2 %	2 7,4 %	7 25,9 %	4 33,3 %	28 29,5 %	1 10 %	1 5,9 %	2 16,7 %	1 25 %	5 11,6 %
Б) В зависимости от пола она делится на 4 части у женщины и 5 – у мужчин	2 6,9 %	10 37 %	11 40,7 %	5 41,7 %	28 29,5 %	2 20 %	5 29,4 %	4 33,3 %	3 75 %	14 32,7 %
В) На 4/5 частей в зависимости от пола делится только душа-тень, а также есть душа-дыхание	1 3,5 %	6 22,2 %	1 3,7 %		8 8,4 %	1 10 %				1 2,3 %
Г) Не знаю	20 69 %	9 33,3 %	11 40,7 %	4 33,3 %	44 46,3 %	5 50 %	10 58,8 %	5 41,7 %	1 25 %	21 48,8 %
Д) Другое	1 3,5 %	1 3,7 %			2 2,1 %		1 5,9 %	1 8,3 %		2 4,65 %

Пояснения к ответу **Б**: «*душ может быть и больше – это зависит от конкретных представлений, что такое душа в целом*» (гр. 4, манси); к ответу **Д**: «*Я знаю только про исхор – душу-тень*» (гр. 3, манси), «*Душа –*

это внутри огонь, пламя, со смертью она выходит потухшим туманом с дыханием (последним)» (1 – группа 2, ханты), «*затрудняюсь*» (гр. 2, манси), «*это единое целое*» (1 – группа 1, ханты), «*не задумывалась никогда, но надо будет посмотреть, интересно*» (гр. 1, манси).

Таблица 10

10. Какая часть человеческой души реинкарнирует?										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего
	29 чел	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) Душа-дыхание	3 10,3 %	5 18,5 %	7 25,9 %	2 16,7 %	17 17,9 %	2 20 %	3 17,7 %	2 16,7 %		7 16,3 %
Б) Душа-тень	3 10,3 %	2 7,4 %	2 7,4 %	4 33,3 %	11 11,6 %	1 10 %	4 23,5 %	3 25 %		8 18,6 %
В) Все части души реинкарнируют	3 10,3 %	5 18,5 %	8 29,6 %	3 25 %	19 20 %	3 30 %	1 5,9 %	5 41,7 %	1 25 %	10 23,3 %
Г) Не знаю	19 65,5 %	17 63 %	12 44,4 %	4 33,3 %	52 54,7 %	4 40 %	9 52,9 %	4 33,3 %	1 25 %	18 41,9 %
Д) Другое	1 3,5 %				1 1,05 %				1 25 %	1 2,3 %

Пояснение к ответу **А**: «*нє мəщ ис*» (гр. 3, ханты); к ответу **Д**: «*Реинкарнирует душа, ответственная за возрождение*» (гр. 4, манси), «*реинкарнирует только душа*» (гр. 1, ханты).

Таблица 11

11. Есть ли закономерность в том, где реинкарнирует человеческая душа?										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 и старше	Всего
	29 чел	27 чел.	27 чел.	12 чел.	95 чел.	10 чел.	17 чел.	12 чел.	4 чел.	43 чел.
А) реинкарнация	2	5	9		16		1	1		2

происходит только в своём роде по мужской линии	6,9 %	18,5 %	33,3 %		16,8 %		5,9 %	8,3 %		2,3 %
Б) реинкарнация происходит в среде родственников, как по мужской, так и по женской линии	3 10,3 %	13 48,1 %	13 48,1 %	8 66,8 %	37 39 %	2 20 %	6 35,3 %	8 66,8 %	3 75 %	19 44,2 %
В) реинкарнация происходит обычно в среде родственников, но может возродиться и в чужом роду	2 6,9 %	6 22,2 %	6 22,2 %	4 33,3 %	18 19 %	1 10 %	2 11,8 %	5 41,7 %	4 25 %	12 27,9 %
Г) душа может реинкарнироваться даже в теле животного	3 10,3 %	1 3,7 %			4 4,2 %	1 10 %	2 11,8 %	2 16,7 %		5 11,6 %
Д) никаких закономерностей нет		1 3,7 %			1 1,05 %					
Е) Не знаю	19 65,5 %	6 22,2 %	5 18,5 %	2 16,7 %	32 33,9 %	5 50 %	5 29,4 %	3 25 %		13 30,2 %
Ж) Другое		1 3,7 %	1 3,7 %		2 2,1 %	1 10 %	1 5,9 %			2 4,7 %

Пояснения к ответу **Б**: «*бывает*» (гр. 3, ханты); к ответу **В**: «*в пределах одной деревни*» (гр. 3, ханты), «*если нет своих продолжателей рода*» (гр. 3, манси); к ответу **Ж**: «*иногда просятся другие души (если в их роду нет новорожденных)*» (гр. 3, ханты), «*слышала о том, что есть закономерность некая, но, к сожалению, подробностей не знаю*» (гр. 2, манси), «*в связи со смешанными браками реинкарнируются и по женской линии*» (гр. 1, ханты), «*по верованиям реинкарнация происходит как в своём роду, так и в теле животного*» (гр. 1, манси).

Таблица 12

12. Оцените степень сохранности традиций, связанных с реинкарнацией.										
Варианты ответов	Ханты					Манси				
	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 года	Всего	от 14 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 года	Всего
	29	27	27	12	95	10	17	12	4	43

	чел.	чел.	чел.	чел.	чел.	чел.	чел.	чел.	чел.	чел.
А) Традиции, связанные с реинкарнацией, хорошо сохранились и практикуются среди представителей народов ханты и манси	2 6,9 %	9 33,3 %	11 40,7 %	3 25 %	25 26,3 %	1 10 %	2 11,8 %	3 25 %		6 14 %
Б) Традиции, связанные с реинкарнацией, сохраняются только в традиционной среде, в городской среде они уже утрачены	4 1,8 %	6 22,2 %	6 22,2 %	5 41,7 %	21 22,1 %	1 10 %	3 17,7 %	3 25 %		7 16,3 %
В) Эти традиции соблюдают лишь в отдельных родах.	2 6,9 %	5 18,5 %	4 14,8 %	3 25 %	14	1 10 %	2 11,8 %	1 8,3 %		4 9,3 %
Г) Традиции сохранились плохо, встречаются эпизодически и соблюдаются изредка лишь в отдельных семьях	6 20,7 %	8 29,6 %	6 22,2 %	5 41,7 %	25 26,3 %	1 10 %	6 35,3 %	2 16,7 %	2 50 %	11 25,6 %
Д) Традиции, связанные с реинкарнацией, не сохранились	3 10,3 %	1 3,7 %	1 3,7 %	1 8,3 %	6 6,3 %		1 5,9 %		1 25 %	2 4,7 %
Е) Не знаю	12 41,4 %	1 3,7 %	3 11,1 %	1 8,3 %	17 17,9 %	4 40 %	3 17,7 %	3 25 %		10 23,3 %
Ж) Другое										

Пояснения к ответу **А**: «*в определённых локальных группах*» (гр. 3, ханты); к ответу **Б**: «*но не всегда*» (гр. 3, ханты), «*По крайней мере мне так кажется, или это имеет место в нашем роду*» (гр. 3, манси); к ответу **Г**: «*в ХМАО встречается такое*» (гр. 3, ханты); к ответу **Д**: «*один-два случая соблюдения за последние 10–15 лет*» (гр. 4, манси).

Итак, согласно предварительным результатам проведённого социологического опроса, интерес к традициям, связанным с реинкарнацией, в обско-угорской среде сохраняется. Это видно по утвердительным ответам, составившим более 71% у хантов и более 88% у

манси. В самой молодой возрастной группе хантов, ответивших утвердительно на этот вопрос, 41% (см. таблицу 1). Меньший процент в этой возрастной группе обусловлен не только современными тенденциями размывания традиций под влиянием процессов глобализации, которой подвержены прежде всего молодые поколения, но и тем, что молодёжь и в традиционной среде приобщалась к сакральным знаниям, к которым относятся представления о реинкарнации, в более поздние периоды жизни. В старших возрастных группах представителей ханты положительный ответ дан 83–85% респондентов. У манси в самой молодой возрастной группе количество утвердительных ответов на вопрос о том, известно ли им о существовании представлений о реинкарнации, составило 100%. При этом источником информации названа соответствующая литература (30%) и окружающие представители хантов и манси (20%), а также молодые манси указывают на поколение бабушек и дедушек, где эти традиции хорошо сохранялись (20%), и только 2 человека указали на то, что эти традиции до сих пор бытуют в их семье. В то время как респонденты из числа молодых ханты указали больше источников информации.

Несмотря на сохраняющийся интерес к народным традициям, связанным с реинкарнацией, считающих, что эти традиции хорошо сохранились и продолжают практиковаться, – 26% у хантов и 14% у манси. Ещё 22% хантов и 16% манси считают, что они сохраняются только в традиционной среде, а в городской они уже утрачены. 26% как хантов, так и манси полагают, что традиции, связанные с реинкарнацией, сохранились плохо, встречаются эпизодически и соблюдаются изредка лишь в отдельных семьях.

В целом же, судя по полученным ответам, можно сделать вывод, что и в эпоху глобализации, которой сопутствуют ассимиляция, смешанные браки, отход от народных традиций и т. п., в культуре обских угров представления о перевоплощении душ и основанные на них обычаи по-прежнему бытуют. Как и в прошлом, более тонкое понимание и интерес к этой сакральной тематике (а она традиционно табуировалась) приходили с возрастом, а практическая деятельность в этой сфере связана с «понимающими» людьми, имеющими определённые способности. В связи с этим разнообразие ответов на поставленные вопросы говорит о том, что большинство современных хантов и манси не имеют чёткого видения, ориентированы на общие, зачастую противоречивые, суждения. Наибольшие затруднения в ответах вызвали вопросы, связанные с личными духами-охранителями, особенно по части традиционных способов их определения (ответ «не знаю» – 54% хантов и 77% – манси), а также какая часть души реинкарнирует (ответ «не

знаю» – 55% хантов и 42% манси). В целом же отрицательные ответы на другие вопросы не превышают 50%.

Таким образом, результаты проведённого социологического опроса говорят о том, что и в XXI в. традиционная духовная культура обских угров сохраняется, и полевая работа с хранителями традиций, связанных с реинкарнацией, может быть продолжена.

М. Ф. Ершов, кандидат исторических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Конда и Темза или антропология путешествия на рубеже XIX–XX вв.

Аннотация. В публикации рассмотрен ряд социокультурных оснований экспедиции на р. Конду политических ссыльных летом 1908 г. Последовательное развитие индустриального общества и завершение длительной мировой эпохи географических открытий привели к массовому смещению познавательного интереса от «сухих» объективистских знаний к туристическим субъективным восприятиям. Определённое влияние на данное путешествие, видимо, оказала книга «Трое в лодке, не считая собаки».

Ключевые слова: Джером К. Джером, Конда, М.Г. Корсунский, ссыльные, туризм, экспедиция.

Летом 1908 г. из с. Самарово Тобольской губернии отправилась экспедиция для обследования р. Конды. Она состояла из политических ссыльных А. Н. Агапьева, Г. Б. Бабкина, П. П. Годомина, М. Г. Корсунского, Т. И. Миронова и О. Н. Рецкого. Инициатором экспедиции был М. Г. Корсунский. Он же вёл дневник, опубликованный известным краеведом В. К. Белобородовым в 2005 г. [1]. Весьма характерен заголовок комментария публикатора: «Путешествие от скуки» [2]. Формально, для губернских властей, экспедиция провозглашалась как научная. Но, судя по дневнику и последующим результатам экспедиции (статистические материалы были утеряны, журнал топографической съёмки р. Конды и немногие археологические находки надолго осели в Тобольском музее), её участники всё же преследовали иную цель: развлекательное путешествие без утилитарных экономических или научно-практических причин, или как приключенческий туризм [3, с. 10–11].

По нашему мнению, имелся ряд социокультурных оснований, которые и обусловили участие в экспедиции группы молодых ссыльных и последующую мотивацию их поступков. Соответственно, в настоящей публикации предпринят предварительный анализ особенностей поведения как путешественников, так и встреченных ими местных жителей. Актуальность избранной темы не вызывает сомнений. В записках М. Г. Корсунского присутствует множество частностей повседневного

быта, хорошо передающих контекст той эпохи. Кроме того, как считают эксперты, современный уровень развития туризма в Югре ниже, чем среднестатистический по России, при том, что местная инфраструктура развита несколько лучше [4, с. 170]. Дело остаётся за «малым»: суметь осознать истоки внеэкономического интереса для потенциальных получателей туристического продукта; в чём именно он проявляется от прошлых времён до наших дней.

Начнём с того, что к рубежу XIX–XX вв. планета в целом была изучена. Уже завершилась эпоха географических открытий. Мир стал почти повсеместно доступен транспорту (достаточно вспомнить хрестоматийное произведение Ж. Верна «Вокруг света за восемьдесят дней»). Применительно к пространству это привело к смещению познавательного интереса от «сухих» объективистских знаний к субъективным туристическим восприятиям. Образованного человека стали интересовать не география (климат, рельеф, растительный и животный мир), но отношение новичка к новой, незнакомой для него среде. Отсутствие подлинной опасности компенсировалось планируемыми приключениями.

Какие-то «открытия», конечно, совершались и здесь, но эти открытия были в первую очередь социально-психологические. Человек открывал для себя не только временное социальное окружение, то есть попутчиков и случайных знакомых в незнакомой прежде местности, но и свои скрытые чувства: «А когда тихий вечер опустился над равниной и в тёмном воздухе виднелись тёмные тени деревьев, змеились протоки и лайды и слышны были звуки животного царства в лесах, мы чувствовали себя точно не на Конде, а в далёких тропиках Индии» [1, с. 298].

Одновременно появилось массовое осознание туризма «как рекреационной деятельности, связанной с восстановлением “жизненных сил” и оздоровлением» [5, с. 179–180]. Туризм всё более становится модным занятием. Мода на туризм распространялась из ведущей мировой державы того времени – Великобритании. Значительную роль в популяризации речного туризма сыграла повесть «Трое в лодке, не считая собаки» [6]. Это юмористическое произведение было впервые опубликовано в 1889 г. Уже в начале XX в. оно пользовалось успехом и в России. Допустимо предположить: творчество автора этой повести Джерома К. Джерома прямо или опосредованно повлияло как на путешествие наших героев, так и на стилистику дневника М. Г. Корсунского.

Несмотря на существенные различия (путешествия политических ссыльных по пустынному таёжному Тобольскому Северу и благополучных джентльменов по густонаселенной Англии не одно и то же, литературный

вымысел отличается от документальных дневниковых записей), в обоих произведениях имеются близкие моменты:

1. Оба текста поданы как живописание туристических путешествий, их отличает хороший литературный язык, они написаны с явными расчетами найти «своего» читателя.

2. Представленные в них путешественники – образованные активные молодые люди мужского пола – находятся в таких приятельских отношениях, когда отсутствует жёсткий однозначный лидер. Те и другие плывут на вёслах в лодке вверх по течению реки.

3. Характерной чертой авторов является юмористическое отношение к героям: акцентируется внимание на их неопытности, ситуативных поступках (например, в выборе маршрутов), проблемах при закупках продуктов и, соответственно, частых попаданиях в передряги. Смеховые моменты усиливает осознание того, что опасности для героев во многом мнимые, не подлинные. Это же относится и к описаниям их рыболовных и охотничьих подвигов: «Старый черкес, когда-то ездивший по Конде с мелким товаром, насказал нам много чудес о благодатном Кондинском крае. Медведи, по его словам, десятками выходят к реке по ночам, оленей только ленивый не бьёт, а “горная птица” – рябчик, тетерев и глухарь чуть ли не сами в похлёбку нам станут падать» – иронично передаёт М. Г. Корсунский рассказы случайного попутчика [1, с. 242].

4. Юмор рассказчиков дополнительно усилен присутствием в обоих путешествиях своенравной, но симпатичной собаки.

5. Наблюдается также переплетение разнообразных сведений, близких по содержанию к путеводителям и историко-этнографическим описаниям, хотя и без статистики, скучной для обывателя.

6. И, наконец, участникам экспедиций присущи критические начала и отсутствие преклонения перед авторитетами прошлого. Для них важен здравый смысл; личный взгляд оказывается более значимым, чем устоявшиеся временем стереотипы.

Последнее обстоятельство позволяет выявить те мелкие детали, мимо которых проходили другие современники. Так, лирический герой Джерома задаётся вопросом: «Неужели всегда человечество будет ценить как сокровище то, что вчера было дешёвой побрякушкой? Неужели в две тысячи таком-то году люди высшего круга будут украшать свои камины обеденными тарелками с орнаментом из переплетённых ивовых веточек? Неужели белые чашки с золотой каёмкой и великолепным, но не похожим ни на один из существующих в природе, золотым цветком внутри, – чашки, чашки, которые наша Мэри бьёт, не моргнув глазом, будут бережно

склеены, поставлены в горку и никому, кроме самой хозяйки дома, не будет дозволено стирать с них пыль?» [6, 68].

Через два десятилетия М. Г. Корсунский отмечал свои впечатления от жизни аборигенного населения на Конде, в частности от новых домов русского типа, самоваров, предметов роскоши [7]. Он зафиксировал и зарождение интереса к предпринимательству: «с течением времени жажда к наживе пробуждается и у них. Уже появились свои кулаки, своя денежная знать, имеющая не одну тысячу рублей и не менее цепко, чем русские кулаки, держащая в своих руках и остяка, и русского кортомщика. Но вообще остяки далеко не так уж беззащитны и не так нуждаются в покровительстве, как об этом всегда поётся. Они отлично знают тобольские цены на рыбу, ягоды и на звериные шкуры и почти всегда выжидают подъёма этих цен, и в кабалу они уж не очень-то легко идут» [1, с. 267–268].

Данные оценки перекликаются с первичным недоумением главного героя повести С. Карцевского «Ямкарка» (1910 г.) от внешнего вида аборигенов на р. Конде: «Удивляло то, что остяки оказались самые обыкновенные люди. На них не было звериных шкур, не было луков в руках» [8, с. 24]. В обоих случаях налицо разрушение сформированного трафаретного образа наивного дикаря, «сына природы». С другой стороны, и русское население также не выглядит однородно провинциальным. В беглых заметках М. Г. Корсунского предстают старожилы, переселенцы, торговцы, учителя, фельдшеры с их повседневным бытом и жизненными проблемами. Многие из персонажей лишены однозначности и отличаются индивидуальными чертами.

Социокультурный сдвиг в прежних оценках пространства, путешествия как испытания, сдвиг внимания на повседневные частности, зафиксированный на Темзе и Конде, свидетельствовали о растущем индивидуализме. Он проявлялся и у местного населения, и у досужих туристов. В их глазах путешествие перестало быть, как представлялось ранее в патриархальной культуре, выходом в чуждое измерение. Напротив, меняющийся мир всё более обретал единство и цельность. В каких бы местностях ни оказывались туристы, их впечатления были по сути однотипными. Взаимные контакты обогащали их участников обыденными либо популярными знаниями, но не изменяли мировоззрение ни путешествующих, ни местных жителей.

Литература

1. Корсунский М. Очерк экскурсии на Конду летом 1908 года // Подорожник: Краеведческий альманах. – Тюмень: Мандр и К[а], 2005. – Вып. 5.– С. 232-318.
2. Белобородов В. К. Путешествие от скуки // Подорожник: Краеведческий альманах. – Тюмень: Мандр и К[а], 2005. – Вып. 5.– С. 319–324.
3. Грицкевич В. П. История туризма в древности. – СПб.: Герда, 2005. – 336 с.
4. Горгоц О. В., Котилко В. В., Красильников А. В. Развитие сферы услуг как фактор развития региона. – Курган: Дамми, 2013. – 222 с.
5. Воронкова Л. П. История туризма и гостеприимства: учеб. пособие. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 304 с.
6. Джером К. Джером Трое в лодке, не считая собаки. – М.: Правда, 1982. – С. 224.
7. Ершов М. Ф. Социокультурные изменения у обских угров на рубеже XIX–XX вв. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2018. – № 3 (42). – С. 151–157.
8. Карцевский С. Ямкарка. – [Б. м.]: ООО «Кондинская типография», 2010. – 66 с.

Н. А. Молданова,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Фольклор Белоярского района по результатам социологических исследований (на примере д. Нумто и д. Юильск)

Аннотация. В статье рассматривается функционирование фольклора хантов и ненцев, компактно проживающих в населённых пунктах Нумто и Юильск Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и близлежащих родовых угодьях. В ходе исследования были поставлены следующие задачи: определение уровня владения фольклором, исследование места и роли фольклора на локальном уровне.

Ключевые слова: Белоярский район, Нумто, Юильск, фольклор, коренные малочисленные народы Севера, социологические исследования.

Белоярский район входит в перечень территорий компактного проживания коренных малочисленных народов Севера. Всего в нём проживают 2 840 представителей коренных малочисленных народов Севера (КМНС). По данным 2010 г. территориального органа Федеральной службы государственной статистики, численность коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории сельского поселения Казым (с населёнными пунктами Казым, Нумто, Юильск), составила 1 179 человек, из них 1 005 – ханты, 171 – ненцы, 3 – манси. Численность населения жителей Нумто в 2010 году составила 199 человек. Население д. Юильск на 1 января 2008 года составляло 150 человек.

В деревнях Нумто и Юильск имеются ФАПы, по одному магазину потребительского кооператива «Казымский рыбкооп», почтовое отделение, метеостанция. Кроме частного оленеводства, жители посёлков занимаются рыбной ловлей, охотой и сбором дикоросов. Ягоды и орехи местные жители сдают в Казымский рыбкооп. Жители деревни Нумто ведут полукочевой образ жизни, проводя большую часть времени на стойбище с оленями, периодически приезжая в деревню за получением пособий, пенсий, для закупа продуктов, а также выезда в районную больницу или сельскую администрацию для оформления различных документов. Постоянно проживают в деревне 20–30 человек. В Юильске наблюдается противоположная картина: больше половины жителей постоянно находятся в деревне, а остальные проживают на своих родовых угодьях. Продолжается тенденция сокращения числа жителей Юильска за счёт переезда в более

крупные посёлки (Казым, Верхнеказымский, Сосновка). Детей с обеих деревень вывозят на учёбу в посёлок Казым, где они живут в интернате и обучаются в средней общеобразовательной школе (открытой ещё в начале 1930-х годов). Наиболее инициативные сельские жители являются главами крестьянских (фермерских) хозяйств (КФХ). По данным 2016 года, на территории сельского поселения Казым и межселенной территории создано 26 КФХ в сфере оленеводства [1]. В Юильске зарегистрирована община КМНС «Ай вош юган», в д. Нумто действует община «Мувенг лор».

В 2010 году сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок было проведено социологическое исследование на территории деревень Нумто и Юильск, входящих в состав сельского поселения Казым. Цель проведения опроса – изучение социально-экономических (в т. ч. экологических) проблем и состояния родных языков коренных малочисленных народов Севера.

В этносоциологических исследованиях, инициируемых научно-исследовательским отделом социально-экономического развития и мониторинга под руководством С. Х. Хакназарова, участвовали сотрудники Белоярского филиала Фольклорного центра Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. С помощью серии взаимодополняющих вопросов фиксировались знание языка, фольклора, языковые установки и речевое поведение респондентов, которым нужно было выбрать только те ответы, которые они считали приемлемыми. Обработка результатов проводилась в программе для обработки социологической информации «Vortex».

Характерной чертой современной языковой ситуации у народов Севера является массовое двуязычие. Согласно ранним исследованиям, уровень владения родным языком меняется по возрастным группам и по населённым пунктам, смотрите, к примеру, результаты социологических исследований, проведённых на территории Белоярского, Нижневартовского, Советского и Ханты-Мансийского районов [2, с. 110–131].

В исследовании 2010 г. приняли участие 60 респондентов из д. Нумто и Юильск Белоярского района: из них хантов – 71,7%, ненцев – 26,7%. Гендерный состав представлен 41 мужчиной (68,3%), 19 женщинами (31,7%). Возрастные категории респондентов представлены следующим образом: до 20 лет – 8,3%, 21–30 лет – 11,7%, 31–40 лет – 31,7%, 41–50 лет – 30,0%, 51–60 лет – 15,0%, 61 год и старше – 3,3%. Опрошенные также указали в анкете уровень своего образования: начальное образование имеют 30%, среднее – 20%, среднее специальное – 28,3%, высшее – 10%. Нет образования у 8,3%, ещё 3,3% затруднились ответить.

Респондентов, проживающих в деревнях Нумто и Юильск, насчитывается 20 (33,3%) и 17 (28,3%) человек соответственно. Ещё 15,0% проживают вблизи деревни на территориях традиционного природопользования (ТТП) и ведут традиционный образ жизни. 33 таких территории Белоярского района вошли в окружной реестр территорий традиционного природопользования регионального значения, которых в округе насчитывается 475 [3]. Больше половины (52%) живут в пределах этой территории с самого рождения, как и их родители. Большая часть лесных ненцев и хантов Нумто и Юильска так или иначе занята в традиционных отраслях хозяйства (90%).

Ханты, проживающие в Нумто и Юильске, относятся к северному диалектному массиву, разговаривают на верхнеказымском говоре. Говор ненцев деревни Нумто относится к диалекту лесных ненцев. Родной язык доминирует в быту и общественной жизни жителей: 47 чел. (79,7%) свободно говорят и предпочитают родной язык в повседневном общении.

Одной из форм выражения фольклора коренных малочисленных народов является устное народное творчество – сказки, песни, предания, загадки и др. В этом контексте и звучали вопросы анкеты и подразумевались ответы респондентов. Больше 76% респондентов утвердительно ответили на вопрос о знании устного народного творчества своего народа (табл. 1). Также высок процент тех, кто может исполнять фольклорные произведения на родном языке, – 73,3% (44 чел.). По данным социологических опросов по фольклору в других муниципальных образованиях видно, что в Белоярском районе самый высокий процент тех, кто знает произведения устного народного творчества своего народа, – 76,7% [4, с. 60].

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос:
«Знаете ли Вы фольклор своего народа?»

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Да	46	76,7
Нет	5	8,3
Затруднились ответить	9	15,0
Итого	60	100,0

Как видно из табл. 2 и 3, высока потребность в перенимании фольклорных традиций и значимость для коренных народов Севера таких факторов, как изучение и сбор фольклорного материала их этнической группы.

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «Хотели бы Вы усвоить фольклорные традиции своего народа?»

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
да	39	65,0
нет	9	15,0
не знаю	0	0,0
затруднились ответить	12	20,0
Итого	60	100,0

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: «Существует ли необходимость в изучении и собирании фольклорного материала коренных народов Югры?»

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
да	43	71,7
нет	4	6,7
не знаю	2	3,3
затруднились ответить	11	18,3
Итого	60	100,0

Респондентам было предложено вспомнить и записать фамилии исследователей фольклора. В табл. 4 представлены ответы на вопрос: «Кто и когда делал записи фольклора в Вашем населённом пункте?». Большинство респондентов назвали имена исследователей из Ханты-Мансийского автономного округа: Тимофея А. Молданова (38,3%), Ю. К. Вэллы (Айваседы) (25%), Татвы (А. Ч. Логаны) (23,3%), Татьяны А. Молдановой (6,7%). Все они являются представителями коренных народов Севера – хантов и ненцев. Также респонденты указали крупных российских учёных, посетивших стойбища и населённые пункты Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры во второй половине XX века: З. П. Соколову, А. П. Зенько, А. В. Головнёва. Затруднялись ответить на данный вопрос 56,7% респондентов.

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос: «Кто и когда делал записи фольклора в Вашем населённом пункте?» (n* = 60)

Варианты ответов	Частота ответов	% от числа опрошенных**
Тимофей А. Молданов	23	38,3

Ю. К. Вэлла	15	25,0
Татва (А. Ч. Логаны)	14	23,3
А. П. Зенько	6	10,0
Татьяна А. Молданова	4	6,7
А. В. Головнёв	3	5,0
З. П. Соколова	1	1,7
Затруднились ответить	34	56,7

* n – число респондентов; ** Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

Деревни Нумто и Юильск являются ареалом бытования аутентичного фольклора, передающегося традиционным изустным способом. В городских условиях сохранение языка и культуры сталкивается с определёнными сложностями [5, с. 168], хотя сегодня именно в городе ведётся целенаправленная работа по сбору, хранению и обработке фольклорных записей. В том, что фольклорные записи должны храниться в фольклорных архивах, уверены 70% участников опроса (табл. 5). Варианты ответов «в архивах» и «в музеях» выбрали 23,3 и 21,7% соответственно. Ещё 8,3% считают приемлемым личное хранение.

Таблица 5

Распределение ответов на вопрос: «Где должны храниться фольклорные записи на родном языке?» (n = 60)

Варианты ответа	Частота ответов	% от числа опрошенных
В фольклорных архивах	42	70,0
В архивах	14	23,3
В музеях	13	21,7
В семьях (личное хранение)	5	8,3
Затруднились ответить	14	23,3

Сохранение нематериального культурного наследия хантов, манси и ненцев 35% респондентов предлагают осуществить через организацию и проведение народных праздников и обрядов (табл. 6). 33,3% респондентов считают эффективным способом передачу фольклорных традиций в семье от старшего поколения младшему. Ответ «Денежное стимулирование людей, знающих и исполняющих фольклор своего народа» выбрали 26,7% опрошенных. Также жители Нумто и Юильска предлагают продолжить внедрение фольклорных материалов в воспитательный и образовательный процессы школ и вузов (25%). На наш взгляд, сочетание всех вышеперечисленных методов, а также издание фольклорных сборников,

выпуск теле-, радиопередач, создание школы сказителей позволит сохранить устное народное творчество коренных народов Югры.

Таблица 6

Распределение ответов на вопрос: «На Ваш взгляд, какими мероприятиями можно сохранить фольклор ханты, манси, ненцев?»

Варианты ответа	Частота ответов	% от числа опрошенных
Народными праздниками, обрядами	21	35,0
Передача фольклорных традиций в семье от старшего поколения младшему	20	33,3
Денежное стимулирование людей, знающих и исполняющих фольклор своего народа	16	26,7
Изучение фольклора в образовательных учреждениях (школах, вузах)	15	25,0
Радио- и телепередачи, рассказывающие о фольклоре коренных народов	4	6,7
Создание школы сказителей	3	5,0
Затруднились ответить	9	15,0
Итого	60	100,0

Деревни Нумто и Юильск Белоярского района входят в перечень труднодоступных и отдалённых местностей Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, что делает устойчивыми традиционные формы хозяйствования, а следовательно, сохранение полноценно функционирующей культуры, где устный компонент оказывается её незаменимой составной частью. Носители традиционной культуры, проживающие в сельских поселениях Белоярского района, регулярно выступают в качестве информантов для местных и российских исследователей. Важной в связи с этим становится работа фольклорного центра Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск) с филиалами в Белоярском, Березовском, Сургутском, Нижневартовском районах.

Литература

1. Информация по исполнению Закона Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 07.07.2004 № 44-ОЗ «О развитии северного оленеводства в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре» в 2015 и 2016 годах // Дума Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. – URL: http://www.dumahmao.ru/ai_fill/File/control%20activities/2017/20170330_196_inf.pdf (дата обращения: 17.03.2018).

2. Хакназаров С. Х. Состояние родных языков коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2008–2011 годах. – Ханты-Мансийск: ОАО «Новости Югры», 2012. – 202 с.

3. Алексеева Н. Г. и др. Проблемы многоцелевого природопользования на территории традиционного проживания малых народов Севера / Н. Г. Алексеева, В. П. Ануфриев, Ю. В. Лебедев, З. Я. Нагимов // Интерэкспо Гео-Сибирь. – 2012. – № 2. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-mnogotselevogo-prirodopolzovaniya-na-territorii-traditsionnogo-prozhivaniya-malyh-narodov-severa (дата обращения: 17.03.2018).

4. Ерныхова О. Д., Хакназаров С. Х. Современное состояние фольклора и обрядовых практик коренных народов Югры (по итогам собирательской деятельности Обско-угорского института прикладных исследований и разработок) // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сб. ст. науч.-практ. конф., посвящённой 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (25 ноября 2016 г., Ханты-Мансийск). Ч. 2: Исторические и социологические исследования. – Тюмень: ФОРМАТ, 2017. – С. 53–64.

5. Молданова Т. А. Проблемы сохранения языка и культуры коренных народов Югры: традиции и современность // Т. А. Молданов, Т. А. Молданова. Очерки традиционной культуры хантов: избранное. – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. – 350 с.

В. А. Рудаков, кандидат педагогических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Что читают школьники Югры

Аннотация. В статье представлены результаты анкетирования школьников Югры по выявлению читательского интереса в возрастном и гендерном аспектах, а также выделены читательские предпочтения школьников, в том числе из числа коренных малочисленных народов Севера.

Ключевые слова: анкетирование, респонденты, чтение, интерес, гендерные различия, возрастные различия.

С целью изучения отношения школьников Ханты-Мансийского автономного округа – Югры к чтению художественной литературы и выявления читательского интереса учащихся различных классов в марте 2017 года было проведено анкетирование учащихся 5–11-х классов. Анкета содержит 34 вопроса, из которых: 27 вопросов были с вариантами выбора ответа и 7 – с открытыми ответами. В настоящей статье нами представлен анализ 1 168 анкет обучающихся из 28 общеобразовательных учреждений Белоярского, Берёзовского, Кондинского, Нефтеюганского, Нижневартовского, Октябрьского, Советского, Сургутского и Ханты-Мансийского районов. Среди респондентов были школьники как сельских школ, так и городских – г. Белоярский, г. Советский, г. Лянтор, пгт. Излучинск и Пойковский. По гендерному признаку: мальчики – 468 чел. (40%), девочки – 700 чел. (60%).

Таблица 1

Общее количество респондентов по классам

Класс	5	6	7	8	9	10	11	**всего**
Кол-во, чел.	138	187	180	189	210	83	181	**1168**

Из общего количества респондентов нами выделена группа учащихся (444 чел.) из числа коренных малочисленных народов Севера (далее – КМНС): ханты – 237 чел., манси – 163 чел., ненцы – 44 чел. В данной группе наибольшее количество респондентов также составили девочки (58,1%).

Таблица 2

Характеристика респондентов КМНС

КМНС		мальчики		девочки	
		Кол-во	в %	Кол-во	в %
Всего: 444 чел., в т.ч.:		186	41,9%	258	58,1%
Ханты	237	93	50,0	144	55,8
Манси	163	76	40,9	87	33,7
Ненцы	44	17	9,1	27	10,5

При выявлении читательских предпочтений школьников мы использовали способ выделения групп учащихся на основе возрастной периодизации развития личности, предложенной отечественными психологами Л. С. Выготским и Д. Б. Элькониным, А. В. Петровским: 11–15 лет – подростковый возраст, 15–17 – ранняя юность [1]. Так как подростковый возраст характеризуется значительными изменениями в развитии личности и затрагивает достаточно большой период школьной жизни (5 лет), мы его разбили на две группы. С учётом возрастных и психологических особенностей школьников все респонденты нами объединены в три группы: 5–6 классы (11–12 лет), 7–9 классы (13–15 лет), 10–11 классы (16–18 лет).

Таблица 3

Состав респондентов КМНС по возрастным группам

Группы	5–6 кл.		7–9 кл.		10–11 кл.	
	Кол-во	в %	Кол-во	в %	Кол-во	в %
Всего	157	35,3	217	48,9	70	15,8
В т.ч.: М: 64		14,4	94	21,2	28	6,3
Д: 93		20,9	123	27,7	42	9,5
Ханты	92	20,7	112	25,2	33	7,4
Манси	49	11,0	82	18,5	32	7,2
Ненцы	16	3,6	23	5,2	5	1,1

На вопрос «Что ты читаешь в интернете?» 64% респондентов выбрали три и более варианта ответа. Результаты: 46,5% учащихся читают новости; 39,4% – записи в сообществах; 30,7% – читают в интернете о фильмах, актёрах; 28,2% – о спорте. Книги в интернете читают 24,3% школьников. Ничего не читают в интернете всего 1,6%. Сравнивая ответы школьников КМНС и других национальностей, мы отмечаем, что учащиеся КМНС более чем в 3 раза меньше интересуются в интернете юмором – 10,4% против 37,2%, а также записями на форумах: всего 5,6% против 13,3%. По возрастным группам отмечаются следующие закономерности: новости –

интерес возрастает от 34,8% (5–6 кл.) до 62,9% (10–11 кл.); записи в сообществах – с 27,7 до 47,3%. По гендерному признаку наибольшие различия в выборе следующих ответов: о компьютерных играх в интернете больше других интересуются мальчики 7–9 классов – 43,2%, чаще других смотрят о спорте юноши 10–11-х классов – 44,9%. Девочки 7–9-х классов больше всего интересуются записями в сообществах – 51%, девушки 10–11-х классов – информацией о фильмах, актёрах (46,6%), книгами (42,9%).

На вопрос «Что тебе нравится читать?» было предложено 20 вариантов ответов, набольшее количество школьников выбрали фантастику – 617 чел. (52,8%), стихи – 402 чел. (34,4%), рассказы о путешествиях и приключениях – 362 чел. (31%), детективы – 338 чел. (28,9%).

Таблица 4

Результаты ответов на вопрос «Что тебе нравится читать?»

Варианты ответов	ответы		В том числе			
			мальчики		девочки	
	Кол-во	в %	Кол-во	в %	Кол-во	в %
1. Стихи	**402**	**34,4**	122	26,1	**280**	**40,0**
2. сказки	228	19,5	106	22,7	122	17,4
3. рассказы о путешествиях и приключениях	**362**	**31,0**	**133**	**28,4**	**229**	**32,7**
4. фантастику	**617**	**52,8**	**234**	**50,0**	**383**	**54,7**
5. о природе и животных	208	17,8	67	14,3	141	20,1
6. о профессии	88	7,5	**31**	**6,6**	**57**	**8,1**
8. о психологии	194	16,6	38	8,1	**156**	**22,3**
9. детективы	**338**	**28,9**	100	21,4	**238**	**34,0**
10. о жизни замечательных людей	100	8,6	***24***	***5,1***	76	10,9
11. о спорте	260	22,3	**159**	**34,0**	101	14,4
12. о технике	169	14,5	**146**	**31,2**	***23***	***3,3***
13. о войне	271	23,2	**162**	**34,6**	109	15,6
14. о космосе	179	15,3	96	20,5	83	11,9
15. русскую классику	161	13,8	42	9,0	119	17,0
16. зарубежную классику	177	15,2	40	8,6	**137**	**19,6**

17. модные романы	150	12,8	***6***	***1,3***	**144**	**20,6**
18. о сверстниках, о дружбе	227	19,4	***27***	***5,8***	**200**	**28,6**
19. о современной жизни	**295**	**25,3**	52	11,1	**243**	**34,7**
20. другое (манга – 2,ужасы – 3, ничего – 3, научная – 2, всё)	25	2,1	8	1,7	17	2,4
21. вообще не люблю читать книги	24	2,1	18	3,9	6	0,9
Общее кол-во	1168	100	468	100	700	100

*Общее кол-во выборов превышает 100%, так как школьники могли выбрать несколько вариантов ответов.

Анализ ответов по национальному, возрастному и гендерному признакам выявил следующие различия. Фантастику любят читать школьники различных национальностей, всех возрастных и гендерных групп. При этом мы отмечаем, что у школьников 5–6-х и 7–9-х классов из числа КМНС интерес к фантастике на 13–14% ниже показателя группы школьников других национальностей. Учащиеся КМНС проявляют незначительный интерес к зарубежной (6,8%) и русской классической литературе (11,3%), а также к книгам о профессиях (6,8%), по психологии (7,7%), о жизни замечательных людей (8,1%) и к модным романам (9%).

Чтению книг о войне, о спорте, о технике предпочтение отдают мальчики, при этом наибольший разрыв (почти в 10 раз) между выбором мальчиков и девочек отмечается в выборе литературы о технике. Детективы девочки выбрали больше мальчиков на 13,4%, что отличается от устоявшихся представлений педагогов. Девочки и девушки предпочитают стихи (40%), книги о современной жизни (34,7%), о сверстниках (28,8%) и модные романы (20,6%). При этом модные романы среди мальчиков непопулярны – их читают всего 6 человек (1,3%). К книгам о природе и животных больше интерес у девочек, который снижается с возрастом, при этом девушки 10–11-х классов КМНС не выбрали данную категорию книг, а в группе «русские и другие национальности» – всего 12,8%. Книгами по психологии преимущественно интересуются девушки 7–9-х классов (24,1%) и 10–11-х классов (39,4%), при этом среди КМНС этот показатель значительно ниже, чем среди других национальностей. Наименее востребованы: у мальчиков модные романы, книги о жизни замечательных людей, о профессии и о сверстниках (от 1 до 6%); у девочек – книги о технике, о профессии и жизни замечательных людей (от 3 до 11%). Обращаем внимание, что вообще не любят читать книги всего 24 школьника (2,1%), две третьих из них – мальчики.

На вопрос «Чтение для тебя это…» одинаковое количество школьников выбрали ответы «удовольствие» и «развлечение» – по 39,5%. Отмечаем, что достаточно часто эти ответы назывались вместе.

Таблица 5

Результаты ответов на вопрос «Чтение для тебя это…»

№	Ответы	КМНС		Русские и др. национальности		Всего	
		Чел.	в %	Чел.	в %	Чел.	в %
1.	удовольствие	133	30,0	328	45,3	461	39,5
2.	обязанность	60	13,5	65	9,0	125	10,7
3.	развлечение	163	36,7	299	41,3	462	39,5
4.	наказание	34	7,7	33	4,6	67	5,7
5.	необходимость	90	20,3	138	19,1	228	19,5
6.	другое	12	2,7	21	2,9	33	2,8
	Нет ответа	7	1,6	2	0,3	9	0,8

*Общее кол-во выборов превышает 100%, так как школьники могли выбрать несколько вариантов ответов.

**В вариант «другое» школьники вписали – «развитие», «отдых», «интерес», «способность уйти от реальности», «не читаю».

Если объединить эти два варианта ответа, как имеющие позитивную оценку отношения к чтению, то можно отметить, что среди КМНС положительное отношение к чтению на 20% ниже, чем среди школьников других национальностей, а обязанность и необходимость – на 3,5% выше. Незначительное количество школьников Югры (5,7%) рассматривают чтение как наказание.

Анализируя ответы о предпочтениях зарубежных или российских авторов, мы отмечаем, что 16,3% школьников не делают различий между ними, вместе с тем 40,9% респондентов выбрали российских авторов, что на 9% больше, чем зарубежных. Сравнение групп по национальному признаку показывает, что российских авторов предпочитают 53,8% учащихся КМНС, а школьники других национальностей – всего 33%. Только каждый пятый (20,3%) обучающийся из числа КМНС предпочтение отдаёт зарубежным писателям.

На вопрос «Каких писателей и поэтов ХМАО – Югры ты знаешь?» положительный ответ дали 39,6% респондентов. При этом учащихся КМНС, которые назвали авторов, на 24% больше, чем других национальностей.

Таблица 6

Ответы на вопрос «Каких писателей и поэтов ХМАО – Югры ты знаешь?»

№ п/п	Писатели и поэты	Кол-во чел.		
		русские и др. нац-ти	из числа КМНС	Всего
1	Е. Айпин	**69**	34	**103**
2	Ю. Вэлла	36	14	50
3	Ю. Шесталов	34	**63**	**97**
4	А. Конькова	34	24	58
5	Н. Смирнов	18	0	18
6	А. Тарханов	17	31	48
7	С. Луцкий	14	0	14
8	А. Анисимкова	13	0	13
9	А. Чирухин	10	3	13
10	В. Мазин	9	0	9
11	В. Волковец	7	0	7
12	М. Вагатова	4	37	41
13	М. Шульгин	0	26	26
14	Г. Лазарев	0	12	12
15	Р. Ругин	0	10	10
16	Другие – 41 автор	80	-	80
17	Другие – 36 авторов	-	40	40
	Всего:	220	242	462
	В %	30,4	54,5	39,6

Наиболее часто школьники называют фамилии ханты Еремея Айпина (103 чел.) и манси Ювана Шесталова (97 чел.). При изучении анкет мы выявили закономерность, что школьники лучше знают писателей из своего района: в Нижневартовском районе – Ю. Вэллу, С. Луцкого, М. Анисимкову; в Сургутском районе – Е. Айпина, В. Чирухина, Г. Лаптеву; в Советском районе – В. Мазина, В. Волковца, Е. Вдовенко.

На вопрос «Читал(а) или читаешь ты произведения писателей и поэтов ханты и манси?» положительно ответили всего 16,5% респондентов. По группам: школьники КМНС – 26,8%, другие национальности – 10,2%. Достоверность ответов учащихся проверялась следующим вопросом «Если “да”, то каких?»: 50% школьников, отметивших, что читали произведения писателей и поэтов ханты и манси, не смогли указать авторов или произведения. В анкетах названо 42 автора, среди них: Е. Айпин (21 чел. – 1,8%), А. Конькова (16 чел.), Ю. Шесталов (15 чел.), М. Вагатова (12 чел.), М. Шульгин (10 чел.) и А. Тарханов (8 чел.). Приведённые данные трудно

объяснить, зная, что Ю. Шесталов входит в число авторов, рекомендованных для обязательного изучения стандартом по литературе [2, с. 94]. Сборники и альманахи назвали 28 человек из 2-х школ, что указывает на целенаправленную работу педагогов в этих школах. Учащиеся КМНС значительно лучше, чем школьники других национальностей, знают писателей и поэтов ханты и манси, но и они показывают относительно небольшой результат – 20%.

Анкетой предусматривалось выявление читательских предпочтений школьников. На вопрос указать свою любимую книгу или автора положительно ответили 58,5% респондентов: 41% – из числа КМНС, 68,8% – других национальностей. Мы распределили все названные произведения и авторов по жанрам, а также выделили зарубежных и российских авторов.

Таблица 7

Любимые авторы и произведения школьников КМНС

Жанры	Зарубежные авторы	Кол-во	Российские авторы	Кол-во
Боевик, детектив, военная проза		0	Е. Воронкова Девочка из города, Е. Топильская Тайны следствия, В. Колычев	3
Приключения, путешествия	М. Твен Приключения Тома Сойера – 2, Ж. Верн – 3, Дж. Грин – 3, Р. Киплинг Маугли, В. Скотт, Д. Свифт Приключения Гулливера	11	Е. Вильмонт – 2, В. Крапивин	3
Мистика, ужасы,	С. Кинг – 1	1		0
Фэнтези, историко-приключенческий	Дж. Роулинг Гарри Поттер – 6, Д. Толкиен –3, Дж. Мартин Игра престолов –3, Э. Хантер – 2, С. Майер – 2, О. Боуден – 2	18	Д. Емец Таня Гроттер – 2, Ю. Никитин Трое из леса	3
Любовный роман	Ш. Бронте Джейн	1	А. Шихан	1

	Эйр			
Социально-психологический роман	Дж. Грин Виноваты звезды, А. Сент-Экзюпери Маленький принц – 3, Р. Брэдбери, Х. Мураками, П. Куэльо,	7	А. Грин Алые паруса, В. Осеева, Н. Самарский На качелях между холмами, Л. Чарская Записки маленькой гимназистки, Ю. Кузнецова	5
Литература народов Севера			Е. Айпин, М. Вагатова, А. Конькова, М. Шульгин, Сказки ханты и манси	5
Детская литература	Э. Портер Поллианна, Б. Слэй Карбонель, Сказки народов мира	3	Н. Носов – 2, А. Усачев – 2, С. Маршак, П. Бажов, Сказки Пушкина, Сказка о потерянном времени, Э. Успенский Дядя Федор, кот и пёс, Золотой конь	10
Классическая литература (в том числе из программы по литературе)	Д. Лондон	1	А. Пушкин – 79, Л. Толстой – 7, А. Чехов – 4, М. Лермонтов – 3, С. Есенин – 3, Н. Гоголь – 2, В. Распутин – 2, И. Тургенев – 2, И. Бунин, Ф. Достоевский	104
Итого:		**42**		**134**

Из 444 респондентов из числа КМНС назвали своих авторов 182 школьника (41%), из них российских авторов – 134 человека (74%).

В данной группе предпочтение отдано русской классической литературе, которую изучают на уроках литературы, а лидер – А.С. Пушкин (79 чел.).

Таблица 8

Любимые авторы и произведения школьников других национальностей

Жанры	Зарубежные авторы	Кол-во	Российские авторы	Кол-во
Боевик, детектив, военная проза	Х. Вебб Мэйзи Хитчинс – 3, А. Конан Дойл Шерлок Холмс, С. Кинг Зеленая миля, Р. Брэдбери, А. Роберт, С. Шелдон, М. Кэри, Р. Стаут	11	В. Быков, Б. Васильев, В. Шалыгин Черный ангел, Д. Донцова, К. Симонов, С. Алексеев, М. Брикер	12
Приключения, путешествия	Д. Дефо Приключения Робинзона Крузо – 8, М. Твен Приключения Тома Сойера – 5, Ж. Верн – 6, Дж. Грин Бумажные города, Б. Вербер Империя ангелов, Дэн Браун, Улисс Мур, П. Трэверс Мэри Поппинс	28	Е. Вильмонт – 3, бр. Стругацкие – 3, В. Каверин Два капитана, О. Верещагин, В. Роньшин, Макс Фрай, А. Иванов Загадка школьного подвала	13
Утопии, антиутопии	Р. Брэдбери 451 градус по Фаренгейту – 5, Д. Оруэлл 1984, В. Рот Дивергент	7		0
Мистика, ужасы, хоррор	С. Кинг – 11, К. Клэр – 3, Ч. Паланик, Э. Сиболд, Р. Гиггз, Р. Л.Стайн,	24		0

	К. Моулд, Ж.-К. Гранже			
Научная фантастика	Д. Киз Цветы для Элджернона – 3, Ж. Верн – 2, Ж. Рони-старший, Ж. Клейн, Р. Янси, А. Конан Дойл	9	А. Беляев Голова профессора Доуэля – 3, К. Булычёв, А. Калугин, А. Круз Земля лишних	6
Фэнтези, историко-приключенчес-кий	Дж. Роулинг Гарри Поттер – 27, Д. Толкиен – 7, Дж. Мартин Игра престолов – 3, Э. Хантер Коты-Воители – 3, К. Льюис Хроники Нарнии, А. Сапковский, Р. Риордан, С. Майер, Дж. Дэшнер Бегущий в лабиринте, П. Несс, С. Коллинз, Н. Гейман Океан в конце дороги, О. Колфер Артемис Фаул, Вулвертон, А. Шмидт Мурли	54	Д. Глуховский Метро 2033 – 5, Н. Щербо Часодеи – 4, Д. Емец Таня Гроттер – 4, Ник Перумов, Т. Леванова Сквозняки, А. Пехов, А. Левицкий, В. Зеланд, М. Радуга, Республика ШКИД, Е. Арсеньева	21
Любовный роман	Зои Сагг Девушка онлайн – 4, К. Маккалоу Поющие в терновнике, Ш. Бронте Джейн Эйр, Э. Джеймс 50 оттенков серого, Дж. Мойес,	15	И. Молчанова	1

	Г. Юстейн, Кира Касс, Б. Догерти Здравствуй, Никто, Х. Джинджер Любовь по переписке			
Социально-психологический роман	Дж. Грин Виноваты звезды –13, О. Уайльд Портрет Дориана Грэя – 8, Р. Сэлинджер Над пропастью во ржи – 6, А. Сент-Экзюпери Маленький принц – 5, С. Чбоски Хорошо быть тихоней – 4, Дж. Бойн Мальчик в полосатой пижаме – 3, С. Крамер, Р. Брэдбери, А. де Куатье Дневник сумасшедшего, Х. Ли Убить пересмешника, Дж.Остин Гордость и предубеждение, Х. Мураками, П. Куэльо, Н. Спаркс, С. Амиль	50	В. Железников Чучело – 3, М. Петросян Дом, в котором, А. Грин Алые паруса, С. Крамер (Настя Хохлова) 50 дней до моего самоубийства, Т. Крюкова Костя+Ника, И. Пивоварова, А. Полярный, В. Осеева, Р. Фраерман, В. Катаев, Ю. Казаков, А. Гайдар	17
Комиксы, манга, манхва, мемы	Кисимото Наруто, Исаяма Атака титанов, Д. Дэшнер Старик Логан, М. Кэри Люцифер	4	С. Прокофьева Приключения желтого чемоданчика	1
Классическая литература (в том числе из программы по	Д. Лондон – 6, У. Шекспир – 5, Э. М. Ремарк – 4, М. Твен,	29	А. Пушкин – 67, Л. Толстой – 21, М. Лермонтов-17, Н. Гоголь – 17,	198

литературе)	А. Дюма, И. В. Гёте, Ф. Шиллер, Ф. Фицджеральд, Ф. Ницше, К. Маркс, Д. К. Джером, Сказки – Г.-Х. Андерсен, бр. Гримм, Ш. Перро		М. Булгаков – 12, Ф. Достоевский – 11, С. Есенин – 9, А. Чехов – 6, В. Распутин – 6, А. Куприн – 4, И. Тургенев – 4, В. Астафьев, А. Ахматова, А. Барто, А. Блок, И. Гончаров, В. Маяковский, Н. Некрасов, К. Паустовский, М. Пришвин, В. Короленко, А. Солженицын, А. Фет, М. Цветаева, М. Шолохов, Сказки – П. Бажов, А. Волков, С. Мальцев	
Итого:		**231**		**269**

Из 724 школьников других национальностей (кроме КМНС) назвали любимых авторов 498 чел. (68,8%), из них российских писателей и поэтов – 269 человек (54%). Из таблицы 8 видно, что среди любимых авторов и произведений преобладают российские, при этом 73,6% из них относятся к классической литературе, изучаемой на уроках литературы. Лидером является А. С. Пушкин – 67 человек считают его любимым автором. Среди зарубежных авторов лидирует Дж. Роулинг «Гарри Поттер» – 27 человек. По жанрам мы отмечаем увлечение школьников произведениями фэнтези, социально-психологическими романами и приключенческой литературой. Удивительно мало среди любимых произведений сказок, при этом среди респондентов было 68 учащихся 5 классов, у которых в программу по литературе входят сказки зарубежных и российских авторов. Мы выявили

некоторое противоречие в ответах респондентов: школьникам нравится читать фантастику (52,8%), но среди любимых произведения этого жанра назвали всего 2% учащихся.

В целом по всей выборке респондентов (1 168 чел.) можно отметить, что российские авторы чаще зарубежных называются любимыми: соответственно 403 и 273 человек. При этом из названных в анкете российских писателей и поэтов 80% изучаются на уроках литературы, а из зарубежных авторов в школьные программы включены всего 11%. Мы констатируем, что классики русской литературы занимают ведущие позиции в приоритетах чтения школьников автономного округа, их любят 44,5% школьников, положительно ответивших на данный вопрос.

Среди любимых российских авторов доля классиков значительно выше – 75%. Абсолютным лидером, наиболее любимым автором в школьной среде является А. С. Пушкин – его назвали 146 человек (12,5%). Из других российских классиков: Л. Толстой – 28 чел., М. Лермонтов – 20 чел., Н. Гоголь – 19 чел., М. Булгаков – 12, Ф. Достоевский – 12 чел., С. Есенин – 12 чел., А. Чехов – 10 чел. Приведённые данные незначительно расходятся с результатами подобного исследования в 2016 году [3, с. 104].

Из зарубежных авторов наиболее часто называли: Дж. Роулинг – 32 чел., Дж. Грин – 20 чел., С. Кинг – 13 чел., Ж. Верн – 11 чел., Д. Толкиен – 10 чел., Р. Брэдбери и М. Твен – по 9 чел., Д. Дефо, О. Уайльд и А. Сент-Экзюпери – по 8 человек. Приведённый список существенно отличается от данных 2016 года, где лидерами были Д. Сэлинджер, Д. Толкиен и Ж. Верн [3, с. 108].

По жанрам приоритеты отданы классической литературе, изучаемой в школе на уроках литературы, – 332 человека, что составляет 49% от всех, давших положительный ответ на данный вопрос. Значительно меньше любимыми назвали произведения в жанрах фэнтези (97 чел. – 14,3%) и социально-психологической литературы (84 чел. – 12,4%), которая освещает особенности развития и социализации подростка.

Выводы. Для большинства школьников Югры чтение является «удовольствием» и «развлечением», незначительное количество школьников (5,7%) рассматривают чтение как наказание, не любят читать всего 2%.

Школьникам нравится читать фантастику (52,8%), стихи (34,4%), рассказы о путешествиях и приключениях (31%), детективы (28,9%). Фантастику любят школьники различных национальностей, всех возрастных и гендерных групп. Чтению книг о войне, о спорте, о технике предпочтение отдают мальчики. Девочки и девушки предпочитают стихи, книги о современной жизни, о сверстниках и модные романы.

У обучающихся одного возраста нет «общей» любимой книги. Пушкин – самый выбираемый и читаемый, но во всех возрастных группах это произведения из школьной программы. Среди любимых авторов и произведений преобладают российские, при этом 80% из них изучаются на уроках литературы, а 75% – относятся к русской классической литературе. Таким образом, роль уроков литературы чрезвычайно важна в формировании у школьников любви к чтению и личностных качеств. Интернетом учащиеся пользуются активно, но книги в интернете читает один из четырёх.

Школьники Югры мало читают произведения местных литераторов, в том числе слабо знают творчество писателей и поэтов ханты и манси. В этом мы видим недоработку школьных библиотек и учителей литературы, особенно в школах с этнокультурным образовательным компонентом.

Литература

1. Обухова Л. Ф. Возрастная психология: учеб. для студ. вузов. – М.: Юрайт: МГППУ, 2011. – 460 с.

2. Федеральный компонент государственного стандарта общего образования. Часть I. Начальное общее образование. Основное общее образование / Министерство образования Российской Федерации. – М., 2004. – 221 с.

3. Исламова Ю. В. Особенности круга чтения школьников Ханты-Мансийского автономного округа – Югры // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: материалы дистанционной научно-практической конференции XV Югорские чтения (20 декабря 2016 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: Формат, 2017. – С. 91–126.

Р. Б. Рудаков, А. В. Мельников,
Институт экономики УрО РАН, г. Екатеринбург

Развитие видов традиционной хозяйственной деятельности КМНС как форма модернизации экономики ХМАО[15]

Аннотация. Одной из важнейших форм модернизации экономики такого региона, как Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, является сохранение и развитие видов традиционной хозяйственной деятельности КМНС. Решение социально-экономических проблем коренных малочисленных народов Севера должно базироваться на сохранении и развитии на новой технической основе их исторически сложившегося производственного и бытового уклада жизни, на обеспечении устойчивого функционирования традиционных видов хозяйствования как фундамента развития. Именно сохранение и развитие видов традиционной хозяйственной деятельности КМНС отражает этнический аспект модернизации экономики регионов с проживанием коренных малочисленных народов.

Ключевые слова: модернизация экономики, традиционная хозяйственная деятельность, родовые общины.

При осуществлении модернизации российской экономики, ориентированной на эффективное развитие отдельных отраслей и регионов, необходимо учитывать их региональные и отраслевые особенности и рассчитывать в основном на внутренние резервы и источники. Одной из важнейших форм модернизации экономики такого региона, как Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, одного из ведущих субъектов Российской Федерации по уровню социально-экономического развития коренных малочисленных народов (КМНС), является сохранение и развитие видов традиционной хозяйственной деятельности КМНС. В программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2018–2025 годы и на период до 2030 года» [1] отмечается, что наиболее важной задачей Правительства автономного округа является вовлечение представителей коренных народов

[15] Статья подготовлена в рамках и при финансовой поддержке гранта РФФИ № 18-010-00626 «Разработка концептуальных положений развития отраслей традиционного природопользования и коренных этносов в пределах интенсивно осваиваемых и неосвоенных районов Севера».

в процесс модернизации видов их традиционной хозяйственной деятельности, а также в организацию и развитие рекреационной деятельности при обязательном условии сохранения их самобытности.

Если говорить об экономическом базисе этноса северных народов (на примере ХМАО – Югры), то он состоит из следующих элементов:

1. Отраслей традиционного природопользования: оленеводства, охоты, рыболовства, собирательства [2]. Данный уклад является нетоварным, хотя использующим достижения науки и техники. Являясь корневой системой этноса, на которой базируются традиционное мировоззрение, культура и язык, этот уклад нуждается в особенно бережном отношении.

2. Производственной инфраструктуры – своего рода буфера между патриархальным укладом и современным рыночным хозяйством. В этом секторе нужны современные технологии глубокой переработки продукции, получаемой от традиционных отраслей. Чем более этот процесс отвечает современным требованиям, обеспечивая больший и качественный выход товарной продукции, тем выше степень независимости от государственной опеки.

3. Художественных традиционных промыслов и ремёсел. Этот элемент этноэкономики пока ещё в силу неразвитости не играет в жизни этноса той роли, на которую мог бы претендовать. Значение традиционных промыслов существенно не только с точки зрения экономической выгоды, но особенно в плане сохранения этнической культуры.

Охарактеризуем производственные возможности вышеперечисленных составляющих частей экономического базиса.

Первая сфера деятельности ограничена возможностями природы и, следовательно, практически не имеет ресурсов развития, то есть существует по законам простого воспроизводства. Главное требование к ней – стабильность. Вопрос стоит не столько о широком развитии, сколько о сохранении традиционного природопользования находящейся под воздействием промышленного освоения территории проживания КМНС, в ходе которого следует осуществлять мониторинг следующих показателей:

– площади и границы территорий традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности КМНС, нарушенные (или которые могут быть нарушены) промышленной деятельностью: вырубкой леса, загрязнением, заболачиванием земель, разливами горюче-смазочных материалов и т. д.;

– площади и границы мест обитания, миграции, размножения промысловых видов животных, птиц, рыбы, мест произрастания дикоросов, которые могут быть нарушены промышленной деятельностью;

– площади и границы зон стрессового воздействия – территорий, которые не подвергаются непосредственному воздействию промышленности, но нормальное пользование которыми невозможно или затруднено вследствие её воздействия;

– промысловые характеристики угодий (добываемые виды животных, птиц, рыбы, их плотность, тип растительности – кормовой базы, продуктивность угодий, существовавшие до и ожидаемые после начала осуществления промышленной деятельности;

– состояние оленьих пастбищ (используемые и потенциальные пастбища, поголовье выпасаемых оленей, ежегодный приплод, негативно влияющие на оленеводство факторы), существующее до и ожидаемое после начала осуществления промышленной деятельности;

– характеристики промысла (объем добываемой продукции, места сбыта, реализационная цена, товарно-материальные ценности, в том числе орудия промысла), существующие до и ожидаемые после начала осуществления промышленной деятельности;

– характеристики оленеводства (виды использования оленей, объем получаемой продукции, места сбыта, реализационная цена, товарно-материальные ценности), существующие до и ожидаемые после начала осуществления промышленной деятельности [3, с. 11].

Третья сфера деятельности ограничена лишь способностями и возможностями работников. Возрождение и развитие традиционных промыслов может стать в перспективе одной из форм модернизации экономики округа. С точки зрения производственных возможностей развитие художественных промыслов является на сегодняшний день наиболее перспективным направлением. Оно имеет преимущество перед второй сферой деятельности, благодаря относительной незначительности ресурсов, необходимых для развития рабочих мест. Кроме того, и перерабатывающие производства, и строительство требуют от коренных жителей приобретения навыков, далёких от традиционных. А навыки национальных художественных ремёсел оттачивались веками.

Права коренных малочисленных народов на ведение традиционного образа жизни, защиту исконной среды обитания, на сохранение и развитие самобытной культуры, территориальное общественное самоуправление, создание общин малочисленных народов и иные их объединения закреплены рядом специальных федеральных законов: «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации», «О территориях

традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации». Также вопросы защиты социально-экономических интересов КМНС, гарантии их прав на ведение традиционного образа жизни оговорены в законодательных актах и программах субъектов Российской Федерации, они направлены на конкретизацию и дополнение федерального законодательства.

Программные документы, например, упомянутая выше государственная программа Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2018–2025 годы и на период до 2030 года», ещё более детально намечают развитие организаций, осуществляющих традиционную хозяйственную деятельность, подчёркивая их важность для экономики округа.

Развитие традиционного хозяйствования коренных малочисленных народов и повышение уровня его адаптации к современным экономическим условиям идёт в ХМАО – Югре через укрепление и создание новых национальных общин и организаций. К 2030 году программой «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2018–2025 годы и на период до 2030 года» намечено увеличение количества национальных общин и организаций, осуществляющих традиционное хозяйствование и занимающихся традиционными промыслами коренных малочисленных народов, с 86 до 110 единиц (или на 27,9%) [1, с. 24]. Общины малочисленных народов создаются, согласно законодательству, для возрождения, сохранения традиционного образа жизни, ведения традиционного хозяйствования, рационального природопользования, обеспечения занятости и социальной защиты, а также развития культур и языков малочисленных народов [4]. Определение приоритетного направления деятельности общины осуществляется её членами, исходя из конкретных обстоятельств. Общины, с одной стороны, объединяют граждан, имеющих общие *нематериальные* потребности (сохранение исконной среды обитания, развитие традиционных образа жизни, культуры); с другой стороны, деятельность общины позволяет обеспечивать реализацию *имущественных* интересов членов через осуществление хозяйственной деятельности, результаты которой потребляются членами общины [5]. Только излишки продуктов традиционного хозяйствования и изделий традиционных промыслов в порядке, предусмотренном уставом общины, а также произведённые её членами продукты труда (с их согласия) могут быть реализованы посторонним лицам [6, п. 1 ст. 10, п. 3 ст. 17]. Возможно

объединение членами общины имущественных взносов в целях создания материальной основы для хозяйственной деятельности. Согласно закону, такие организации считаются некоммерческими [6, ст. 5]. Но они могут вести коммерческую деятельность, например, выставлять на продажу результаты своего промысла или труда.

Деятельность организаций КМНС позволяет сохранить природные экосистемы, традиционную культуру и природопользование, обеспечить поставку на рынок отечественной экологически чистой и диетической продукции. На территории автономного округа хозяйственные субъекты КМНС осуществляют следующую предпринимательскую деятельность в традиционном секторе хозяйствования: реализацию продукции традиционной хозяйственной деятельности (дикоросы, пушнина, мясо диких животных, боровой дичи); предоставление туристических услуг (организация рыбалки и охоты, иные досуговые мероприятия).

По данным администраций муниципальных образований ХМАО – Югры на 01.01.2017 г., разведением северных домашних оленей в округе занимались: 2 предприятия (АО «Казымская оленеводческая компания» и АО «Саранпаульская оленеводческая компания» – 20 600 особей. Общая реализация мяса двух предприятий в 2016 году составила 119,5 тонны живого веса); 3 национальные общины – 143 особи; 26 крестьянских фермерских хозяйств – 3 946 особей; 408 личных подсобных хозяйств – 16 513 особей [7].

Инструментами адаптации коренных малочисленных народов Севера к новым условиям социально-экономического развития России и регионального развития на Севере могут быть: государственные дотации, субсидии; диверсификация хозяйства; программы образования и повышения квалификации; создание современной социальной и производственной инфраструктуры; сочетание традиционного и промышленного хозяйства; налоговые и кредитные льготы; протекционизм в реализации местной продукции; создание особого инвестиционного климата; обеспечение социальных гарантий населению Севера; оптимизация численности населения; инвестиционное межрегиональное сотрудничество [3, с. 11].

По официальным данным [8; 9; 10; 11], в период с 2002 по 2008 год финансовая поддержка КМНС осуществлялась в рамках выполнения мероприятий федеральной целевой программы «Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера до 2008 года», на финансирование запланированных программой мероприятий было всего направлено около 2,6 млрд рублей (из федерального бюджета – 1,0 млрд руб., из бюджетов субъектов Российской Федерации – 1,3 млрд

руб., из внебюджетных источников – 0,3 млрд руб.). На эти деньги построены 20 производственных пунктов, в том числе рыболовецкие и рыбоперерабатывающие базы, лесоперерабатывающие производства, цех по переработке грибов и ягод в с. Междуречье Ханты-Мансийского автономного округа и т. д.

В 2008 г. Министерством регионального развития РФ было принято решение о переходе в рамках Федеральной целевой программы «Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока до 2015 г.» на систему предоставления субсидий для решения конкретных проблем развития малочисленных народов субъектам Российской Федерации, в которых проживают КМНС. Объём предоставленных субсидий составлял: в 2009 г. – 600 млн руб., с 2010 по 2013 год – 240 млн руб. ежегодно (к примеру, объёмы субсидии в ХМАО – Югре: в 2009 г. – 21 300 тыс. руб., в 2010 г. – 3 888 тыс. руб., в 2011 г. – 7 319,0 тыс. руб., в 2012 г. – 11 451,42 тыс. руб.).

Более поздние программы развития традиционных отраслей хозяйства КМНС ориентируют на поддержание существующих структурных хозяйственных единиц на территориях субъектов РФ и восстановление их утраченных элементов. Основная цель программ – создание условий для максимальной занятости среди коренного населения, экологической безопасности и устойчивости социально-экономического развития [3, с. 82].

Меры государственной поддержки северного оленеводства, реализованные в рамках государственной программы «Развитие агропромышленного комплекса и рынков сельскохозяйственной продукции, сырья и продовольствия в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре на 2016–2020 годы»:

1. Предоставление субсидий на развитие северного оленеводства, сельскохозяйственным предприятиям, национальным общинам, крестьянским (фермерским) хозяйствам по ставке 940 рублей на одну голову в год;
2. Предоставление субсидий оленеводам-частникам (личные хозяйства населения) на содержание маточного поголовья оленей по ставке 600 рублей на одну голову маточного поголовья в год;
3. Предоставление субсидий на приобретённых племенных оленей.

На эти цели выделялось в 2015 г. 23 706,9 тыс. руб. из бюджета округа и 2 436,2 тыс. руб. из федерального бюджета; в 2016 г. 27 989 тыс. руб. из бюджета округа и 2 170,3 тыс. руб. из федерального бюджета.

Меры государственной поддержки северного оленеводства, реализованные в рамках государственной программы «Социально-

экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2016–2020 годы»:

1. Государственная поддержка на обустройство земельных участков территорий традиционного природопользования, территорий (акваторий), предназначенных для пользования объектами животного мира, водными биологическими ресурсами. В 2015 г. 16 получателей субсидии, 17,7 млн руб.; в 2016 г. – 2 получателя, 1,1 млн руб.
2. Государственная поддержка на приобретение северных оленей. В 2015 г. приобретено 25 голов оленей, компенсация – 0,3 млн руб., в 2016 г. – 15 голов, компенсация – 0,1 млн руб. Размер субсидии, например, на оленей, составляет 70% от стоимости приобретённых северных оленей, но не более 10 тыс. рублей на 1 оленя. Семья оленевода может получить субсидию один раз, причём количество приобретаемых оленей ограничено 15 шт.;
3. Предоставление грантов в сфере северного оленеводства;
4. Проведение ветеринарных мероприятий в хозяйствах оленеводов.

К 2020 году планируется увеличение поголовья северных оленей в сельскохозяйственных организациях, крестьянских (фермерских) хозяйствах, включая индивидуальных предпринимателей, до 27,2 тыс. голов. Увеличение добычи (вылова) рыбы до 10 700 тонн в год, в том числе увеличение товарного выращивания рыбы до 600 тонн в год. В настоящее время рыбохозяйственный фонд водоёмов автономного округа осваивается лишь на 4,91% по рекам и 3,25% по озёрам. К 2010 году запланировано увеличение объёмов заготовки дикоросов до 5 660 тонн в год.

Уровень обеспеченности населения автономного округа сельскохозяйственной продукцией собственного производства на момент окончания действия государственной программы должен составить: по мясу – 10,0%, молоку – 5,3%, рыбной продукции – 50,0% [12].

Видимо, необходимо создание единой бизнес-среды для родовых общин КМНС ХМАО – Югры, особенно работающих в отдалённых районах округа. Для примера такой деятельности можно привести подготовку создания единого рынка сбыта для родовых общин, занимающихся заготовкой дикоросов, на базе одного из агропромышленных парков Камчатки [13].

В государственной программе реализуются мероприятия, направленные на создание условий для повышения производительности и конкурентоспособности продукции организаций коренных малочисленных народов Севера. Продукция данных организаций разнообразна по своему

назначению и потребительским свойствам, ориентирована на различных потребителей и на отдельные сегменты рынка, её рыночные ниши находятся в стадии формирования, ассортимент её ограничен набором отраслей традиционного хозяйствования – оленеводство, охота, рыболовство, сбор дикоросов. Наиболее востребована продукция организаций коренных малочисленных народов на местном и региональном рынках.

При ведении хозяйства коренными малочисленными народами Севера альтернативой предприятиям сельскохозяйственной кооперации выступают национальные общины, объединяющие совместные действия отдельных субъектов традиционного хозяйства. В данном случае объединяются не товаропроизводители, а представители патриархального уклада. Товарность при объединении в общину будет касаться не самих хозяйств традиционного природопользования, а их объединений. Между национальными общинами и другими экономическими субъектами отношения могут быть товарными; не будучи коммерческой организацией, община может вести коммерческую деятельность, например, выставлять на продажу результаты своего промысла или труда. Община позволяет обеспечивать реализацию имущественных интересов её членов через осуществление хозяйственной деятельности. Главное преимущество общины – в возможности объединения имущественных взносов в целях создания материальной основы для хозяйственной деятельности. Через объединение в общины возможна активизация внутреннего потенциала КМНС с целью превращения их в реальные субъекты трудовой, экономической, политической и культурной деятельности.

Решение социально-экономических проблем коренных малочисленных народов Севера должно базироваться на сохранении и развитии на новой технической основе их исторически сложившегося производственного и бытового уклада жизни, на обеспечении устойчивого функционирования традиционных видов хозяйствования как фундамента развития.

В современных условиях традиционная экономика коренных народов может быть направлена не только на самообеспечение, но и в некоторой степени ориентироваться на рынок. Задачу связующего звена выполняют создаваемые для этих целей общины.

Процесс модернизации экономики включает, помимо чисто технологического аспекта, этнический, социальный, экологический, этический, эстетический и иные аспекты [14, с. 159]. Именно сохранение и развитие видов традиционной хозяйственной деятельности КМНС отражает этнический аспект модернизации экономики регионов с проживанием коренных малочисленных народов.

Литература

1. Постановление от 3 октября 2013 г. № 398-п «О государственной программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2018–2025 годы и на период до 2030 года», в редакции от 13.10.2017 № 390-п.
2. Перечень видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации, утв. распоряжением Правительства РФ от 8 мая 2009 г. № 631-р // СЗ РФ. – 2009. – № 20. – Ст. 2493.
3. Потенциал устойчивого развития ареалов проживания и экономическая оценка качества жизни коренных малочисленных народов Севера / В. А. Крюков, Н. Г. Шишацкий, Е. А. Брюханова, М. В. Кобалинский, А. М. Матвеев, А. Н. Токарев. – Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 2014. – 144 с.
4. Закон Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 19 ноября 2001 г. № 73-ОЗ «Об общинах коренных малочисленных народов в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре» (с изменениями от 31 декабря 2004 г., 12 октября 2009 г.).
5. Сойфер Т. В. Община коренных малочисленных народов Российской Федерации как форма некоммерческой корпорации. – URL: http://justicemaker.ru/view-article.php?id=4&art=6222 (дата обращения: 20.03.2018).
6. Федеральный закон «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» от 20.07.2000 № 104-ФЗ (последняя редакция). – URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_27908/#dst100024 (дата обращения: 20.03.2018).
7. Доклад начальника Управления традиционного хозяйствования коренных малочисленных народов Севера Департамента недропользования и природных ресурсов Югры Е. А. Лаврова «Об исполнении закона Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «О развитии северного оленеводства в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре» (апрель 2017 года). – URL: https://depprirod.admhmao.ru/press-sluzhba/teksty-ofitsialnykh-vystupleniy-i-zayavleniy-direktora-departamenta-i-zamestiteley/1012299/doklad-nachalnika-upravleniya-traditsionnogo-khozyaystvovaniya-korennykh-malochislennykh-narodov-sev (дата обращения: 20.03.2018).
8. Распоряжение Правительства РФ от 13.07.2012 № 1257-р «О распределении субсидий на поддержку экономического и социального развития коренных малочисленных народов».
9. Приказ Минрегиона РФ от 07.02.2011 № 35 (ред. от 14.04.2011) «Об утверждении распределения субсидий бюджетам субъектов Российской Федерации на поддержку экономического и социального развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в 2011 году» (зарегистрировано в Минюсте РФ 18.03.2011 № 20183).
10. Приказ Минрегиона РФ от 20.01.2010 № 3 (ред. от 29.04.2010) «Об утверждении распределения субсидий бюджетам субъектов Российской Федерации на поддержку экономического и социального развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в 2010 году» (зарегистрировано в Минюсте РФ 16.02.2010 № 16433).
11. Приказ Минрегиона РФ от 26.06.2009 № 236 (ред. от 21.09.2009) «Об утверждении распределения субсидий бюджетам субъектов Российской Федерации на поддержку экономического и социального развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в 2009 году» (зарегистрировано в Минюсте РФ 31.08.2009 № 14650).

12. Государственная программа Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Развитие агропромышленного комплекса и рынков сельскохозяйственной продукции, сырья и продовольствия в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре в 2016–2020 годах» (в ред. постановлений Правительства ХМАО – Югры от 01.12.2007 п 481-п). – URL: http://docs.cntd.ru/document/453134693 (дата обращения: 20.03.2018).

13. Общины малочисленных народов предлагают создать бизнес-инкубаторы на Камчатке / REGNUM. – URL: https://regnum.ru/news/1819070.html (дата обращения: 20.03.2018).

14. Павлов К. В. Развитие традиционных промыслов в регионах как фактор импортозамещающей модели модернизации экономики России / Економічний вісник університету. – 2016. – № 29/1. – С. 152–160.

Ю. В. Ставропольский, кандидат социологических наук, доцент,
Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, г. Саратов

Историко-археологические исследования народов северо-востока России

Аннотация. Азиатские эскимосы, проживающие в России, практически такие же, как эскимосы, живущие на Аляске. Они также очень похожи на инуитов в Канаде и Гренландии. На юго-восточном берегу Чукотского полуострова на Дальнем Востоке России проживает коренное население, состоящее из азиатских эскимосов. В зависимости от того, где они находятся, они также известны как Nevuga Yupiga, Singhinem Yupiga, Sivugam Yupiga. В Чукотском районе насчитывается 1 300 азиатских эскимосов. В старину кочевые азиатские эскимосы занимали гораздо большую площадь, чем сегодня. В 1920-х годах насчитывались тринадцать исключительно эскимосских поселений на побережье Северного Ледовитого океана. Сегодня большинство из них проживают в пяти населённых пунктах вместе с чукчами и русскими. Ещё около полутора тысяч эскимосов живут на островах Святого Лаврентия на Аляске.

Ключевые слова: историко-археологические исследования, народы северо-востока России, азиатские эскимосы, коренное население, поселения и населённые пункты.

Популяции азиатских эскимосов и чукчей занимают промежуточное положение между эскимосами западного полушария (жителями Аляски и Гренландии) и сибирскими популяциями, располагаясь ближе к сибирским популяциям. В генетическом отношении чукчи более удалены от эскимосов западного полушария. Генетические дистанции между азиатскими эскимосами и эскимосами Аляски и сибирскими популяциями равны между собой [1]. Имеются возражения, опирающиеся на объяснение генетической структуры чукчей миграциями и традиционными браками с континентальными этническими группами Северо-Восточной Азии. Тем не менее, генетическая структура чукчей лишь отчасти соответствует географии их расселения среди азиатских эскимосов, что подтверждает гипотезу о том, что чукчи мигрировали в данный регион относительно недавно.

Проводились исследования фенотипа и частот аллелей на выборке объёмом примерно 1 000 чукчей-оленеводов из десяти соседних популяций

и приблизительно ста азиатских эскимосов. Значительная вариативность, либо гетерогенность частот аллелей, была выявлена, во-первых, между популяциями чукчей, где гетерогенность объясняется резус-факторами и Даффи группами крови человека, основанными на параметрах антигенов эритроцитов Fy^+ и Fy^-, наследуемых кодоминантно, во-вторых, между чукчами-оленеводами и сибирскими эскимосами, где гетерогенность объясняется резус-факторами и участками кислой фосфатазы. Была выдвинута гипотеза о том, то именно данные генетические системы сильнее всего подвержены генетическому дрейфу. Гипотеза получила своё подтверждение, когда обнаружились сильные неравновесные связи у пар локусов MN и Ss в системе MNSs, Cc и Ee в системе Rh [2].

Две родственные чукотские популяции Ачайвайям и Средние Пахачи отличаются от остальных популяций чукчей-оленеводов высокой частотой B-аллелей из системы ABO. Эти отличия объясняются историческими данными, в соответствии с которыми более ста лет тому назад чукчи-оленеводы устремились из низовий реки Анадырь в южном направлении и преодолели Корякский хребет, затем вторглись на территории коряков-оленеводов и ассимилировали местные племена, вероятно, характеризовавшиеся повышенной частотой B-аллелей. При этом отсутствуют какие-либо исторические либо этнографические источники, подтверждающие данное утверждение. Мало того, не проводилось никакого генеалогического исследования. Когда исследовали частоту B-аллели у современных коряков, то оказалось, что она лишь незначительно превышает частоту чукчей-оленеводов, т. к. взвешенная средняя составила 0,179. Поскольку сто лет тому назад частоты аллелей не исследовались, то нельзя считать выдвинутое утверждение обоснованным, не имея подтверждений из исторических источников.

Азиатские эскимосы значительно отличаются от чукчей частотой pa-аллели на участке AcP. Различия в pa частотах от группы к группе могут быть вызваны различными факторами отбора, действующими в неодинаковых средах. Предположительно, главным фактором поддержания частот гомогенных аллелей (pa and pb) AcP 7 на участках MN и Ss, D (неравновесная связь) среди чукчей = -0.0284+0.0034; эскимосов D = -0.0515+0.0091 (td = 2.38; $p < 0.05$) является стабилизирующий отбор. В системе Rh неравновесная связь гораздо значительнее, среди чукчей она составляет D = 0.1545+0.0058, а среди эскимосов D = 0.2319+0.0138 (td = 5.17, $p < 0.001$). Более высокая величина D среди эскимосов может объясняться тем, что для сравнения с чукчами берётся нижний эффективный размер популяции эскимосов. Были получены [3] значения

0,201 и 0,225 соответственно, которые сравнивались со средней взвешенной 0,149. Среди чукчей частота аллели составила 0,696, средняя взвешенная 0,570, локальный интервал частот составил от 0,534 до 0,614.

Список источников и литературы

1. Nazarova A. The genetic structure of populations of Chukotka Peninsula Eskimos and Chukchi based on the study of 13 loci of serum and erythrocyte proteins and enzymes // American Journal of Physical Antropology. – 1989. – No. 79. – P. 81–88.
2. Sukernik R., Lemza S., Karaphet T., Osipova L. (1981). Reindeer Chukchi and Siberian Eskimos: Studies on Blood groups, serum proteins, and red cell enzymes with regard to genetic heterogeneity // American Journal of Physical Anthropology. – 1981. – No. 55. – P. 121–128.
3. Спицын В. Биохимический полиморфизм человека. – М.: Изд-во МГУ, 1985. – 190 с.

С. Х. Хакназаров, кандидат геолого-минералогических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Общественный взгляд на социально-экономические проблемы коренных народов Сургутского района Югры

Аннотация. В данной работе анализируются и обобщаются результаты социологических исследований, проведённых в 2010 и 2016 гг. на территории Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. В частности рассматриваются взгляды респондентов района на некоторые социальные и экономические проблемы.

Ключевые слова: доходы, расходы, коренные народы Севера, Сургутский район, социальные и экономические проблемы, местные администрации.

Коренные народы Севера Российской Федерации[16] представляют уникальную группу населения нашей планеты, которые сохраняют самобытный уклад жизни и осознают себя самобытными этническими общностями. В ходе исторической эволюции северные народы выработали уникальные навыки адаптации к окружающей среде, научились выживать не путём борьбы с суровой природой, а за счёт максимального приспособления к ней. В мировом сообществе отмечается, что коренные народы своим бережным отношением к природе сохранили для человечества около 20 процентов наиболее ценных в плане биоразнообразия земель и природных ресурсов. В связи с этим сохранение их самобытного образа жизни, навыков природопользования является по существу индикатором потенциала устойчивого развития для каждого северного государства.

Касаясь вопроса проблем социально-экономического развития КМНС, отметим, что в условиях перехода к рыночной экономике коренные малочисленные народы Севера (КМНС) оказались во многих отношениях в

[16] Категория КМНС была введена в 1925–1926 гг. усилиями сотрудников Комитета Севера при Президиуме ВЦИК для оказания им помощи в экономическом и культурном развитии. Тогда их называли «малыми народностями Севера», для выделения которых пользовались следующими критериями: 1) малая численность; 2) ведение оленеводческого и промыслового хозяйства (охота и рыболовство); 3) кочевой и полукочевой образ жизни; 4) низкий уровень социально-экономического развития. С начала 1990-х годов изменилось их общее название – коренные малочисленные народы Севера (КМНС).

более сложном социально-экономическом положении, чем другие народы, проживающие в данном регионе. Сложное положение выявлено в следующих сферах: жилищно-бытовой, трудоустройства, медицинской, материальной и т. д.

Отметим, что по сравнению с 1989 г. численность коренного населения в округе увеличилась на 11 тыс. чел. Увеличение численности КМНС по районам округа в этот период было главным образом искусственным, т. е. в результате смены национальности в связи с желанием получать льготы, предоставляемые КМНС. И как следствие – увеличение уровня метисации и ассимиляции коренного населения. Все это оказало большое влияние на состояние межэтнических отношений, вызвало негативное отношение к коренным народам Севера.

Численность семей из числа КМНС (в целом по округу), сохраняющих традиционный образ жизни, составляет 1 324 семьи, что в общем количестве составляет 2 440 чел. Из них 556 семей ведут оленеводческое хозяйство. Наибольшее количество семей-оленеводов насчитывается в Сургутском районе – 382 семьи, в Берёзовском районе – 80 семей, в Нижневартовском районе – 67 семей.

В данной работе на примере Сургутского района Югры мы будем обобщать и анализировать результаты социологических исследований по обозначенной тематике.

Краткая характеристика района исследований. Сургутский район расположен в центральной части Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (территория Средней Оби). Общая площадь района составляет 105,2 тыс. км^2. Численность населения района составляет 122,6 тыс. чел. (на 01.01.2017 г.). Сургутский район многонационален, на его территории живут и трудятся представители разных национальностей, но коренным национальным населением являются ханты, манси и ненцы (Постановление Правительства Российской Федерации от 24.03.2000 г. № 255 «О едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации»). На территории района из числа коренных малочисленных народов проживает более 3 000 человек (2,7% от всего населения района), из них большая часть населения ведёт традиционный образ жизни и занимается традиционными видами деятельности (охота, рыбалка, сбор дикоросов и т. д.) на территориях традиционного природопользования (родовых угодьях). По национальному составу 98% – ханты, 1% – ненцы, менее 1% – манси [1].

Общее число территорий традиционного природопользования в районе – 107 шт., общая площадь – 4 738 380 га. На территории традиционного

природопользования проживают более 600 семей (около 2 000 чел.) представителей КМНС, которые занимаются в основном традиционными видами хозяйственной деятельности.

Экономику района в основном формирует нефтегазодобывающая промышленность. Второй по значению отраслью является переработка газового конденсата, осуществляемая на заводе стабилизации конденсата. ООО «Сургутгазпром» Сургутский газоперерабатывающий завод на сегодняшний день является крупнейшим поставщиком газа для Сургутской ГРЭС и для нужд населения. Всего на территории района разрабатывается более 100 месторождений углеводородного сырья, освоением которых занимаются предприятия крупнейших нефтяных компаний, таких как: ОАО «Сургутнефтегаз», ООО «Лукойл – Западная Сибирь», РН «Юганскнефтегаз», НК «Славнефть», ОАО «Томскнефть ВНК». ООО «Газпром переработка» и ООО «Газпром трансгаз Сургут».

Результаты исследований. В 2016 г. сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск), с целью изучения современного экологического и социально-экономического положения КМНС Югры (в т. ч. Сургутского района), были проведены этносоциологические исследования в местах их компактного проживания.

Опросы проводились в анкетной форме. Анкеты содержали вопросы с вариантами ответов. Респондентам нужно было выбрать только те ответы, которые они считали приемлемыми. Помимо анкет было много устных бесед по наболевшим проблемам.

В опросах 2016 г. приняли участие 99[17] респондентов. Из них: мужчины – 36 (36,3%), женщины – 63 (63,6%). Среди них: КМНС – 89 (89,9%), русские и др. национальности – 10 (10,1%).

В ходе исследований нам было интересно узнать мнение жителей об их материальном и финансовом положении.

Из ответа на вопрос «Основные источники Ваших доходов» (2016 г.) мы выяснили, что основными источниками доходов представителей КМНС являются: сдача дикоросов, мяса, рыбы – 49,5%, выплаты из социальных фондов – 41,4%, заработная плата – 35,4%, продажа продукции традиционных промыслов собственного производства – 33,3% (табл. 1).

[17] Доверительный вероятность («точность») – 95%, генеральная совокупность («всего респондентов») – 3 000 чел.

Таблица 1

Основные источники доходов КМНС, в % от опрошенных

Варианты ответов	2010 (201)*	2016 (99)
Заработная плата	18,7	35,4
Выплаты из социальных фондов	43,0	41,4
Сдача дикоросов, мяса, рыбы	2,8	49,5
Продажа продукции традиционных промыслов собственного производства	96,3	33,3
Доход от предпринимательства	0,0	5,1
Другие источники	1,9	10,1
Затруднялись ответить	1,9	8,1

* В скобках указано число респондентов по годам.

Для сравнения отметим, что по результатам опроса 2016 г. основными источниками доходов представителей КМНС были: продажа продукции традиционных промыслов (табл. 1) – 96,3%, выплаты из социальных фондов – 43,0% и заработная плата – 18,7%. Как видим, структура источников доходов представителей КМНС Сургутского района изменилась в обратную сторону. Мы полагаем, что это, скорее всего, связано с тем, что респонденты в основном живут на территориях традиционного природопользования и занимаются традиционными видами хозяйственной деятельности.

Далее нам было интересно узнать, на что тратят основную часть своих доходов представители КМНС (табл. 2).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «На что Вы тратите основную часть доходов?», в %*

Варианты ответа	2010 г.	2016 г.
Питание и одежду	99,0	82,8
Лекарства и лечение	95,5	43,4
Развлечения	2,5	2,0
Образование детей	21,9	28,3
Запасные части и средства традиционных видов хозяйственной деятельности	96,0	28,3
Другое	0	2,0
Затруднялись ответить	1,0	5,1

* Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

Из данных таблицы 2 видно, что представители КМНС также основную часть своих доходов тратят на: еду (питание) и одежду – 82,8%, лекарства и лечение – 43,4%, образование детей – 28,3%, запасные части и средства традиционных видов хозяйственной деятельности – 28,3%. А по результатам опроса 2010 г. респонденты из числа КМНС также отметили, что основную часть своих доходов тратят на: еду (питание) и одежду – 99%, запасные части и средства традиционных видов хозяйственной деятельности – 96,0% и на лекарство, лечение – 95,5%. Как видим, респонденты значительно меньше стали тратить на лекарства и лечение (43,4 и 95,5% соответственно по годам) и запасные части и средства традиционных видов хозяйственной деятельности (28,3 и 96,0% соответственно). В отличие от 2010 г. респонденты стали чуть больше тратить на образование детей (28,3 и 21,9% соответственно).

Отвечая на вопрос «Получают ли представители КМНС от органов государственной власти и других организаций материальные и финансовые средства на цели социально-экономического и культурного развития?», мы получили следующие результаты, которые представлены в табл. 3.

Таблица 3

Мнение респондентов по поводу получения материальной и финансовой помощи от органов государственной власти и других организаций на цели социально-экономического и культурного развития, в % от опрошенных

Варианты ответов	2010 г.	2016 г.
Да	1,0	26,0
Нет	97,5	55,6
Другое	0	6,90
Затруднялись ответить	1,5	18,1

Большинство респондентов (55,6%) из числа КМНС отметили, что не получают материальную и финансовую помощь на цели их социально-экономического и культурного развития от органов государственной власти и других организаций. Абсолютное большинство респондентов (97,5%) района (2010 г.) также отметили, что не получают такую помощь. Как видим из таблицы 3, увеличились доли респондентов, получающих такую помощь

(26,0 и 1,0% соответственно по годам). Получают такую помощь лишь 26,0% респондентов.

Ответы респондентов на вопрос «Как Вы считаете, какие проблемы в Вашем населённом пункте надо решать в первую очередь?» показывают, что респонденты хотели, чтобы в первую очередь решались следующие проблемы: улучшение состояния окружающей среды (60,6%); решение жилищных проблем и обеспечение стариков и малоимущих (по 54,5%); алкоголизм и пьянство (46,0%); организация рабочих мест (44,4%) и снижение цен на товары (31,3%).

Практически такая же ситуация и в других районах округа, что говорит о необходимости решения данных проблем на местах при содействии окружных и местных административных органов на местах.

В современных условиях важно изучать общественное мнение о работе различных административных органов государственной власти на муниципальном и окружном уровнях. Это является важным и для самих административных работников.

В ходе исследований мы поставили задачу выяснить взгляды респондентов по данному вопросу. В таблице 4 приведены результаты ответа респондентов на вопрос: «Как Вы оцениваете работу местных администраций по решению проблем КМНС?».

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос «Как Вы оцениваете работу местной администрации, в том числе уполномоченных по вопросам малочисленных народов Севера, по решению проблем коренных народов Севера?»

Варианты ответов	2010 г.	2016 г.
Удовлетворительно	0,0	31,3
Неудовлетворительно	97,0	61,6
Затруднялись ответить	3,0	7,1

Как видно из данных, приведённых в таблице 4, большинство жителей (61,3 и 97,0% соответственно по годам) Сургутского района работу местных администраций по решению проблем КМНС считают неудовлетворительной.

В заключение отметим, что главными источниками доходов представителей КМНС являются: продажа продукции традиционных промыслов, сдача дикоросов, мяса, рыбы, выплаты из социальных фондов и заработная плата. Касаясь решения первоочередных проблем, респонденты считают, что в их населённых пунктах нужно решать в первую очередь

проблемы алкоголизма и пьянства, жилья и обеспечения стариков и малоимущих, индексации заработной платы, пенсии и пособий, улучшения состояния окружающей среды и организации рабочих мест. С другой стороны, абсолютное большинство респондентов дали неудовлетворительную оценку работе местных администраций по решению проблем КМНС. Заметим, что по результатам предыдущих опросов, наоборот, большинство респондентов работу местных администраций по решению проблем КМНС считали удовлетворительной. Скорее всего, это связано с тем, что местные администрации по решению проблем КМНС на местах неодинаково обращают внимание на проблемы и решают их. Все это даёт основание говорить о том, что местным администрациям необходимо уделить особое внимание решению проблем КМНС на местах.

Литература

1. Общие сведения. – URL: http://www.admsr.ru/region/peoples/overview/ (дата обращения: 04.04.2018).

А. М. Харитонов,
Тихоокеанский институт географии ДВО РАН, г. Владивосток

К происхождению идеи «холодного шёлкового пути»

Аннотация. Арктический бассейн всё более привлекает внимание современной торговли в качестве опорной базы для сокращения протяжённости морских маршрутов из Восточной Азии в Европу и США по сравнению с традиционными через Суэцкий и Панамский каналы. Однако сама идея возможности существования подобных маршрутов, вполне возможно, пришла к нам ещё из средневекового Китая.

Ключевые слова: Транссибирская магистраль, Г. Мензис, Ж. Верн, Биармия, Северный Ледовитый океан, Китай.

Современная мелкомасштабная географическая карта отражает расстояния между отдельными объектами с большими искажениями, чем и отличается от глобуса. По этой причине расстояние от Китая до Европы по железной дороге получается несколько больше, чем по морю в северном направлении вдоль берегов Евразии. Учитывая, что по железной дороге приходится из-за различной ширины колеи в разных странах часто заниматься перевалкой грузов, путь по морю получается и менее затратным. Однако при движении в южном направлении из-за большего расстояния по морю приходится жертвовать временем доставки грузов. А время – деньги.

В целом по одной Транссибирской магистрали перевозится в год около 100 млн т грузов, в т. ч. около 250 тыс. контейнеров. При этом время следования поезда с контейнерами, например, из Китая в Финляндию составляет около 10 суток. Перевозки подобных грузов морским путём через Суэцкий канал занимают до 28 суток [1].

Экономится и время прохода из Китая на север в порты восточного побережья США по сравнению с традиционным путём через Панамский канал. Первый китайский ледокол прошёл Северным морским путём в 2013 г., а в 2017 г. этот маршрут освоило уже 6 судов из Китая. Предлагаемый Китаем маршрут в Арктическом бассейне уже получил символическое название «холодного шёлкового пути».

На эти особенности географической карты в Европе было обращено внимание ещё в XVI веке. Впрочем, в Китай из Англии по Северному Ледовитому океану есть два пути – на восток вдоль берегов России и на запад вдоль побережья Северной Америки. Англичане решили рискнуть и отправили экспедицию сначала в восточном направлении. Причина, по

которой английские купцы ухватились за эту идею, была прозаической: все морские торговые пути в Индию перехватили португальцы, а получить сверхприбыль от обмена товарами очень хотелось.

Риск был очень велик – ведь об этих территориях англичане практически ничего не знали. Этим и объясняется гибель ряда судов посланных экспедиций. Да и пройти в XVI веке Северо-Западным проходом или Северо-Восточным могли бы только специально оснащённые суда, которых в те времена в Европе просто не было. Идея была невыполнима, хотя в конечном итоге прибыль англичане все же получили. Ими была основана Московская компания по торговле с Русью через порт Архангельск, а англичанин Дженкинсон потом совершил путешествия отсюда на юг Бухару и к Каспийскому морю, пытаясь наладить торговлю с Китаем и Персией.

Неудачи в поисках пути в Китай на востоке побудили англичан попытаться найти путь туда в западном направлении, но и они были неудачными. Любопытно, что европейские купцы уже тогда стремились не в Индию, а именно в Китай. Китай упоминался и в материалах экспедиций других мореходов периода Великих географических открытий. И это не случайное совпадение!

Конечно, историки тут же вспомнят, что норманнские мореходы побывали на севере Русской равнины ещё лет за 500–600 до появления здесь англичан. Ведь именно по берегам Северной Двины располагалась Биармия, куда норманны стремились за мехами и «рыбьим зубом».

Вот только современная картография и география не подтверждают такой возможности [см. 2]. Ведь территория центра и севера Русской равнины появляется на европейских картах не ранее того же XVI века! Даже Скандинавия впервые обозначена на карте в… 1427 г.! Так что получить какую-либо информацию об этих краях европейцам было достаточно сложно, что и объясняет провал экспедиции в Китай. А моржовый клык вполне можно было добывать до времён Ивана Грозного ещё… на Каспии (потом моржей здесь, видимо, выбили окончательно).

Вопрос: откуда же пришла всё-таки такая странная географическая идея пройти морским маршрутом в Китай из Европы в эти времена? По нашему мнению… из Китая. Дело в том, что уже в 2002 г. в Великобритании английский моряк Г. Мензис выдвинул идею о том, что современную географическую карту сформировали не европейские мореходы периода Великих географических открытий, а их предшественники с востока. Семь китайских морских экспедиций XV века (точнее одна из них), по мнению Г. Мензиса, нанесли на карту неизведанные области Америки, Антарктиды, Австралии и Сибири [3].

Этими картами и воспользовались европейцы для проникновения в неизведанные им просторы земли. В ряде случаев они лишь уточнили подлинность подобного рода распространённых по миру карт.

Идея Мензиса подразумевает, что китайские мореходы исследовали просторы Северного Ледовитого океана и прошли по нему Северным морским путём и Северо-Западным проходом ещё в XV веке. Этого не может быть? Но дело в том, что в эти времена на Земле наблюдался так называемый климатический оптимум (правда, уже подходивший к концу). По нашему мнению, он, однако, охватывал только северное полушарие, тогда как в южном, наоборот, наблюдалось значительное похолодание [см. 4].

Об этом свидетельствуют старинные географические карты, где имеются изображения с сильно увеличенной по сравнению с современной Антарктиды. Ранее эти изображения списывались на художественное воображение картографов средних веков и нового времени, но идея Г. Мензиса показывает, что это не так. Высокая ледовитость южных морей привела к понижению уровня мирового океана в период плавания китайских мореходов.

А вот Северный Ледовитый океан был в этот момент все ещё проходим для парусных судов. Вероятно, примерно в это время русские мореходы могли проникнуть в Америку. Подобная идея бытует среди части историков, опирающихся на свидетельства следов русского присутствия на Аляске задолго до её официального открытия. Русским поморам для этого не требовалось плыть на восток вдоль всего побережья Сибири. В период потепления тем же поморам достаточно было просто сбиться с пути по дороге на Грумант (Шпицберген) и пройти мимо острова в тумане. И путь по курсу прямо на север приводит как раз в Америку.

Не отсюда ли берёт своё начало идея о свободном ото льда бассейне Арктики в полярных произведениях Жюля Верна? Ведь именно французские миссионеры поднимали вопрос о возможности плавания китайских мореходов в Америку в глубокой древности. Вполне возможно, что они всего лишь перепутали время плавания, отнеся его почти на тысячу лет назад.

Так что идея «холодного шёлкового пути», скорее всего, берет начало прямиком из средневековья. В географической литературе по освоению Арктики имеются также многочисленные ссылки на мнение российского дипломата Герасимова (ок. 1465–1535), который пропагандировал в Европе идею о возможности достижения Китая Северным морским путём. Считается, что именно его мнение могло оказать влияние на создание в

Англии компании, которая в середине XVI века и открыла возможность достижения России морским путём вокруг севера Европы [5].

Некий торговец из Голландии Балак утверждал в 1581 году, что в устье Оби некогда приходили суда из Китая [6, с. 379]. На карте же, составленной ранее Герберштейном, Обь вытекала из Китайского озера.

В своих работах ещё Л. С. Берг [7 и др.] неоднократно обращал внимание на наличие на некоторых европейских географических картах середины XVI века Берингова (Анианского) пролива. Название пролива он связывал с названием южнокитайской провинции (Анин).

При этом Берг совершенно справедливо предполагал, что до русских там не появлялся ни один европеец, который мог бы правильно нанести пролив на географическую карту. По этой причине он считал случайным совпадением появление пролива на этих европейских картах. Напомним, что впервые на его берегах С. Дежнёв появился в 1648 г., а Беринг – ещё позже (в 1728 г.).

Европейцы на берегах пролива в это время действительно появиться были не способны. Но вот азиаты вполне могли, о чём Лев Семёнович как-то забыл! А ведь Китай XV века был весьма мощной державой, способной содержать крупнейший в мире океанский флот. Правда, это стоило Китаю истребления немногих оставшихся тогда на его территории лесов.

Любопытно при этом обратить внимание на рис. 68 в работе Л. Багрова [8, с. 227], где сопоставляются мифические существа из китайской (Шань-Хайчин 350 г. до н. э.) и германской космографий (Нюрнбергская хроника, 1493 г.), что могло бы подкрепить географические выводы Г. Мензиса, которые опомнившаяся от шока историческая наука торопится объявить псевдоисторическими. По нашему мнению, географическая идея Г. Мензиса правильна и позволяет объяснить китайским влиянием появление невероятных картографических способностей у сибирских и американских народов, принадлежность к китайско-тибетской семье индейского народа на-дене и т. п. артефакты, известные современной этнографической науке [см. 9].

Кстати, открывшие Северную Америку норманны вполне могут быть по происхождению с юга Русской равнины. Для этого достаточно сопоставить этнонимы норманны (северные люди) и летописный народ северяне. Ведь жили северяне в Ближней Скифии и в Азии – аккурат там, где их издревле размещали исторические и легендарные предания самих норманнов, также вычеркнутые историками из научного оборота. Да и Биармия вполне могла бы размещаться там же где-то на Кавказе и даже торговать «рыбьим зубом» моржей, обитавших ещё тогда на Каспии.

Причастность Китая к европейскому Возрождению, как и к эпохе Великих географических открытий, подчёркивает и новая книга Г. Мензиса, которая так и не была переведена на русский язык [10]. Последняя книга по сути является продолжением исследований отечественных востоковедов, которые увидели в гуманистических идеях Возрождения как раз восточные мотивы [11], но уже на уровне науки и техники средних веков, которым наши востоковеды не уделили должного внимания.

Так что история показывает, что экономический и духовный рост Европы обычно начинается на востоке, и «холодный шёлковый путь» вполне может стимулировать новое европейское экономическое возрождение. Однако пока на 3–4 китайских эшелона с грузами из Китая в Европу в обратном направлении проходит только один. Впрочем, это почти так же, как в античности и средние века, когда китайский шёлк и фарфор привлекали в Китай не товары, а лишь серебро из Европы.

Литература

1. Baklanov P. Ya., Romanov M. T., Karakin V. P., Lankin, A. S. Projects of Development of Transcontinental Transport-Economic Belts in Northern Eurasia. Journal of Resources and Ecology. – 2015. – Т. 6. № 2. – P. 110–113.
2. Магидович В. И., Магидович И. П. Очерки по истории географических открытий. Эпоха великих открытий. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 639 с.
3. Мензис Г. 1421 – год, когда Китай открыл мир. – М.: Эксмо, Яуза, 2006. – 640 с.
4. Харитонов А. М. Картографический материал средневековья как источник информации о состоянии климата // Современные геофизические и географические исследования на Дальнем Востоке России. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2010. – С. 143–146.
5. Харитонов А. М. Неизвестная страница в истории дорусских географических исследований азиатской России и поход Ермака в Сибирь // Катанаевские чтения: материалы Седьмой Всероссийской научно-практической конференции. – Омск: Изд. дом «Наука», 2008. – С. 279–282.
6. История открытия и исследования Советской Азии. – М.: Мысль, 1969. – 536 с.
7. Берг Л. С. История русских географических открытий. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 296 с.
8. Багров Л. История картографии. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2004. – 320 с.
9. Харитонов А. М. Новая теория Великих географических открытий и ее возможное влияние на развитие других наук // География и смежные науки. LXI Герценовские чтения. – СПб.: Тесса, 2008. – С. 170–181.
10. Menzies G. 1434. The year a magnificent Chinese fleet sailed to Italy and ignited the Renaissance. – London, HarperCollinsPublishers, 2008. – 368 p.
11. Конрад Н. И. Об эпохе Возрождения // Конрад Н. И. Избранные труды. История. – М.: Наука, 1974. – С. 236–264.

РЕЦЕНЗИИ. ОБЗОРЫ

А. Г. Киселёв, доктор исторических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск

Образование, язык, культура Югры в материалах XVIII Международной конференции «Реальность этноса» 2017 года

Аннотация. Статья представляет собой рецензию на материалы, освещающие этнокультурные проблемы народов ханты и манси, представленные в сборнике научных трудов XVIII Международной конференции под названием «Реальность этноса». Отмечается важность комплексного подхода к решению проблем коренных малочисленных народов Югры, даётся характеристика сделанных на конференции докладов, посвящённых выдающимся просветителям манси М. П. Вахрушевой и Ю. Н. Шесталову, проблемам преподавания родных языков и литератур, их популяризации во внеурочное время, реформе хантыйской графики, отдельным вопросам традиционной культуры.

Ключевые слова: XVIII Международная конференция, сборник «Реальность этноса», традиционная культура, образование, преподавание родных языков, хантыйская графика, олимпиады для школьников по родным языкам и литературам, комплексный подход к решению проблем коренных малочисленных народов Югры.

В 2018 г. вышел из печати очередной выпуск сборника статей «Реальность этноса», изданный по материалам XVIII Международной научно-практической конференции, посвящённой 220-летию Герценовского университета, которая работала в ноябре 2017 г. в северной столице.

Как и в прежние годы, за исключением, пожалуй, конференции 2015-го, тематика представленных на форуме докладов и сообщений строится вокруг проблемы устойчивого развития коренных малочисленных народов и, прежде всего, такого фактора этого развития, как образование. Сборник имеет характерный подзаголовок – «Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации».

Составители сборника (научный редактор И. Л. Набок) распределили его содержание по разделам, посвящённым подготовке научно-педагогических и научных кадров, языковой ситуации, культурным традициям, а также

вопросам их исследования. В отдельные разделы попали материалы семинара по научно-педагогическому наследию Василия Афанасьевича Роббека и вопросы формирования гражданской идентичности и гармонизации межэтнических отношений, а также использования образовательных ресурсов.

Лейтмотивом конференции стал доклад Ф. В. Габышевой[18], связавшей актуальность темы образования не только с «новыми федеральными образовательными стандартами», но и со «старыми» проблемами развития коренных малочисленных народов. «Требуется *комплексный подход в решении задач социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири, Дальнего Востока* в соответствии с принципами устойчивого развития» (выделено Ф. В. Габышевой) [1, с. 15]. Эта ключевая, на мой взгляд, идея прозвучала также и в выступлениях Т. И. Баишевой (Республика Саха Якутия) [2], М. Н. Тарасовой (Камчатский край) [3], А. Г. Возеловой (Ямало-Ненецкий автономный округ) [4], Н. Е. Афанасьевой (Мурманская область) [5] и других участников конференции.

Заметное место в тематическом круге конференции заняли вопросы, связанные с Югрой. Активное участие в их обсуждении приняли представители Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и других территорий.

В первом разделе сборника находим статью об основоположнице мансийской литературы Матрёне Панкратьевне Вахрушевой, написанную петербургскими исследователями З. С. Рябчиковой и Е. М. Першиной. Эта работа – дань уважения учеников к своему учителю или учителю учителей, как говорят авторы, ёмко и тепло описавшие вклад М. П. Вахрушевой в культуру манси, в научные исследования мансийского языка [6].

Третий раздел сборника конференции открывает доклад Е. А. Нёмысовой и Н. И. Величко. Авторы убедительно критикуют соответствующую окружную «Концепцию» 2015, рекомендующую 1–2 часа недельной нагрузки в начальной и 1 час – в средней школе, а также предоставление права устанавливать объём часов на язык и литературу директорам школ. В результате в некоторых районах родной язык вообще оказался вытесненным из сетки учебных часов и изучается в рамках внеурочной работы. При этом целью «Концепции», – замечают авторы, – является

[18] Ф. В. Габышева занимает пост первого заместителя министра образования и науки Республики Саха (Якутия). – См.: https://www.herzen.spb.ru/main/structure/inst/ins/1382465113/1484635902/1504601303/1511600785/ (8 января 2018).

«обеспечение права КМНС в ХМАО – Югре на изучение родного языка, литературы и культуры <…> создание условий для активного использования родных языков КМНС в социальной практике» [7, с. 139–140].

Вот так, ни больше, ни меньше... 1–2 часа.

Неопределённость объёмов учебных часов не даёт возможность методистам определиться с их распределением по разделам учебных программ, пособий и учебников [7, с. 140–141]. Отсюда и низкие результаты успеваемости, выявленные, в частности, контрольными работами по языку и литературе в ноябре 2016, апреле 2017 г. [7, с. 142].

Авторы предлагают: довести объём часов на хантыйский язык и литературу до 3–5 в неделю, подготовить программы по языку для 1–4-х, 5–9-х, 10–11-х классов, ужесточить требования к новым учебным пособиям, добиться включения их в федеральный перечень учебников [7, с. 141–142], организовать повышение квалификации учителей, подготовку молодых специалистов на базе СурГУ и ЮГУ [7, с. 142–143].

В этом же языковом разделе сборника помещена и ещё одна работа Е. А. Нёмысовой – «Учебно-методические комплексы и хантыйский язык в диалектных условиях», написанная в соавторстве с З. С. Рябчиковой (Санкт-Петербург). За вполне «технологическим» названием, однако, скрывается по-настоящему сущностная проблема. Работа посвящена не столько названным «комплексам», сколько введению единого алфавита и орфографии хантыйского языка.

Статья начинается с краткого экскурса в историю становления и развития хантыйской письменности и создания учебной литературы. В 30–50-е гг. главную роль в этом играли преимущественно российские, в 70–90-х гг. – национальные специалисты [8, с. 218–219]. В авторские коллективы учебных изданий вошли преподаватели Ханты-Мансийского педучилища, писатели, журналисты, школьные учителя. Работа, которая велась при поддержке издательства «Просвещение» и министерства, дала хорошие, хотя и неодинаковые для разных диалектов результаты [8, с. 219–220].

В 90-е и начале 2000-х гг. методисты начинают работать над формированием законченных учебно-методических комплексов. Но до сих пор появился на свет только первый из них – для учащихся 1 класса (казымский диалект) [8, с. 221].

Авторы характеризуют современное состояние хантыйского языка, графики, публикаций как противоречивое. С одной стороны, налицо активизация лингвистических, фольклорных исследований, издательских усилий, с другой, ряд проблем, в том числе сугубо лингвистического

порядка, прежде всего, связанных с орфографией. «Сложившаяся ситуация, – отмечают авторы, – не соответствует самым общим принципам орфографии, которая предполагает единообразное написание слов в разных источниках. <…> Отсутствие нормированной письменности тормозит развитие хантыйского языка и культуры: невозможно подготовить и издать новые учебники, школьные словари и грамматики академического типа, научные собрания фольклора» [8, с. 222]. В заключении Е. А. Нёмысова и З. С. Рябчикова отмечают поддержку новой модели графики и орфографии языка со стороны учёного сообщества и правительства автономного округа.

Проблема графики хантыйской письменности в историческом изводе в интерпретации Е. Шмидт представлена и в статье З. С. Рябчиковой и А. Р. Салимзянова (Санкт-Петербург). И хотя пафос работы адресован молодёжи – будущим исследователям языка, её содержание представляет большой интерес для специалистов, занимающихся проблемами алфавита, графики, орфографии хантыйского языка [9, с. 243–246].

К работе Е. А. Нёмысовой и З. С. Рябчиковой тематически примыкает и статья Л. Г. Возеловой (Салехард), посвящённая изучению хантыйского языка в Шурышкарском районе Ямало-Ненецкого автономного округа. Здесь его преподают в отдельных детских садах, в начальной и средней школе, Ямальском многопрофильном колледже.

Исследование автора базируется на данных проведённой Научным центром изучения Арктики в июне 2017 г. лингвистической экспедиции в сёлах, где компактно проживают ханты: Питляр, Лопхари, Овгорт, Шурышкары и Мужи. Интерес вызывают некоторые комментарии Л. Г. Возеловой к полученным статистическим материалам. Так, она установила, что «носителями языка являются дети, чьи родители вели или ведут кочевой образ жизни, а также дети, которые живут с бабушками и дедушками и от них повседневно слышат родную речь». А поскольку таких детей немного, большинство родным языком не владеет, учебники по языку должны учитывать это обстоятельство. Современные издания рассчитаны исключительно на учеников, владеющих языком [4, с. 217].

Согласно опросам, огромное большинство (102 из 120 респондентов) ханты названных мест считают необходимым изучение родного языка детьми. Однако это в основном 30–40-летние и старшие; 18–20-летние затрудняются дать ответ, не видят перспективы хантыйского языка, «для них языком общения является русский язык». Отметила автор и ограниченность сфер бытования языка – семейная и производственная, тогда как в других сферах используется русский [4, с. 217].

Среди причин такого положения Л. Г. Возелова называет приток русскоязычного населения, политику укрупнения посёлков, рост числа межнациональных браков, школьное преподавание на русском языке, а также отсутствие мотивации к изучению языка «даже там, где теоретически возможно» [4, с. 218].

«Для изучения и овладения ханты языком в первую очередь – заключает Л. Г. Возелова – нужна языковая среда, условия, современные методики преподавания, соответствующие учебные программы, учебники <…> а также важно, чтобы язык изучался непрерывно – от дошкольных учреждений до высших учебных заведений» [4, с. 218].

Одной из завершающих языковой раздел рецензируемого сборника стала статья С. А. Герасимовой об итогах олимпиады школьников ХМАО – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера. В округе она проводится с 2003 г. Автор информирует читателя об истории учреждения и проведения олимпиады, её нормативно-правовом обеспечении, цели и задачах.

Статья вызывает интерес, поскольку автор непосредственно участвует и в составлении олимпиадных заданий, и в проведении соревнования. «В основе заданий по родным языкам лежит представление о языке как целостной системе, включающей в себя фонетику, морфологию, лексику и синтаксис. Задания по литературе призваны выявить знание учащимися произведений хантыйских и мансийских авторов, умение найти в тексте художественные приёмы, отражающие своеобразие образного мышления представителей северных народов <…>» [8, с. 224].

Делится С. А. Герасимова и своими соображениями о результатах проведения олимпиады. Она указывает, с одной стороны, на рост числа участников, правда, незначительный (17 человек в 2013/14 и 25 человек в 2016/17 уч. гг.), с другой, на падение качества выполнения заданий с 63,9% в 2013/14 до 40,9% в 2016/17 уч. гг.

Автор небезосновательно рассматривает олимпиаду как способ оценки состояния преподавания родных языков и литератур в целом. Причины падения качества ответов соревнующихся С. А. Герасимова видит в повышении сложности заданий, отсутствии должной подготовки учителей, дефиците необходимой литературы, незначительном объёме часов на изучение предметов, которые зачастую преподаются лишь факультативно [10, с. 225].

Представляет интерес и авторский анализ типичных ошибок и затруднений участников олимпиады: в толковании фразеологизмов, разборе синтаксического строя предложения, определении частей речи,

фонетическом анализе слова, морфемном и морфологическом разборах [10, с. 226].

Наряду с олимпиадой, С. А. Герасимова кратко касается и таких важных мероприятий, стимулирующих интерес к родным языкам, как фронтальный диктант, конкурсы «Литературные места Югры», «Югра литературная», «Голоса писателей Югры». С этими соревнованиями автор связывает возможность получения участниками новых знаний, нового опыта, расширение круга общения [10, с. 227–228].

В разделе сборника, посвящённом фольклору и литературе коренных малочисленных народов, находим статью Д. В. Герасимовой «Истоки обрядового фольклора манси (вогулов)». Вслед за историей изучения фольклора манси автор пытается обнаружить истоки фольклора в родильном обряде. Д. В. Герасимова называет «жанры фольклора», связанные с этим обрядом. Далее следует краткая справка о свадебном, похоронном, календарных обрядах, обрядах поклонения духам-покровителям, а также празднике Водного царя и Вороньем празднике. И в этих сюжетах автор указывает на некоторые образцы фольклора, с данными обрядами связанные. И всё же вывод автора о том, что «истоками обрядового фольклора народа манси (вогулов) являются традиционные обряды» [11, с. 281] звучит несколько неожиданно, «первичность» обряда по отношению к фольклору остаётся неочевидной.

В этом же разделе помещена и статья М. Е. Макаровой об этнопедагогических мотивах в творчестве Ювана Шесталова. Автор начинает с общих оценок шесталовского наследия, говорит о контаминации как методе освоения писателем фольклорного материала, придания ему новой жизни («вдохнуть душу») [12, с. 294].

Основное внимание уделено анализу использования Шесталовым малых жанров фольклора в воспитательных, дидактических целях – загадок, пословиц, позволяющих обращаться не только к уму, но и сердцу детей [12, с. 296].

Отдельно анализируются заповеди, как жанр, созданные, по оценке М. Е. Макаровой, самим писателем-поэтом [12, с. 297] и также отличающиеся большим нравственным потенциалом. «Поэтические наставления юным жителям северного края будут интересны для всех детей, потому что в них говорится о добре и зле, честности и лжи, дружбе и предательстве», – пишет М. Е. Макарова [12, с. 299]. «Малые формы» используются Шесталовым не только сами по себе, но и весьма органично включаются в «большие» произведения писателя. М. Е. Макарова разбирает, в частности, повесть «Сначала была сказка», в которых в поэтической

форме представлены заветы, заповеди, поучения, “таёжные слова”»… [12, с. 299]. «Несомненной ценностью повести, – полагает М. Е. Макарова, – являются современные для нашего времени мысли писателя о том, что на внутренний мир подрастающего ребёнка оказывает самобытная культура родного народа, его быт и духовное богатство» [12, с. 299].

В заключении автор прямо обращается к учительству, акцентируя внимание на мировоззренческих, ценностных сторонах творчества Ювана Шесталова, «который особое внимание уделял проблеме установления в детских душах глубиной связи с духовным опытом народа и его культурным наследием» [12, с. 300].

Раздел о культурных традициях коренных малочисленных народов содержит популярную статью О. В. Лелятовой «Традиционная кухня народа манси». Фактически это небольшая справка, не содержащая каких-либо суждений и выводов [13, с. 482–485]. В противоположность ей строго научный характер носит работа В. С. Ивановой и А. Г. Орловой «Топонимы реки Тāгт-я (Северная Сосьва)».

Разбирая топонимию бассейна реки, авторы исходят из того, что «большинство топонимов бассейна Северной Сосьвы взаимосвязаны между собой мансийскими преданиями <…> с хозяйственной деятельностью манси» [14, с. 506]. Текст статьи – своеобразный путеводитель по Северной Сосьве с разбором этимологии местных географических названий в их связи с мировоззрением народа.

Значение топонимов, по убеждению авторов, состоит в том, что они «соединяют историческую и современную Родину, это связь с древним и современным жизненным укладом и со всей структурой бытия манси…», в них заключён «целостный образ и образ отдельного человека, как представителя всего социума, к которому он относится» [14, с. 505].

Исследователи признаются, что они раскрывают далеко «не все семантические значения топонимов в связи с тем, что в них содержится множество архаизмов мансийского языка, которые невозможно узнать в настоящее время», так как многих помнящих старину людей уже нет с нами.

Подводя итоги, отметим разносторонность и разнохарактерность представленных на петербургской конференции югорских материалов: от сугубо культурно-информационных до научных с выраженной гражданской позицией. Возвращаясь к идее комплексного подхода к решению северных проблем, заметим – это уже давно никем не оспариваемая мысль. Никто не против «устойчивого развития», но не перешло ли это развитие в новое качество «устойчивого застоя»? Многие проблемы не просто не решаются, а «забалтываются», подвергаются такому «нормативно-правовому

регулированию», ценой которому оказываются один-два часа в неделю на изучение родного языка.

Как можно уповать на школу, как фактор решения проблем коренных малочисленных народов, если язык «изучают» один-два часа? Да ещё и факультативно? Школа могла бы играть серьёзную роль, если бы действительно была национально ориентированной, с родным языком как языком преподавания в начальной и одним из основных предметов в средней школе. Изучение родного языка детьми заставило бы «подтянуться» и родителей, значительная часть которых, как показывают югорские материалы, желает видеть своих детей говорящими, думающими, чувствующими на родном языке. Но за такую школу нужно бороться самому коренному населению. Пока ещё есть и любящие своё дело учителя, и радеющие за людей администраторы, пока ещё языки не превратились в музейные экспонаты, а пусть лишь в нескольких сферах, пусть лишь на нескольких территориях живут и в устной, и в письменной форме.

XVIII Международная конференция в Санкт-Петербурге представляет современный северный дискурс. Все высказывания и умолчания её равно ценны для понимания сегодняшнего положения наших Северов. И весьма симптоматичным представляется уход от вопросов, обозначенных в выступлении Ф. В. Габышевой: сохранение исконной среды обитания, развитие традиционного хозяйства, повышение качества жизни и улучшение демографических показателей, содействие развитию самоуправления. В своей книге «Этничность и равенство в России» А. Осипов блестяще показал «неизбежную» правоту того, кто определяет повестку [15]. Очень хочется надеяться, что организаторы и вдохновители следующих северных конференций вернутся к коренным проблемам Севера, решение которых единственно возможный путь реформирования национальной школы коренных малочисленных народов.

Литература

1. Габышева Ф. В. Образование – основа устойчивого развития коренных народов // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 15–24.

2. Баишева Т. А. Сохранение и развитие языков и культур коренных малочисленных народов Севера // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 143–147.

3. Тарасова М. Н. Наша школа – центр сохранения и развития языка и культуры этноса в поликультурной среде // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии

языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 162–166.

4. Возелова А. Г. Изучение родного языка в Шурышкарском районе (на примере хантыйского языка) // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 214–218.

5. Афанасьева Н. Е. Современное состояние саамского языка // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 228–232.

6. Рябчикова З. С., Першина Е. М. Матрёна Вахрушева – великий учитель хантыйских и мансийских учителей (к 100-летию со дня рождения) // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 67–70.

7. Величко Н. И., Нёмысова Е. А. Проблемы преподавания хантыйского языка и литературы в общеобразовательных организациях Ханты-Мансийского автономного округа – Югры // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 138–143.

8. Нёмысова Е. А., Рябчикова З. С. Учебно-методические комплексы и хантыйский язык в диалектных условиях // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 218–223.

9. Рябчикова З. С., Салимзянов А. Р. Варианты письменной фиксации хантыйского языка финскими и венгерскими исследователями (сер. XIX – нач. XX в.). Памяти Евы Шмидт // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 243–246.

10. Герасимова С. А. Олимпиада школьников ХМАО – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера: опыт Югры // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 223–228.

11. Герасимова Д. В. Истоки обрядового фольклора манси (вогулов) // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер.

XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 276–281.

12. Макарова М. Е. Этнопедагогический аспект творчества Ювана Шесталова // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 293–300.

13. Лелятова О. В. Традиционная кухня народа манси // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 482–485.

14. Иванова В. С., Орлова А. Г. Топонимы реки Тагт-я (Северная Сосьва) // Реальность этноса. Роль образования в сохранении и развитии языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Сб. ст. по матер. XVIII Междун. науч.-практ. конф., посвящённой 220-летию Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – С. 505–513.

15. Осипов А. Этничность и равенство в России: особенности восприятия. – М.: Центр «Сова», 2012. – 200 с.

История, языки и культура северных народов

Материалы всероссийской научно-практической конференции
XVII Югорские чтения
(24 апреля 2018 г., Ханты-Мансийск)

Изготовлено ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск».
Адрес: г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, 46.
Подписано в печать 27.12.2019 г.
Усл. печ. л. 20,34. Заказ № 1790.
Тираж 50 экземпляров.

