

МАТЕРИАЛЫ Х ЮГОРСКИХ ЧТЕНИЙ

**КОРЕННЫЕ МАЛОЧИСЛЕННЫЕ НАРОДЫ
СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА:
ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ**

**Ханты-Мансийск
20 декабря 2011 года**

ДЕПАРТАМЕНТ ОБРАЗОВАНИЯ И МОЛОДЕЖНОЙ ПОЛИТИКИ
ХАНТЫ-МАНСИЙСКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА – ЮГРЫ
ОБСКО-УГОРСКИЙ ИНСТИТУТ ПРИКЛАДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ И
РАЗРАБОТОК



**КОРЕННЫЕ МАЛОЧИСЛЕННЫЕ НАРОДЫ
СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА:
ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ**

Материалы научно-практической конференции
Х Югорские чтения
(20 декабря 2011 года, г. Ханты-Мансийск)

Ханты-Мансийск
2012

ББК 72

УДК 39; 81; 159.9.07

К 66

Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы дистанционной научно-практической конференции X Югорские чтения (20 декабря 2011 г., г. Ханты-Мансийск). - Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. - 278 с.

Редакторы: к. филол.н. Ф.М. Лельхова, к. геол.-минер. н. С.Х. Хакназаров

Рецензент: к. филол. н. С.С. Динисламова

Редактор-составитель: С.А. Герасимова

К 66 Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы дистанционной научно-практической конференции X Югорские чтения (20 декабря 2011 г., г. Ханты-Мансийск). - Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. - 278 с.

В сборнике представлены материалы ежегодной научно-практической конференции Югорские чтения «Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации».

Авторский коллектив сборника составляют сотрудники научных учреждений, преподаватели высших учебных заведений, а также сотрудники Государственной библиотеки Югры и Галереи-мастерской художника Г.С.Райшева. По темам исследования сборник разбит на разделы, посвященные проблемам филологии, фольклора, истории, социологии и педагогики.

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

Материалы публикуются в авторской редакции.

ББК 72

УДК 39; 81; 159.9.07

ISBN 978-5-98143-185-2

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2012
© ОАО «Информационно-издательский центр», издание, 2012
© Авторы статей, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Филология

Бурыкин А.А. Объ (проблемы идентификации объекта в источниках в связи с этимологией названия).....	5
Герасимова С.А. Отрицательные предложения мансийского языка....	10
Игушев Е.А. Исторические контакты пермян с обскими уграми по данным языка.....	17
Лельхова Ф.М. Структурные типы словосочетаний с главным словом именем прилагательным и наречием в хантыйском языке.....	25
Молданова Н.А. Словообразовательная структура числительных хантыйского языка.....	35
Шаймарданов Р.Х. Роль родного языка в формировании национального самосознания молодого поколения.....	43

Фольклор

Кашлатова Л.В. Женские боги и духи в легендах и песнях обских угрев.....	55
Кумаева М.В. Женские образы в мансийском фольклоре (на примере мифов и сказок).....	75
Кумаева М.В. Отражение традиционного уклада манси в детском фольклоре.....	87
Лапина М.А. Сакральный фольклор в музыкальной культуре хантов	95
Паниченко Л.Н. Модель построения запретов в традиционной культуре манси.....	104
Слипкина Т.Д. Представление народа манси о сжатой энергии времени в аномальных зонах Урала, в фольклоре и в древних топонимах.....	110

История. Археология. Этнология

Ериыхова О.Д. Проблемы интеграции конвенциональной и альтернативной медицины на Казымской территории: исторический аспект.....	119
Кечемова Н.Ф. Традиционное питание коренных малочисленных народов Севера – вопрос этнического самоутверждения и выживания.....	126
Молданов Т.А. Обряды, проводимые в святых местах.....	138
Молданова Т.А. Этническая идентичность современных хантов.....	146
Пуртова Т.В. Роль библиотек Ханты-Мансийского автономного округа-Югры в сохранении культурного наследия коренных народов.....	159
Пятникова Т.Р. История развития жилища хантов усть-казымского Приобья.....	164

Слепенкова Р.К. Обряды и обычаи, связанные со здоровьем ханты полноватского Приобья.....	177
Слиникова Т.Д. Принципы самосохранения народа манси на современном этапе: психологический и физиологический подход.....	187
Фаттахова Е.Н. Некоторые аспекты истории корейской диаспоры на территории Ханты-Мансийского автономного округа.....	199
Федорова Н.Н. Формы бытования традиционного искусства коренных народов Севера. Теория и практика: проблемы сохранения (западно-сибирский регион).....	210
 <i>Социология. Политология</i>	
Мари Н.С. Политическое поведение студенческой молодежи: социологические реалии и стратегические решения.....	218
Хакназаров С.Х. Геоэкологические проблемы Нижневартовского района Югры: социодинамический аспект.....	227
Харамзин Т.Г., Харамзин В.Т. Современное состояние промыслового хозяйства коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе.....	237
 <i>Этнопсихология. Этнопедагогика</i>	
Бачурина Л.В. Компетентность как результат художественно-эстетического образования в образовательном пространстве.....	247
Сайнакова Н.Ю. Изучение и сохранение культурного наследия народов Севера. Традиционный материал (рыбья кожа) в учебном процессе БУ колледж-интернат «Центр искусств для одаренных детей Севера».....	255
 <i>Обзоры, рецензии</i>	
Берендеева С.П., Герасимова С.А. Обзор изданий Обско-угорского института прикладных исследований и разработок 1991–2011 гг.	263
 <i>Наши авторы</i>	276

ФИЛОЛОГИЯ

А.А. Бурыкин

Институт лингвистических исследований РАН,
г.Санкт-Петербург

ОБЬ (ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ ОБЪЕКТА В ИСТОЧНИКАХ В СВЯЗИ С ЭТИМОЛОГИЕЙ НАЗВАНИЯ)

Аннотация: В статье рассматриваются упоминания названия реки Обь в русских исторических источниках XIV–XVI веков, имеющие первостепенное значение для установления языковой основы и объяснения значения гидронима Обь и топонима Обдорск. Показывается, что название Обь восходит к коми языку, но разные ранние упоминания о реке с похожим названием относятся не к современной Оби, а к реке Обве в бассейне Камы, имеющей название с тем же значением и с такой же этимологией. Интересен факт, что собственно река Обь долгое время называлась у русских «Обь великая».

Ключевые слова: гидроним, Обь, этимология, языковая основа.

Объяснение происхождения названий крупных географических объектов, занимающих большую территорию и формирующих полизначные регионы с длительной и сложной историей, представляет большие трудности, которые, как в зеркале, отражаются в обобщающей литературе. Сказанное в полной мере относится к истолкованию и историческому комментированию названия Оби – одной из крупнейших сибирских рек.

Приведем статью из «Этимологического словаря русского языка» М. Фасмера: «Обь – название реки в Западной Сибири. Существующие этимологии неудовлетворительны. Происхождение из коми аналогично *Обва* (см.) невероятно, потому что территория коми-зырянского языка лежит далеко на запад (Вихм.-Уотила не дают коми-зыр. названия для *Оби*). Таким образом, вряд ли из коми *Obva* «река талой воды», вопреки Доннеру (MSFOu 71, 49), или из коми *ob* «тетка», вопреки Зеленину (Табу 2, 21), Хаверсу (115) и Эльи (660). Фонетически неудовлетворительно произведение из др.-ир. *gr- «вода»

(Мункачи, KSz 11, 156). Последний пытается также объяснить ханты Āls, Ēls «Обь», манси As – то же из авест. *r̄vš* «вода», против чего см. возражения Каннисто (Festschr. Wichmann 426, 440; FUF. Anz. 18, 68). Угорское название, возможно, исконно; см.: Паасонен у Каннисто, там же. Тюркским названием является тат., тел. Ak Umar – от ak «белый», umar «большая река» (Радлов 1, 1790)» [1, 112].

Н. К. Фролов настаивает на том, что гидроним Обь имеет иранское происхождение и связывает его с персидским словом *ab* «река, вода» [2, 148-149]. В справочнике по морской топонимике, составленном военными гидрографами, к сожалению, малоизвестном топонимистам, в статье «Обская губа» гидроним Обь возводится к слову «*об* или *ab* тюркского происхождения» со ссылкой на достаточно авторитетный для своего времени и переизданный недавно словарь В. А. Никонова [3, 243].

Однако в словаре В. А. Никонова сказано следующее: «Обь – ... возможно из иран. *ab* «вода, река» (переходит в *ob*, например, в таджикском языке)» [4, 302]. Ремарка составителя скорее дискредитирует данное сближение, нежели аргументирует его, ибо гидроним Обь явно не может восходить к таджикскому языку, испытавшему к тому же сильное тюркское влияние. Высказанная здесь версия, повторяемая современными учеными, не нова – И. Э. Фишер, один из первых историков Сибири, писал так: «Сказывали мне, что Обь значит у зырян тетку... На персидском языке *ab* значит воду» [5, 4-5].

Как часто бывает, при работе с топонимами, этимологи перетолковывают по-своему исходный материал. Кроме того, ни топонимисты, ни этимологи, как М. Фасмер, в попытках объяснения происхождения названия реки Обь по каким-то причинам не учитывали ни этнической истории регионов среднего течения Оби и ее низовьев, ни того, где и как жители северной Руси и Московского государства могли получить

первые сведения именно об этой сибирской реке, расположенной к востоку от Уральских гор.

То, что локализация летописной Оби не имеет отношения к современной реке Обь, явствует из обращения к летописному тексту. В Новгородской Четвертой летописи (и в повторяющих ее редакциях Софийской Первой летописи) под 1364 г. мы читаем: «Тои зимы с Югры Новгородци приехаша дъти боярьская и молодыи люди и воеводы Александр Абакумович, Степан Ляпа; воевавшее по Обь реки до моря, а друга половина рати на верхъ Оби воеваша, и Двиняни сташа противу их полкомъ и избиша Двинянъ на Курь» [6, 291]. Перед нами полная иллюзия сообщения о походе на Обь – только непонятно, почему противники новгородцев именуются Двинянами, то есть жителями берегов Двины – Северной Двины.

Уже давно историки географии И. П. Магидович и В. И. Магидович, отметив, что за названием Югра новгородских летописей и документов может стоять так называемая Подкаменная Югра, то есть западное Приуралье, в то время как собственно Югория называлась в те времена Закаменной Юграй [7, 220]. Однако эти авторы не обратили внимания на то, что Обь в этом документе не обязательно должна быть интересующей нас Обью, потому что Обь, о которой идет речь в летописной статье, расположена в непосредственной близости от Северной Двины. Напрашивается предположение, что в летописи здесь указывается река Обва – река в современной Пермской области, приток Камы. Название этой реки явно тождественно по происхождению названию той реки Обь, которая интересует нас. Обратим внимание, что летописное «на Обь», то есть почти точно «на Обве» у географов тут же с легкостью превращается в «на Оби». Указания на то, что Обь упоминается в русских письменных источниках с XII века [8, 290-291], видимо, неточны – подтверждения этим фактам отсутствуют как в работах авторов

указанной статьи, так и в известных нам исторических источниках.

Согласно этимологическому словарю коми языка, коми *об* имеет значение «сугроб, глубокий снег» [9, 203], по данным современного коми-русского словаря, в коми языке слово *об* имеет значение «сугроб» и дано с пометой *диал.* Следовательно, толкование «река талой воды» не имеет оснований в значении мотивирующего слова и принадлежит интерпретаторам.

Исходя из значения географического и метеорологического термина, который мог лежать в основе гидронимов Европейского Севера и Западной Сибири, можно сделать вывод – географическое название, имеющее подобную мотивировку, по историческим источникам почти не поддается локализации, такое название могла получить любая местность. Однако то, что названия Обва и Обь восходят именно к коми языку, языку ближайших соседей жителей Севера Руси, почти однозначно указывают на источник этих названий и одновременно показывают нам причины появления проблем с локализацией объекта с таким названием – номинация объекта по подобным признакам оказывается, во-первых, неопределенной, во-вторых, множественной: такие именования обязательно получает некоторое множество объектов.

Интересно, что форма *по Обь*, как будто бы принятая летописцем за местоимение «обе», предполагает исходную форму топонима в виде *Оба*, что точно соответствует ожидаемому коми *Об-ва*. Понятно, что локализация объекта с подобным названием на огромном пространстве Приуралья и Зауралья – дело бесполезное, поскольку сохранение наименований с подобной мотивировкой в местной топонимике – случайность, а фиксация такого именования в качестве онима – также случайность, но обусловленная действием совсем иных механизмов, прежде всего неполного понимания языка местных

жителей. Тем не менее выясняется, что с 1480-х гг. река Обь в документах именуется «Обь великая» [7, 221] – очевидно, для того, чтобы это название можно было отличить от аналогичных названий, которые позже перестали быть частотными. Словосочетание «Обь Великая» как название современной реки Оби дожило в литературе до последней трети XVIII века [10, 218].

То, что название Обь вошло в русский язык из коми языка, особых сомнений не вызывает, однако интересным оказывается тот факт, что название, имеющее коми языковую основу, не имеет характерного форманта –ва. Причины этого понятны, для тех, кто назвал Обью зауральскую реку словом со значением «сугроб, глубокий снег», это был не гидроним, а обозначение по наиболее выразительному внешнему признаку, проявление повторной номинации в новом осваиваемом пространстве.

Указания на то, что названия Обдор, Обдора, были зафиксированы Новгородской летописью в 1364 г.¹, очевидно, также неточно: в указанной статье Новгородской IV летописи такие формы отсутствуют.

Согласно Энциклопедии Ямала, «Обдор (зырян. Об – река,² дор – около, вблизи). Понятие впервые встречается в договоре 1484 г. между русскими воеводами Ф. Курбским-Черным и И. Салтык-Травиным и старшим сыном князя Екмычая Пынзеем» [11]. Похоже, что это действительно первые упоминания мест в устье Оби в русских исторических документах.

Таким образом, форма Обдор, дающая какие-то основания связывать ее с окрестностями Обдорска – современного Салехарда, понятно, основания весьма сомнительные с точки зрения географической топонимики, учитывающей привязку имени к характеру объекта – появляется более чем на 100 лет

¹ «Из истории известно, что впервые русские упомянули Обь в Новгородской летописи в 1364 г., назвав ее Обдорой» Воробьев И. А. Язык земли. Новосибирск, 1973. Гл. 4.

² На коми языке об, как показано выше, это не «река», а «сугроб».

позже того гидронима Обь, который не поддается отождествлению на местности по семантическим причинам. Несомненно, форма Обдор происходит из коми языка и имеет примерно то значение, которое указывают для нее исследователи – местность в непосредственной близости от реки с названием Об, по-русски Обь, и мы обязаны появлением этого названия именно тем представителям народа коми, которые вместе с русскими землепроходцами проникали в Приуралье и за Урал.

Литература:

1. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1969. С. 112.
2. Фролов Н.К. Обь //Русская ономастика и ономастика России. М., 1994. С.148-149.
3. Справочник по истории географических названий на побережье СССР. М., 1985. С. 243.
4. Никонов В.А. Краткий топонимический словарь. М., 1966. С.302.
5. Фишер И.Э. Сибирская История. СПб., 1774. С. 4-5, прим. 3.
6. Полное собрание русских летописей. Т. 4. Вып. 1. Пг., 1915. С. 291..
7. Магидович И. П., Магидович В. И. Очерки по истории географических открытий. Т. 1. М., 1983. С. 220.
8. Калинин В.М., Фролов Н.К. Обь //Югория. Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. 2000. Т.2. С.290-291.
9. Лыткин В. И., Гуляев В. И. Краткий этимологический словарь коми языка. М., С. 203.
- 10.Полунин Ф. Географический лексикон Российского государства или Словарь. М., 1773. С.218.
- 11.Ямал. Энциклопедия Ямalo-Ненецкого автономного округа. Электронное издание.

С.А. Герасимова

Обско-уторский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ МАНСИЙСКОГО ЯЗЫКА

Аннотация: В статье рассматривается один из типов предложений мансийского языка – отрицательные предложения. Рассматривается порядок отрицательных слов в данном типе предложения. Частично в статье приводятся сопоставления из русского языка.

Ключевые слова: мансийский язык, синтаксис, отрицательные предложения, частицы, порядок слов.

Предложение как основная коммуникативная единица языка характеризуется разнообразием типов, которые могут быть выделены по разным основаниям в зависимости от установки, назначения, цели, от характера, выражаемого в предложении отношения к действительности, от сферы употребления. Иными словами, возможно несколько классификаций предложений. Все предложения в мансийском языке можно подразделить на несколько групп: 1) по характеру выражаемой оценки в зависимости от наличия или отсутствия реальной связи между подлежащим и сказуемым, предложения делятся на утвердительные (положительные) и отрицательные (негативные); 2) по цели коммуникации и интонационным особенностям предложения делятся на повествовательные, вопросительные, восклицательные, побудительные и вокативные; 3) по структуре предложения распределяются на двусоставные и односоставные, нераспространенные, распространенные, полные и неполные, контекстуально-неполные (например, конструкции с глаголом-сказуемым при субъектно-пассивном и объектном типах спряжения).

В данной статье мы остановимся на отрицательных предложениях мансийского языка.

В отрицательных предложениях связь между предметом речи и тем, что о нем говорится, отрицается. Категория отрицания всегда участвует в организации повествовательного предложения, однако в предложениях различных структурных типов роль отрицания не одинакова. Противопоставление утвердительности-отрицательности часто семантическое. Оно не отражает противопоставления реального иреальному, но лишь накладывается на выраженное в предложении значение объективной модальности [1].

Отрицание в мансийском языке относится обычно ко всему предложению в целом, выражая нереальность всей совокупности понятий, представляемых в предложении. Отрицание выражается аналитической конструкцией: "отрицательная частица + личная форма глагола": *Нэматыр лёль иэмхотьютын ат варыглас...* [2, 33] 'Никому ничего плохо не делал...'; *Каңканэн ат әрупташег* [2, 18] 'Братья их не любят'; *Мәнави әс актох востух ат сүйты, мән ат ке нёвсәв манос востух ат ке нёвсы* [3] 'Мы тоже не ощущаем воздуха, если мы не шевелимся или же если воздух не движется'; *Тотнэ мәнт тәрн ул сунсэн, лёль латың ул хүлэн* [3] 'В том kraю, куда тебя ведут, пусть ты не узнаешь наказаний, не услышишь грубого слова'.

Общеизвестно, что в финно-угорских языках отрицание выражается словосочетанием, состоящим из спрягающегося отрицательного глагола и примыкающего к нему главного глагола, который или не спрягается, или спрягается лишь частично. Эта конструкция является древней особенностью нашей языковой семьи и восходит, по крайней мере, к уральскому языку-основе [4, 165].

Отрицательные предложения в мансийском языке образуются следующими способами.

1. В составную часть сказуемого включаются отрицательные частицы *ат* или *ул*: *А хум тананыл воссыг ат тилутыянэ* [2, 14] 'А мужчина их больше не пугает'; *Воссыг вбрин ул минэн* [5, 74] 'В лес больше не ходи'.

2. Сказуемое, выраженное отрицательным глаголом *ати*: *Ам лёль хум атимум* [6, 184] 'Я не дурной человек'.

3. Усилителем отрицания является сочетание отрицательной частицы с наречными словами *сэр* 'совсем', *сака* 'очень': *Ам майтуңкве сэр ат хасэгум* [6, 184] 'Я совсем не умею рассказывать сказки'; *Ам майтуңкве сэр ат хасытэм* [3] 'Я

сказки рассказывать совсем не умею'; *Сака ул эссыгхатэн, наңыныл ёр, наңыныл пёлут әс ул ёлы!* [3] 'Ты слишком-то не хвастай, вероятно, сильнее тебя, быстрее тебя (комара) еще есть (кто-то)!'.

4. Отрицание может быть выражено посредством местоименного слова *хунь*: *Наң минэн ам хунь вәглум* [6, 184] 'О твоем отъезде я не знаю'.

5. Отрицательным словом *иңымт* (от *иң* 'еще' + *ат* 'не'): *Письма хансуңкве иңымт ханыювләв* 'Писать письма мы еще не научились'.

6. Сочетание отрицательного глагола и отрицательной частицы также способствует усилению отрицания: *Наң русь латыңыл хасэгын? – Ати, ат хасэгум* 'Ты по-русски (говорить) умеешь? - Нет, совсем не умею'.

Отрицание может быть полным и частным, отрицательные предложения делятся на общеотрицательные и частноотрицательные. В общеотрицательных предложениях посредством отрицания предиката отрицается весь смысл высказывания [7]. *Уситэ ләвүңкв ат таңхи, әпситэ мутра хүлтүңкв ат таңхитэ* [2] 'Не хочет говорить (его) сестра, не хочет рассказывать секрет'. Именно только отрицание, стоящее при сказуемом, делает все высказывание отрицательным, отрицание же, стоящее при другом каком-либо члене, не колеблет общего утверждительного смысла высказывания [7].

В частноотрицательных предложениях отрицание лишь ограничивает утверждения о наличии данного действия или признака [8]. По мнению Е.И. Ромбандеевой в мансийском языке частноотрицательные предложения отсутствуют, отрицание относится к сказуемому и через него отрицаются другие члены предложения: *Вәртәләт сака нумыл ат мыйны* 'Вертолет не очень высоко летит'. Здесь отрицание стоит перед сказуемым, хотя

отрицается наречное словосочетание *сака нумыл* 'очень высоко' [3].

Отрицание может быть выражено и в утвердительных по форме предложениях: *Наң юв-ёхтумын ам ат хунь вâглув* [3] 'Я, конечно, знаю, что ты вернулся домой (разве я не знаю, что ты вернулся домой)'; *Ати, мён сар минымен* [9, 80] 'Нет, мы сейчас уйдем'; *Ати, ам тай ягâгим колт блуңкве пâтэгум, ам ягâгимн яниматавёсум* [9, 70] 'Нет, я у сестры жить буду, она меня вырастила'. В таких предложениях большую роль в выражении отрицательного значения играет интонация несогласия, возмущения и т.п. В русском языке предложение лишается отрицательного смысла, во-первых, при повторении частицы не; например: *Я не мог не засмеяться* (П.); во-вторых, при приобретении частицей не других оттенков значения, например предложения - *Обрыскал свет, не хочешь ли жениться?* (Гр.); обобщения - *Кто не проклинал станционных смотрителей?* (П.); опасения - *Как бы чего не вышло!* (Ч.); одобрения - *Ну чем не работа!*; необходимости - *Как мне не плакать!* [10].

При рассмотрении порядка слов в отрицательных предложениях мансийского языка, выявлено, что, как правило, отрицательная частица может стоять:

а) между инфинитивной формой глагола и вспомогательным глаголом в личной форме: *Агмың хöтпа тâрвитың рûпата рûпшанкве ат вëрми* 'Больной человек не может делать тяжелую работу';

б) между глагольной приставкой и смысловым глаголом: *Люль тöрүм ке вâри, аеротромныл нëмхотты товлыңхан нðх ат тыламлы* 'Если наступает непогода, то с аэроромы ни один самолет не поднимается в воздух'; здесь глагольная приставка нðх- отделена от глагола-сказуемого отрицательной частицей *ат* 'не'; *Эңкай экватэ ўр алан хуяс, ёл ат ояве* 'Служанка легла на

печку и не может уснуть'; здесь глагольная приставка ёл- также отделена от личной формы глагола частицей отрицания *ат*.

Отрицание может относиться к причастию в функции определения и к деепричастию: *Ат ёмасам нïврам нðх хот түсътын, атеңкв вîльтэсаме сакваты* [3] 'Зачем ты ставишь на ноги ребенка, который не начал ходить, вдруг ушибется' (здесь *ат ёмасам нïврам* букв. 'не наступивший ребенок'); *Ат сунсым юнтуп пүпты* [3] 'Не глядя на иголку, продергивает жилу (в ушко иголки)'. В таких предложениях отрицание (отрицательная частица) стоит в начале предложения.

При повторе отрицательная частица *ат* усиливает утверждение: *Ати, ат тыттувёсум, ат манаравесум, аты пасялахтысыт* [5, 42] 'Нет, не накормили, не напоили, не поздоровались'; *Асюм ат ялыс, бпам ат ялыс, сюнюм ат ялыс, ягыгум ат ялыс, ам хунь ялэгум, миыглэгум* [5, 22] 'Отец не ездил, дедушка не ездил, брат не ездил, мать не ездила, я разве пойду, поеду'; рус. *Ни зима, ни весна, ни лето, ни осень не оказывали ни малейшего видимого влияния ни на него, ни на его образ жизни.*

Отрицательный смысл последующего предложения усиливается, если перед отрицательным предложением стоит предложение-слово *Ати, сяр ат хâсэгум* 'Нет, совсем не умею'; *Ати, ам ат лапаяттыслум* [5, 72] 'Нет, я не забирал'; *Ати, ат тыттувёсум, ат манаравесум, аты пасялахтысыт* [5, 42] 'Нет, не накормили, не напоили, не поздоровались' рус. *Нет он не мог не думать о работе.*

Таким образом, в отрицательных предложениях мансийского языка отрицание относится ко всему предложению в целом, выражая нереальность всей совокупности понятий, представляемых в предложении. Иногда отрицание может быть выражено и в утвердительных по форме предложениях. В

отличие от русского языка, частноотрицательные предложения в мансийском языке отсутствуют, так как отрицание относится к сказуемому и через него отрицаются другие члены предложения.

Литература

1. Золотова Г.А. Очерк функционального синтаксиса русского языка. М., 1973. С.146-147.
2. Тäйт мäхум мöйттыт – потрыт = Сказания-рассказы людей Сосьвы / сост. В.С. Иванова. Томск : Изд-во Том. ун-та 2004. 126 с.
3. Ромбандеева Е.И. Мансийский (вогульский) язык. М. : Наука, 1979. 208 с.
4. Савиярви Илкка. О порядке слов в прибалтийско-финских отрицательных предложениях // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. Т. 2. М. : Наука, 1990. С.165-167.
5. Тäйт ос Сакв мäхум потрныл-мöйттыл. Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 1. Сäлы урнз бïка мöйттыт. Сказки оленевода / пер. с манс., сост., предисл., примеч. С. А. Поповой. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. 108 с.
6. Ромбандеева Е.И., Вахрушева М.П. Мансийский язык : учеб. для пед. училиш / под ред. Ю.Н. Карапулова. 3-е изд., дораб. Л. : Просвещение, 1989. 239 с.
7. Пешковский А.М. Русский синтаксис в научном освещении. М., 1956.
8. Токтарова Н.К. Утвердительные и отрицательные предложения в русском и кумыкском языках. // Вестник дагестанского научного центра. 2008. № 31. [Электронный ресурс]. URL: <http://www/dnccran.ru>.
9. Тäйт ос Сакв мäхум потрныл-мöйттыл. Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 2. Вöраян мäхум мöйттыт. Сказки охотников / сост. : С.А. Попова, С.М. Ромбандеева ; пер., предисл., примеч. С. А. Поповой. Ханты-Мансийск : Печатное дело, 2010. 96 с.
10. Валгина Н.С. Синтаксис современного русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hi-edu.ru/e-books/xbook089/01/part-009.htm>.

Е.А. Игушев

Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ ПЕРМЯН С ОБСКИМИ УГРАМИ ПО ДАННЫМ ЯЗЫКА

Аннотация: В контактировавших в историческом прошлом современных языках – хантыйском и коми – представлены реалии, семантика которых совпадает, при этом обозначаются они средствами собственных языков. Направление этих семантических заимствований из хантыйского в коми язык. Заимствования подобного рода свидетельствуют об исконных добрососедских отношениях, существовавших в давние времена между этими соседними этносами.

Ключевые слова: семантическое заимствование, названия ягод, добрососедские отношения, удмурты, манси, ханты, коми.

Носители коми диалектов с генетически родственными с ними обско-угорскими племенами находились в тесных контактах вплоть до XVI века н.э., об этом свидетельствуют многочисленные коми заимствования в различных диалектных массивах хантыйского и мансийского языков [1, 339; 2, 366].

В современном хантыйском языке лексема «ягода» звучит как *воньщамут*. Данная реалия представляет собой дериват от глагола *воньщt* «собирать ягоды» [3, 49]. Лексема *воньщамут* является композитой, образованной от причастия прошедшего времени с показателем -эм, обозначающим признак по действию, происходившему или произошедшему до момента речи (или до момента другого действия). Причастия в хантыйском языке могут иметь субстантивированные формы, которые образуются при помощи лексико-грамматической единицы *эт'ут* 'предмет, вещь' [3, 82]. Таким образом, *воньщамут* объясняется как что-то собранное.

Следовательно, сама реалия представляет собой результат сбора этого вида фитонима. Итак, хантыйский этнос называет ягоду по результату его сбора, как собранный ими дар природы, находящийся под рукой человека, постоянно готовый к употреблению.

Эта реалия довольно распространена в повседневной речи ханты, в которой она образует гнездо слов. В современных словарях хантыйского языка реалия *воньшті* как родовое понятие со значением «ягоды» представлена во множестве словарных статей, в некоторых из них она обладает двумя-тремя значениями:

Воньштілті *многокр.* собирать ягоды.

воньшті I. Собирать ягоды; воньшті ин мансэв 'мы теперь пойдём собирать ягоды'; воньшэмутлам воньшсайт 'ягоды-мои собрали'.

воньшті II. (тотемный термин) есть медвежье мясо; ма пуши ут воньшлэм 'я ем медвежье мясо'.

Воньшэмут ягода

воньшумуті *прилаг.* с ягодами, воньшумуті куншэн тотълэллэ 'он (она) приносит горсть ягод, дословно: с ягодами горсть';

воньшумутэп *прилаг.* ягодный; воньшумутэп нянь 'ягодный пирог';

воньшэп 'берестяной кузов для сбора ягод'; воньшэп тэкнаэс 'кузов наполнился' [4, 472].

Разновидности ягод имеют названия, в которых, как обычно, не упоминается глагол *воньшті* 'собирать': *joχət – wōl* 'брюслица, дословно: боровая ягода', *χitas-wōl* 'клюква, дословно: ягода на (болотной) кочке', *nōχs-ul* 'малина, дословно: мясная ягода', *wōj-wōl* 'воронья ягода, дословно: птичья ягода' [4, 64]; *mōrəx* 'морошка', *щицки мбрəх* 'земляника, дословно: воробышная морошка' [3, 79].

Типологически близким хантыйскому слову со значением «ягода» в родственном ему коми языке является слово *вотбс*. Этой лексемой называют любую съедобную ягоду, как дикую, так и культурную, воспринимаемую носителями языка как потенциальный результат сбора.

Данное имя существительное образовано от глагола *вотны* 'собирать'. Например: *вотны чбд* 'собирать чернику', *вотны мырлом* 'собирать морошку', *вотны пув* 'собирать бруснику', *вотны сэтёр* 'собирать смородину', *вотны ёмидз* 'собирать малину' и т. д.

В произведениях коми устного поэтического народного творчества понятие «ягода» именуется словом *тусь* «зерно», а не лексемой *вотбс*, как в современном языке. Так, например, когда соседи приходят навестить женщину, недавно родившую ребёнка, они обычно обращаются к ней с ритуальным вопросом, представляющим фигуру речи: *Тусь вайысь али пётка кыйысь нё чужис?* 'Девочка или же мальчик родился?' (дословно: ягодку приносящая или дичь добывающий родился?).

В современной разговорной речи это выражение звучит: *вотчысь али кыйсысь нё чужис?* 'Сборщица ягод или же (будущий) охотник родился?'

В финно-угорском прайзыке родовое понятие «ягода» выражалось, очевидно, словом *marja*. На это обстоятельство указывают данные большинства современных финно-угорских языков.

Сравните: современное финское *marja*, эстонское *mari* (Gen. *Marja*) (*ostseefinn. >syrj. Lu. Mar; kaš mar* 'костяника; Steinbeere', Ud. *Marja tuš* 'id.; Ackerbeere'), саамское *tiuorje*, мордовское *mar* (*in zusammensetzungen*) *Beere, Apfel*, марийское *tōrō* 'клубника', хантыйское *tırwıa* 'хвойная ветвь с ягодками на ней', мансийское *moari*: *pil-moari* 'гроздь ягод, ежевика' [1, 829].

В более поздних фольклорных произведениях коми народа понятие «ягода» выражается лексемой *вотбс*:

Му малина – Чбссынд вотбсд,

Му малина – Чбссынд вотбсб,

Код вылō нё ола-выла надейчча?

Ас милойб, дона вылам надейчча

'Земляника – сладка ягодка, земляника – вкусна ягодка!
ради кого же я живу,
на кого же я надеюсь?
На своего милого, на своего дорогого надеюсь' [5, 118].

Данное произведение, по всей вероятности, было составлено значительно позже, по образцу русского фольклорного произведения. В нём не только имеется уже русское заимствованное название малины, но также и фигурирует реалия *вотёс*, обозначающая ягоду. В общепермский период существования коми языка этой лексемы *вотёс* ещё не было. Понятие «ягода» тогда обозначалось словом *тусь* 'зерно' или *моль* 'шарик'.

Данные слова зафиксированы в видовых названиях ягод. Сравните: *марьямоль* 'дикий пион', дословно: марьины ягоды. В стручке дикого пиона вызревают чёрные круглые семена, которые коми девушки традиционно используют в качестве украшений: нанизывают на нитку и в виде бус надевают себе на шею.

В названии цветка *марьямоль* сохранилось древнее название ягоды – *марья*, дословно: ягодный плод, ягодный шарик!

В народно-поэтическом творчестве коми существует красочный эпитет *оз тусь вом* 'ротик, похожий на ягодку земляники' (о ребёнке, любимой девушке), т.е. такой же красивый и сладкий, как земляника; *омидз тусь* 'ягодка малины' [6, 49].

Ягодинку по-коми называют *вотёс тусь*, дословно: зерно ягоды. Сравните:

Чёд тусь – ягодка черники
Чёдлач тусь – ягодка голубики
Пув тусь – ягодка брусники
Туритув тусь – ягодка клюквы
Тусяту тусь – ягодка можжевельника
Мырном тусь – ягодка морошки

Лъём тусь – ягода черёмухи
Пелысь тусь – ягода рябины
Анькыты тусь – горошинка, дословно: шарик (плод) гороха;
Понбаз тусь – ягода вороники.

В родственных коми финно-угорских языках понятие сбора ягод или грибов выражается словосочетанием, состоящим из глагола со значением «собирать» и из имени существительного, обозначающего «ягоды, грибы». Сравните: венгерское *bogyót szedni* 'собирать ягоды', *gombát szedni* 'собирать грибы' [7, 58].

В финском языке реалия сбора ягод выражается словосочетанием *poimia marjoja* 'собирать ягоды', *olla marjassa* 'заниматься сбором ягод, дословно: быть в ягодах', *poimia sieniä* 'собирать грибы', а также глаголом, образованным от имени *marja* 'ягода' – *marjastaa* 'собирать ягоды' [2].

Даже в близкородственном коми языку – удмуртском – не имеется специального нахвания для выражения понятия «ягода». По-удмуртски ягоду называют композитой *узы-боры*, дословное значение которой «земляника-клубника»: *узы* 'земляника, которая растёт в лесу', *боры* 'ягода-клубника, которая растёт на приусадебном участке'.

При обозначении видов ягод в удмуртском языке пользуются определяемым словом *мульы* 'зерно, плод', к которому в виде атрибута присоединяют слова, обозначающие место произрастания соответствующих ягод. Сравните:

Кудымульы 'черника' – куды 'разновидность болота';
Нюрмульты 'клюква' – нюр 'болотистая местность';
Сусыпумульы 'ягода можжевельника' – сусыпу 'можжевельник' [8, 91].

На удмуртском языке понятие «собирать ягоды» выражается глаголом *мульясыкыны* или словосочетанием *узы-боры бичаны*, дословно: «рвать ягоды», а словосочетание «собирать грибы»

обозначается глаголом *губияны* или сочетанием *губи октыны*, дословно: гриб собирать [9, 59].

Обозначение ягоды по результату её сбора характерно только для соседствующих между собой хантыйского и коми языков.

Для других родственных финно-угорских языков обозначение ягоды по виду деятельности человека нехарактерно.

Следовательно, образование родового понятия «ягода» по глаголу со значением «собирать, заниматься сбором дикоросов» является ареальным явлением, которое возникло сравнительно поздно. Оно охватывает хантыйско-коми ареал и свидетельствует о длительных хозяйственных контактах и межкультурных коммуникациях дальнеродственных народов, уже после распада общепермского языка-основы, с VIII по XVI вв [10, 101].

Типологически близким данному явлению является то обстоятельство, что в языке сибирских татар ягоды называют термином *жыелган*, эта лексема образована от глагола *жыю*, имеющего значение «собирать». Сuffix -лан является продуктивным суффиксом, образующим пассивные причастия прошедшего времени от глагольных основ, например: *кору* 'строить', но *корылган* 'построенный', *чабу* 'рубить', но *чабылган* 'срубленный'.

Аналогичные примеры имеются как в башкирском, так и в казахском языках (сообщение профессора Р.А. Вафеева). Следовательно, обозначение ягод как результат их сбора для практического употребления является характерной чертой тюркских языков.

По-видимому, в данном случае мы имеем семантическое заимствование из татарского в хантыйский язык как закономерный результат длительного контактирования в условиях Зауралья генетически неродственных сибирско-татарского и хантыйского языков.

В мансийском языке понятие «собирать ягоды» выражается созвучным коми и хантыйскому глаголом *вा�туукве*, *вдтыглा�уукве* 'собирать многократно' [11, 298], *pul vótiх тиilethatsem* 'я начал ягоды собирать' [12, 722].

Но от этого глагола не образуется имя существительное со значением «ягоды», как в родственных хантыйском и коми языках, хотя и корень данного мансийского глагола является родственным созвучному ему коми глаголу *вотны* 'собирать ягоды'.

Эта реалия в сопоставлении с финским *ottaa* 'взять' и с иенецким *wedets* 'осматривать ловушки, гнаться за зверем' возводится к древнему охотничьему термину финно-угорского пра народа в прайзыковой форме **wotta-* [13, 64].

В мансийском языке глагол *вा�туукве* в сакральных текстах медвежьих песен имеет значение «есть (о медведе)» [12, 722]. Аналогично и в хантыйском языке глагол *воньцти* со значением «собирать ягоды» имеет типологически сходное сакральное значение «есть медвежье мясо» [3, 19]. Эта реалия, по всей видимости, восходит к периоду обско-угорского языкового родства.

Фиолетовый цвет в обдорском диалекте хантыйского языка называют цветом ягодного сока *рых ютк хорти*, дословно: ягодной жидкости цвет [14, 120].

Аналогично упоминаемому хантыйскому наименованию данной разновидности цвета типологически сходное название фиолетовому (малиновому) цвету имеется в контактирующем с обдорским диалектом хантыйского языка – ижемском диалекте коми языка. Оно звучит как *вотыс ва койд* 'как ягодная вода', то есть цвета ягодной жидкости [15, 129]: *Тая бабарёдыслы тай юрас катома, быраке: рожаис, видзед, дзик вотыс ва койд* (соб.) 'У неё (у этой женщины), видимо, высокое кровяное давление: её лицо фиолетового цвета (дословно: её лицо будто ягодная вода)'.

Эта реалия представлена узким ареалом бытования. Она отмечена исследователями только в том диалекте коми языка, который имеет непосредственные контакты с самыми северными хантыйскими диалектами. В других коми диалектах она не зафиксирована.

Перечисленные выше флористические реалии с достаточной долей вероятности можно считать хантыйскими семантическими заимствованиями в современном коми языке.

Данные лексические единицы являются свидетельством языкового контактирования обско-угорских народов с соседним с ними коми этносом, находящимся с ними в сходных естественно-географических условиях.

Литература

1. Toivonen Y.H. Wortgeschichtliche Streifzüge // Finnisch-ugrische Forschungen, Band XXX, Heft 3. Helsinki, 1951.
2. Suomen kuielen etymologinen sanakirja: Y.H. Toivonen, I. 1955; E. Itkonen, A.J. Joki, II, 1958; Erkki Itkonen, Aulis J. Joki III, 1962. Helsinki.
3. Каксин А. Д. Казымский диалект хантыйского языка. Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2007. 134 с.
4. Wolfgang Steinitz. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Berlin, 1966.
5. Коми народные песни. Том III. / сост. : А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев. Сыктывкар : Коми кн. изд-во, 1969. 279 с.
6. Коми шусъбгъяс да кывйдзъяс. (Коми пословицы и поговорки) / сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар : Коми кн. изд-во, 1986. 189 с.
7. Hadrovics László, Galdi László. Magyar – orosz kéziszótár. Akadémiai kiadó. Budapest, 1969. 712 oldál.
8. Цыпанов Е.А. Удмурт кыв да лыддянкуд. Сыктывкар.изд-во «Кола», 2007. 207 листбок.
9. Удмуртско-русский словарь / ред. В.М. Вахрушева. М. : Русский язык, 1983. – 480 с.
10. Основы финно-угорского языкоznания. Марийский, пермские и угорские языки. / редакционная коллегия : В. И. Лыткин, К. Е. Майтнинская, Карой Редэи. М. : Наука, 1976. 464 с.
11. Ромбандеева Е.И. Русско-мансиjsкий словарь : учеб. пособие для средних школ. СПб. : Мириал, 2005. 360 с.
12. Károly Rédei. Uralisches etymologisches Wörterbuch. Akadémiai.
13. Лыткин В. И., Е.С. Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. М. : Наука. 1970. 430 с.
14. Скамейко Р.Р., Сязи З.И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский : пособие для учащихся начальной школы. Л. : Просвещение, 1985. 247 с.
15. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / сост. : В. А. Сорвачёва, М. А. Сахарова, Т. И. Жилина ; под ред. В.А. Сорвачёвой. Сыктывкар : Коми кн. изд-во, 1961. 490 с.

Ф.М. Лельхова
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

СТРУКТУРНЫЕ ТИПЫ СЛОВОСОЧЕТАНИЙ С ГЛАВНЫМ СЛОВОМ ИМЕНЕМ ПРИЛАГАТЕЛЬНЫМ И НАРЕЧИЕМ В ХАНТЫЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация: В настоящей статье рассматриваются адъективные и адвербиальные словосочетания хантыйского языка. По способу выражения зависимого компонента выделяются следующие модели: адъективно-субстантивные, адъективно-адвербиальные; адвербиально-адвербиальные, адвербиально-субстантивные. Выделены структурные схемы словосочетаний.

Ключевые слова: синтаксис словосочетаний, адъективные, адъективно-субстантивные, адъективно-адвербиальные конструкции, адвербиальные, модель.

Структурные типы словосочетаний выделяются на основе характеристики стержневого слова как части речи. В хантыйском языке мы выделяем четыре типа таких словосочетаний: субстантивные – с именем существительным в роли главного слова – (*йöхан йур* ‘руслу реки’, *вöсты ванши* ‘зеленая травка’); адъективные – с именем прилагательным в роли главного компонента – (*кäйийа мис* *йиңк* *йäm* ‘коту молоко хорошая (пища)’); глагольные (*њöхи* *эватты* ‘мясо нарезать’); адвербиальные – с наречием в качестве главной части – (*пär* *йämä* ‘слишком хорошо’, *вош эдты* *хüвэн* ‘далеко от города’).

В хантыйском языке словосочетания с именем прилагательным в качестве главного компонента по морфологической принадлежности зависимой части делятся на

адъективно-субстантивные и адъективно-адвербальные классы.

Модель $N \leftarrow Adj$. В адъективно-субстантивных словосочетаниях сочетание имени прилагательного с именем в позиции зависимого слова возможно для прилагательных, выполняющих в предложении синтаксическую функцию сказуемого. Модель $N \leftarrow Adj$ репрезентируется следующими структурными схемами.

1) Модель $N_{dat} \leftarrow Adj$

В рассматриваемой конструкции стержневым словом словосочетания выступает имя прилагательное в роли сказуемого, зависимый компонент словосочетания выражен именем существительным в дательно-направительном падеже, например: Сাহл ăсэведа пăр ун ‘Шуба сестре двоюродной очень большая'; Tăm йэрнас эвийа мăр ‘Это платье девочке по размеру подходит (букв.: подходящее'); Tăm вайџан ńаврэма айнăн ‘Эти кисы ребенку малые’.

К адъективно-субстантивным словосочетаниям относятся словосочетания, в которых в позиции зависимого компонента выступают местоимения.

2) Модель $Pron_{pers=dat} \leftarrow Adj$

В указанных конструкциях в позиции стержневого слова выступают имена прилагательные в функции сказуемого (или составного именного сказуемого); зависимыми словами являются личные местоимения в дательно-направительном падеже, например: Мăнэм=a тăм рупатайэм ăтăм ‘Мне эта работа нравится’ (букв.: ‘Мне эта работа=моя хорошая’); Tăm хоптан ńăнэн=a ван ‘Эта куртка тебе короткая'; Дынан=a ѿчи рупата даварт ăнт удмал ‘Им эта работа трудной не была'; Йúвман мăнэм ѿчиким даварт ус ‘В дороге мне так тяжело было’. В шурышкарском и сынском диалекте личные местоимения в

дательном падеже имеют две формы, например: Нăнэн муй ăнт ăстăда иса атам ‘Что не скажешь тебе, все плохо’; Нăнэн (ńăнэн=a) ѿчи ăстăдăсам ‘Тебе же говорил’.

3) Модель $N_{post} \leftarrow Adj$

4) Модель $Pron_{post} \leftarrow Adj$

В данных моделях словосочетаний определительным компонентом выступает имя прилагательное, а также сравнительная степень прилагательного; определяемым словом является имя существительное с послелогом или сочетание местоимения с послелогом. В данной группе словосочетаний с послелогами можно выделить подгруппы в зависимости от семантики послелога.

Модель $N_{пăта} \leftarrow Adj$

Адъективно-субстантивные словосочетания с послелогом пăта выражают причинное значение, например: Мүн үдлесэв пăта лыйэла па даварт ‘Из-за нашей жизни им (деревьям) тоже тяжело’.

Модель $N_{педа} \leftarrow Adj$

Адъективно-субстантивные словосочетания с послелогом педа выражают объективные отношения. Главное слово конструкции является прилагательным, синтаксическая функция которого – сказуемое: Лûв ńаврэм педа шенк сăмэн ‘Он очень ласковый с детьми’ (букв.: ‘на ребенка сердечный’); Шитэн ăйт педа мет ьикэн ‘Этот злой к людям'; Пöхел войдал педа ăтăм нăпсăн ‘Сын=их к животным дружелюбный’.

Модель $N_{хăща} \leftarrow Adj$

Примеры: Йайам ики верад хăща иса каркам ‘Дядя в работе всегда проворный’.

Модель $N_{элты (эвэлт)} \leftarrow Adj$

Примеры: *Йэша улман амп хөртэлты сийэл ѹи щацмэс. Хөртэлтэй элты дшан, мүй вой уйтэс* ‘Вскоре послышался его лай (собаки). По лаю понятно, какого зверя нашел’.

Модель *Pron post ← Adj*

Примеры: *Там хойатат дүв күтлэдэн күтэнэт* ‘Эти люди между собою враждают (букв.: ‘поссорившиеся’); *Лув ма педайэм шенж лыкаң* ‘Он на меня очень сердитый’.

Адъективные словосочетания с послелогами сравнительной семантики

В адъективно-субстантивных словосочетаниях зависимыми компонентами являются имена существительные и их субституты с послелогами сравнительной семантики: *иты*, *дампа*, *киньца*, *хорпи*, *хөрасэн* (*хөраспи*), *элты*.

Модель *N иты ← Adj*

Примеры: *Лув мөхадал иты хөрасэн* ‘Она, как ее родные, красивая'; *Там эви аньтел иты каркам* ‘Эта девочка, как ее мама, проворная'.

Модель *Pron иты ← Adj*

В словосочетаниях, в которых предмет сравнения выражается личным местоимением, показатель сравнения – послелог *иты* – оформляется соответствующим личным аффиксом и может принимать или не принимать показатель дательного падежа, например: *Най ма итэм щомды* ‘Ты, как я, слабый'; *Мүн дув итэла хун тармэт* ‘Мы не такие, как он, суровые'; *Най щитэн иты нүүмши* ‘Ты робкий, как этот=твой'.

Модель *N киньца ← Adj*

Примеры: *Мүв илти элты элты йиңк па йинк киньца потам, нёви па элдэн* ‘Вода, поднимающаяся из-под земли, холодная, светлая и вкусная по сравнению с другой водой'; *Най*

йүхэт киньца пайдэак ‘Солнце выше деревьев'; *Ащем йайэл киньца кэрэщиак* ‘Отец выше, чем брат=его'; *Пöхен ма пöхдам киньца йураңшак* ‘Сын=твой сильнее, по сравнению с моими сыновьями'; *Щимэцц ракетайэт ин улдэт, вот киньца сорашак мэндэт* ‘Такие ракеты сейчас есть, быстрее ветра летят'.

Модель *Pron киньца ← Adj*

Примеры: *Лув хоты ма киньцема ун* ‘Он старше, чем я'; *Духсэв мүн киньцева бщмарэн нэш удмај* ‘Друг=наш, оказался хитрее, чем мы'.

Модель *N дампа ← Adj*

Примеры: *Лув аньтел дампа бщмарэн* ‘Она, как мама, хитрая'; *Ма най эвен дампа лэнэн* ‘Я, как твоя дочь, ленивая'.

Модель *Pron дампа ← Adj*

Примеры: *Апчен най дампа тарэм* ‘Брат твой, как ты, настойчивый'; *Пöхэл дув дампа топад* ‘Сын, как она, нерасторопный'.

Модель *N хөрасэн (хөраспи) ← Adj*

Примеры: *Там эви анъэл хөрасэн тус иошэн* ‘Эта девушка, как мама=ее, с умелыми руками'; *Ленайэн вöлдли бпел хөрасэн, вöсты сэмти* ‘Лена твоя, как сестра=ее, синеглазая'.

Модель *Pron хөрасэн (хөраспи) ← Adj*

Примеры: *Тамэн иши ма хөраспэм нүша* ‘Этот тоже, как я, бедный'; *Лув иши мүй вöлдли, мүн хөраспев блы-мблы* ‘Он тоже, ничего не представляет из себя, как и мы, глупый'.

Модель *N хорпи ← Adj*

Примеры: *Лув щимэцц ѹи, дук хорпи ольмэн* ‘Он такой и есть, сонный, как глухарь'; *Най хор хорпи ништа* ‘Ты, как бык, неуправляемый'.

Модель *Pron хörpi ← Adj*

Примеры: *Пöхен нাঁх хörпen каркам пöх* ‘Сын=твой, как ты, проворный мальчик’.

Модель *N элты ← Adj*

Примеры: *Вотэв мöлхätäл элты тарамшäк* ‘Ветер крепче вчерашнего (букв.: от вчера)’; *Ма кäвем нাঁх кäвэн элты ишипа йämшäк* ‘Моя кошка все же лучше твоей кошки (букв.: от твоей кошки)’; *Лоньц элты нöвишäк* ‘белее снега’ (букв.: ‘от снега белее’).

Модель *Pron + элты ← Adj*

Примеры: *Маша нাঁх элтэн айшäк* ‘Маша младше тебя (букв.: от тебя младше)’; *Лöв ма элтэм мүйäл йäm* ‘Чем он лучше меня (букв.: от меня что хорошее)’; *Мүн элтэв мет дшäң щи пöхийз удмал* ‘Этот мальчишка был самым умным из нас’; *Лöв нাঁх элтэн йämашäк верэтдäлы вертыйя* ‘Он лучше тебя (букв.: от тебя лучше), сумеет сделать’.

Таким образом, адъективные словосочетания с послелогами передают значения сравнения, объекта, причины. Между компонентами модели словосочетания *N ← Adj* устанавливаются актантные отношения – отношения между сказуемым (предикатом, выраженным прилагательным) и предметным участником действия. Морфолого-синтаксическая связь между зависимым именем существительным или местоименным словом с послелогом и без послелога и стержневым именем прилагательным оформляется с помощью падежного и послеложного управления.

Адъективно-адвербальные словосочетания

Модель *Adv ← Adj*

В данной синтаксической конструкции в роли подчиняющего слова выступает имя прилагательное в функции сказуемого,

подчиненным компонентом – наречие, например: *Йäдäп ситеңадаł нүр айңäн* ‘Новые сапоги совсем малые’; *Кашен пär ун* ‘Штаны слишком большие’; *Тäм датäт вера ищи ус* ‘На этой неделе очень холодно было’; *Щишäн шенк вотан хäтäл ус* ‘Да, очень ветреный день был’. В указанной конструкции имя прилагательное выступает в синтаксической функции сказуемого и определения. Соответственно, между частями адъективно-адвербальных словосочетаний реализуются сиркостантные отношения – отношения между признаком и степенью его проявления, и актантные отношения – отношения между сказуемым и степенью его проявления. Видом морфолого-синтаксической связи между компонентами рассматриваемой структуры является примыкание.

Адвербальные словосочетания

Среди адвербальных словосочетаний в соответствии с морфологической природой зависимого компонента выделяются наречно-наречные и наречно-субстантивные классы словосочетаний.

Адвербально-адвербальные словосочетания

Модель *Adv ← Adv*

В рассматриваемой конструкции как подчиняющим, так и подчинительным членом словосочетания являются наречия, например: *Пär сора йöхтäс* ‘Очень быстро пришел’; *Хоптэңäдаł нүр иса керийамџäн* ‘Быки=его действительно совсем исхудали’; *Йäмäс тақан щи ўваłтäсэм* ‘Довольно громко кричал ему’; *Курт элты пан хöват йäm хöва питсам* ‘От деревни по берегу достаточно далеко отошел’; *Хотдäв вöлдäи ишепäн доңцман усат* ‘Чумы наши совсем рядом были поставлены’.

Грамматическим вариантом структурной схемы словосочетания $Adv \leftarrow Adv$ является конструкция $Adv \leftarrow Adv_{сопр}$ со стержневым словом – наречием, оформленным суффиксом *-шәк*, выражающим степень, неполноту проявления признака, например: *Нәң тәмән па йамашәк йонты* ‘Ты это еще лучше сшей’; *Хәтәл иса ишәк-ишәк омәсты питәс* ‘Солице все ниже-ниже стало садиться’; *Йэша сыйнашәк ўтән мүй атәм* ‘Чуть погромче кричать нельзя что ли было’.

Адвербально-субстантивные словосочетания

Модели $N \leftarrow Adv$ и $N post \leftarrow Adv$

В системе адвербальных словосочетаний зависимый член конструкции выражается именем существительным с послелогом и без послелога, например: *Ун хүйәл Ас ныкды мәнәс* ‘Старший вниз по Оби поехал’; *Тәм үүлмет хәтәл адән сахат мәтү* ‘йохдәв адәң нәх килдәт, щи йохдәв нәх ат улдәт ‘Утром последавтра кто из нас (букв.: которые люди=наши) раньше встанет, те выиграют’; *Төран верты тәхайәв күрт эдты хүвән* ‘Место покоса находится далеко от деревни’; *Мурха мәлхашәк йохан хүват нәхды йәңхадасәв* ‘За морошкой недавно еще вверх по реке не раз ездили’.

Способом морфолого-синтаксической связи слов между частями адвербально-адвербальных и адвербально-субстантивных словосочетаний является примыкание. Между составляющими частями адвербальных конструкций наблюдаются обстоятельственно-качественные, обстоятельственно-пространственные синтаксические отношения.

На основе вышеизложенного материала можно сделать следующие выводы:

Среди адъективных словосочетаний (словосочетаний с именем прилагательным в роли главного слова) в хантыйском

языке выделяются адъективно-субстантивные и адъективно-адвербальные классы.

В адъективно-субстантивных словосочетаниях сочетание имени прилагательного с именем в позиции зависимого слова возможно для прилагательных, выполняющих в предложении синтаксическую функцию сказемого (составного именного склоняемого). Модель $N \leftarrow Adj$ презентируется следующими структурными схемами: $N_{dat} \leftarrow Adj$. В позиции зависимого компонента словосочетания выступает имя существительное в дательно-направительном падеже, например: *Кешүән пәхә унҹан* ‘Чики мальчику большие’. К адъективно-субстантивным словосочетаниям относятся словосочетания (Модель $Pron_{pers=dat} \leftarrow Adj$), в которой в позиции зависимого компонента выступают местоименные существительные (личные местоимения в дательно-направительном падеже), например: *Тәм йэрнас мәнәма йәрмат* ‘Это платье мне тесное’; *Йүвман мәнәм щикем давәртүс* ‘В дороге мне так тяжело было’.

В адъективно-субстантивных словосочетаниях позицию зависимого слова замещает имя существительное с послелогом или сочетание местоимения с послелогом (Модель $N post \leftarrow Adj$ и $Pron post \leftarrow Adj$). В зависимости от семантики послелога выделяются: а) адъективные словосочетания с послелогами сравнительной семантики: *иты* ‘как’, *киңца* ‘по сравнению’, *лампа* ‘как’, *хәрти* ‘как’, *хәрасәп* ‘как’, *эдты* ‘по сравнению’: *аңтәл иты каркам* ‘шустрая, как мама’; *ма итэм щомды* ‘бессильный, как я’; *йүхәт киңца пайдәк* ‘выше по сравнению с деревьями’; б) словосочетания с послелогом *пәта* ‘из-за’, *педа* ‘по отношению к’, *хәща* ‘в’, *эдты* ‘по’.

В адъективно-адвербальных словосочетаниях (Модель $Adv \leftarrow Adj$) подчиненным компонентом является наречие, имя прилагательное в роли главного слова выступает в

синтаксической функции сказуемого и определения, например: *Тащ күтән вантыйадән, кәраң үды вера оңатдал унат, кәршат* 'В стаде среди стада посмотришь, высокий олень, очень рога большие, высокие'; *Щит йана нэш эпдан* 'Это действительно, оказывается, вкусно'. Словосочетания с именем прилагательным в качестве главного слова не являются распространенными в языке. Наиболее употребительными из рассматриваемых моделей являются словосочетания, построенные по следующим моделям: *N post ← Adj* и *Pron post ← Adj*, в зависимой части которых выступают послелоги сравнительной семантики.

Среди *адвербальных (наречных) словосочетаний* в соответствии с морфологической природой зависимого компонента выделяются адвебиально-адвербальные и адвебиально-субстантивные классы словосочетаний. В рассматриваемой конструкции (Модель *Adv ← Adv*) как подчиняющим, так и подчинительным членом словосочетания являются наречия, например: *шенк пайда* 'очень высоко'; *мәлхатад йэтн* 'вчера вечером'; *йамас такан* 'довольно громко'.

Модель *N ← Adv*. В системе наречных словосочетаний зависимый член конструкции выражается именем существительным с послелогом и без послелога (Модели *N ← Adv*, *N post ← Adv*), например: *ас ныкды мәнты* 'вниз по реке отправиться'; *йðхан хұват нðхды мәнты* 'вверх по реке поехать'. Данные конструкции (*N ← Adv*; *N post ← Adv*) не имеют большого распространения в хантыйском языке.

Н.А. Молданова

Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ СТРУКТУРА ЧИСЛИТЕЛЬНЫХ ХАНТЫСКОГО ЯЗЫКА (НА МАТЕРИАЛЕ КАЗЫМСКОГО ДИАЛЕКТА)

Аннотация: Числительные – это класс полнозначных слов, обозначающих число, количество, меру и связанные с числом числительные категории порядка при счете, кратности (повторяемости), единокупности. В соответствии с этими значениями в хантыйском языке выделяют различные виды числительных: количественные, порядковые, повторительные, распределительные, числительные очередности, сбирательные, разделительные, дробные, числительные времена.

В статье дается описание системы числительных хантыйского языка. В работе рассмотрены внутренняя форма простых числительных, словообразовательные модели сложных числительных, способы образования порядковых, сбирательных и других видов числительных.

Ключевые слова: словообразование, числительные, система счисления, счетная система.

Числа пронизывают собой любую культуру, группируют в смысловые блоки заложенную в ней информацию, облегчая тем самым задачу ее передачи из поколения в поколение независимо от того, существует в этой культуре письменная или только устная традиция.

Существенная роль числа вообще и конкретных чисел в общем комплексе культуры уже давно отмечена исследователями.

Искусство счета развивалось с развитием человечества. Основная функция чисел, числовых наборов – счетная, т.е. она призвана вести учет, определять количество. Кроме того, числа выполняют упорядочивающую и символическую функции.

У разных народов есть свои излюбленные, предпочтаемые для символических целей числа – выражения своеобразия культуры этноса.

В. С. Иванова проиллюстрировала важную роль, которую играют символические числа в духовной культуре обских угров

[1]. В самодийских языках первое полное исследование числительных на материале селькупского языка изложено в монографии В. В. Быкона «Имя числительное в картине мира селькупов» [2]. Ранее самодийские числительные вошли составной частью в монографию Л. Хонти, где автор даёт общую характеристику уральских числительных, определяется время и особенности их происхождения, прослеживает исторические изменения, описывает различия между счетной системой и системой счисления. Большое внимание Л. Хонти уделяет праформам основных числительных в уральских языках [3].

Теоретической и методологической основой исследования послужили труды отечественных и зарубежных лингвистов, в первую очередь, исследователей финно-угорских и самодийских языков: М. А. Кастрена, К. Е. Майтинской, Н. М. Терещенко, Л. Хонти, В. В. Быкона, И. А. Nikolaевой, Н. А. Лысковой.

Система образования числительных во всех языках коррелирует с системой счисления. В языке следует различать такие понятия как «система счисления» и «счетная система». «Система счисления» – это способ представления и обозначения натуральных математических чисел, а также различных математических действий над ними. «Счетная система» – это числа счета, расположение и обозначение компонентов счета – от начальной единицы счета к последующей, на одну единицу больше предыдущей. Слово или слова, употребляемые для называния каждого компонента счетной системы – числительные, без которых невозможно наименование ни одного числа [4, 70].

В большинстве современных языков существует десятеричная система счета. Но иногда в языках отражаются пережитки других систем. В материалах М. А. Кастрена по самодийским языкам отмечается, что первоначально самодийским языкам была свойственна семеричная система счета. С. К. Патканов считает, что у хантов сохранились

изменные следы семеричной системы счета, подкрепляя это положение тем, что на остяцком языке древние названия существуют только для первых семи чисел [5, 68-69].

Некоторые ученые считались с семеричной системой в области числительных угорского прадызыка, исходя из того, что в традициях, фольклоре угорских народов число 7 является весьма популярным, имеет даже обрядовое значение в языках манси и ханты, ср. напр., манс. *sat os avka* ‘семь и еще один’ = ‘8’, *sat os kihy* ‘семь и еще два’ = ‘9’, *sat-sat* ‘семь семерок’ = ‘49’, хант. *kat tubet* ‘14’, *judem tabet* ‘21’, *tabet tabet* ‘49’. Но при счете используются, конечно, не цитируемые выражения, а члены серии «нормальных» числительных между «7» и «9», «8» и «10» и т.д.; в области этих обрядовых выражений нет особых названий для второй, третьей и т.д. степени числа 7» [6, 112-113].

У манси отголоском того, что была семеричная система, служит число *sat* ‘семь’, а число 100 назвали *яныг sat* ‘большая семь’.

В современном счете ханты и манси последовательно наблюдается «преодоление» узких рамок семеричной системы при переходе на десятеричную систему. Это имеет место и в первом десятке, и во втором, в счете десятками (сотнями). Преодолевая знак «7», мы переходим к счету «по направлению к десятичному знаку». В основу десятеричной системы легли 10 пальцев на руках (и ногах).

Имя числительное – это часть речи, характеризующаяся категориальным значением определенного числа, порядка и кратности, а также особенностями синтаксического функционирования и особыми моделями формо- и словообразования [7, 885].

1. Качественные числительные

Качественные числительные обозначают количество предметов или понятие числа [8, 109].

1.1. Простые количественные числительные

Простые числительные представляют собой основу, неразложимую в современном языке на составные части [9, 148]. Они могут называться одноосновными [10, 515]. Корневые числительные являются неотъемлемой частью основного словарного фонда языка и используются на ранних этапах развития языка [2, 16].

С точки зрения современного языкового состояния простыми числительными в хантыйском языке являются: *i* (перед согласным), *ij* (перед гласным) – атрибутивная форма числительного ‘один’, *it* – неатрибутивная форма; *kat* ‘два’ (атрибутивная форма), *katn* ‘два’ (неатрибутивная форма); *χələt* ‘три’; *pal* ‘четыре’, *wet* ‘пять’, *hət* ‘шесть’, *λapət* ‘семь’, *nivəl* ‘восемь’, *jartjaj* ‘девять’, *jaŋ* ‘десять’, *χes* ‘двадцать’, *sot* ‘сто’.

Атрибутивная форма числительных один и два употребляется при счете: *it* ‘один’, *katn* ‘два’, в положении существительного. Неатрибутивная форма употребляется, когда эти числительные являются определением имени, например: *i χə* ‘один мужчина’, *kat χə* ‘двоих мужчин’.

1.2. Сложные количественные числительные

Сложные числительные являются по происхождению словосочетаниями, которые преобразовались в процессе развития языка в сложные слова [2, 90].

Количественные числительные сложной структуры в хантыйском языке представляют собой сложные слова, которые состоят из двух или трех компонентов. Числительные от одиннадцати до семнадцати образуются путем сочетания чисел первого десятка с суффиксом *-jaŋ* ‘десять’, соединенных компонентом *-χōs-* ‘к’: *ijχōsjaŋ* ‘одиннадцать’, *katχōsjaŋ* ‘двенадцать’, *χələtχōsjaŋ* ‘тринадцать’, *palχōsjaŋ* ‘четырнадцать’, *wetχōsjaŋ* ‘пятнадцать’, *hətχōsjaŋ* ‘шестнадцать’, *λapətχōsjaŋ* ‘семнадцать’.

Для числительного одиннадцать используется неатрибутивная форма числительного один: *ijχōsjaŋ* ‘одиннадцать’. Для числительного двенадцать – атрибутивная форма числительного два: *katχōsjaŋ*.

Для числительных восемнадцать и девятнадцать используется сложение с числительным двадцать: *nivəlχes* ‘восемнадцать’ *nivəl* ‘восемь’ + *χes* ‘двадцать’; *jarχes* ‘девятнадцать’ – путем сложения первой части числа *jartjaj* ‘девять’ с числительным *χes*.

В сложных количественных числительных, обозначающих количество десятков, равное числу, названному в первом компоненте сложного слова, опорный компонент равен числительному *-jaŋ* ‘десять’: *χələtjaŋ* ‘тридцать’, *paljaŋ* ‘сорок’, *wetjaŋ* ‘пятьдесят’, *hətjaŋ* ‘шестьдесят’, *λapətjaŋ* ‘семьдесят’.

В большинстве северных языков в основе образования круглых десятков лежит децимальный принцип с участием ‘десяти’ [11, 5]. Исключение составляют числительные восемьдесят и девяносто. Эти числительные состоят из двух компонентов – *aj* ‘маленький’ и соответствующих числительных *nivəlsot* ‘восемьсот’ и *jarsot* ‘девятьсот’: *aj nivəlsot* ‘восемьдесят’ (букв. меньший восемьсот), *ajjarsot* ‘девяносто’ (букв. малый девяносто).

При образовании сложных числительных, обозначающих количество сотен опорный компонент представляет собой основу числительного *sot* ‘сто’: *katsot* ‘двести’, *χələtsot* ‘триста’, *paltsot* ‘четыреста’, *wetsot* ‘пятьсот’, *hətsot* ‘шестьсот’, *λapətsot* ‘семьсот’, *nivəlsot* ‘восемьсот’, *jarsot* ‘девятьсот’.

2. Порядковые числительные

Порядковые числительные обозначают порядок при счете, место предмета в слововом ряду однородных предметов [9, 157].

Порядковые числительные образуются от количественных при помощи суффикса *-mit*. Исключение составляют числительные *olaujtit* ‘первый’, *kīmit* ‘второй’, *χəlmit* ‘третий’. К остальным числительным суффикс *-mit* присоединяется к последнему корню, а к составным – к последнему компоненту, например: *λarðtχōbjaujtit* ‘семнадцатый’, *wetsot paljauitit* ‘пятьсот сороковой’.

В финно-угорских языках порядковые числительные образуются от слов, имеющих понятия «начало», «передний». Например, у финского порядкового числительного *ensimäinen* ‘первый’ первоначальное значение было «передний», мордовское *vasenče* ‘первый’ может быть связано с наречием *vasnia* ‘сначала’ [12, 187], хантыйское *ələd̄* означает ‘начало’, ‘конец’ [13, 184].

По мнению Б. А. Серебренникова, супплетивизм объясняется тем, что с понятием «первый» по счету можно связать другие ассоциации типа «самый передний», а с понятием «второй» – «за ним следующий», «другой», поэтому числительные «первый» и «второй» начинают образовываться от других основ.

3. Повторительные числительные

Повторительные числительные образуются сочетанием количественного числительного со словом *ris* ‘раз’: *iiris* ‘один раз, однажды’, *katris* ‘два раза, дважды’. В материалах Г. Н. Прокофьева повторительные числительные в селькупском языке образуются по тому же принципу: сочетание количественного числительного с существительным *par* ‘раз’. Повторительные числительные С. П. Кононовой отнесены в группу наречий меры, количества [14, 204].

4. Распределительные числительные

На базе количественных числительных путем повтора при помощи суффикса местно-творительного падежа образовались распределительные числительные: *i* ‘один’ – *itm-itn* ‘по одному’,

wet ‘пять’ – *wet-wetn* ‘по пять’. По этой форме они указывают, во сколько лиц или предметов участвуют в том или ином действии. Н. М. Терещенко полагает, что данные числительные не следует выделять в самостоятельный разряд, так как они представляют собой падежные формы количественных числительных.

5. Числительные очередности

Числительные очередности морфологически совпадают с транслативом порядкового числительного: *χəlmtti* ‘в третий раз’. Например: *λōw χəlmtti jōχat̄l* ‘Он приходит в третий раз’.

6. Собирательные числительные

Собирательные числительные – это числительные, обозначающие количество предметов, как совокупность, как одно целое [10, 515].

Специальная форма имеется для собирательного числительного вдвое: *kitentak*. Для выражения собирательного значения больше двух используются конструкции типа: *χəlmat̄ χajn* ‘втроем’ (букв.: тремя людьми), *wet χajn* ‘впятером’. Иногда такая же конструкция может использоваться и для значения ‘вдвоем’: *Mōj kat χəjnp jūχ ewətlōw* ‘Мы вдвоем пилим дерево’.

Собирательные числительные представляют словообразовательный тип, соответствующий модели: количественное числительное + *χə* ‘человек, мужчина’.

7. Разделительные числительные

Специальная форма разделительного числительного имеется для числительного ‘два’: *katna* ‘пополам, на две части’. В остальных случаях используются конструкции типа *χəlmat̄ ςara* ‘на три части’.

8. Числительные времени

Формы числительных отражают время (часы): *katlētta* ‘катлемна ‘в два часа, к двум часам’, *χələtłetna* ‘в три часа, к трем часам’.

9. Дробные числительные

Дробные числительные обозначают дробные величины, т.е. количества тех или иных частей единицы. Дробные числительные образуются путем сочетания слов *śär* ‘половина, одна вторая часть’, *pälk* ‘половина, часть’ с порядковыми числительными, например: *kimit śär* ‘полтора’, *χələt pälk* ‘третья часть’, *i jaŋmit pälk* ‘одна десятая часть’. Вместо слова *śär* может использоваться субстантивирующий суффикс *-ət*: *nivätlmetət* ‘одна восьмая’. При числите больше единицы используется соответствующее количественное числительное, например: *kat wetmetet* ‘две пятых’.

В результате данного исследования, проведенного на материале казымского диалекта хантыйского языка, описана система числительных. В этой системе центральное место занимают количественные числительные. В хантыйском языке с количественными числительными тесно связаны порядковые и собирательные числительные. Анализ структуры числительных хантыйского языка показывает, что количественные числительные распределяются в зависимости от структуры слов на простые и сложные. Простые числительные входят в состав первого десятка и мотивируют все остальные числовые наименования. Все словообразовательные типы суффиксальных и сложных числительных непродуктивны. Числительные представляют собой замкнутый, неполняющийся разряд слов.

Литература

1. Иванова В.С. О семантике в духовной культуре обских угрор. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002.
2. Быкова В.В. Числительное в картине мира селькупов. Томск : Изд-во ТГПУ, 1998.

3. Хонти Л. Числительные в угорских языках // *Linguistica Uralica*. 2003. Т. XXXIX. № 3.
4. Лукин М.Ф. К вопросу о частеречном объекте числительных // Филологические науки. М., 2000. № 4.
5. Патканов С.К. Остяцкая молитва / сост. и вступ. статья Ю. Мандрики, 1999, Т.1.
6. Хонти Л. Числительные в обско-угорских языках // Материалы Международной научной конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблем устойчивого развития». М., 2004.
7. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и выражений. М. : Азбуковник, 1999.
8. Кузакова Е.А. Имя числительное в восточномансиjsком диалекте // *Linguistica Uralica*. Tallin, 1990. Т. XXVI. № 2.
9. Терещенко Н.М. Иганасанский язык. Л. : Изд-во Наука, 1979.
10. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М. : Советская энциклопедия, 1966.
11. Сорокина И.П. Числительные в знецком языке // Языки народностей Севера: грамматика, диалектология : сб. научных трудов. Якутск, 1989.
12. Серебренников Б.А. Вероятностные обоснования в компаративистике. М. : Наука, 1974.
13. Майтинская К.Е. Историко-сопоставительная морфология финно-угорских языков. М., 1979.
14. Кононова С.П. Русско-хантыйский тематический словарь (казымский диалект). СПб. : Просвещение, 2002.

Р.Х. Шаймарданов
Сургутский государственный педагогический университет, г. Сургут

РОЛЬ РОДНОГО ЯЗЫКА В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ

Аннотация. В статье речь идет о роли родного языка, как основного средства формирования национального самосознания. Раскрывается значение и сущность родного языка не только для формирования национального самосознания, но и как эффективного средства познания мира, окружающей среды и себя, как субъекта деятельности. Говорится о недостаточности законодательной базы для сохранения, возрождения и развития родного языка, особенно малочисленных народов Севера. Обсуждается вопрос о языках, имеющих уже большой риск исчезновения.

Ключевые слова: языки, родной язык, сознание, самосознание, национальное самосознание, родной язык как средство формирования национального самосознания.

Одним из величайших достижений гуманистической мысли человечества можно считать признание абсолютной ценностью – родной язык и культура народа. Перед мировым педагогическим сообществом стоит проблема – сохранить языковое и культурное многообразие народов мира.

Российская Федерация – многонациональное государство. По переписи населения 1989 года в ней проживали 177 наций и народов. А перепись 2002 года показала, что их число составляет 160. По данным переписи 2010 года констатируем, что в РФ проживают 136 народов. За 21 год РФ потеряла 41 народ, то есть перестали жить носители этих языков или они растворились среди других, потеряв свой родной язык. Факт печальный, что в год в РФ исчезают 2 языка, когда во всем земном шаре в год исчезает от 8 до 10 языков. Это тревожный симптом. Напрашивается вывод, что ведется неправильная государственная политика в области образования. Другие объективные причины найти трудно. Это объясняется только одной причиной: насколько правильная политика ведется в области образования государством. И как сложно и трудно стало организовать жизнь равных возможностей всем проживающим в ней народам. Становится непреодолимой проблемой учёт образовательных, культурных интересов всех наций и народов, которые в процессе интеграции в многонациональном государстве столкнулись с опасностью утраты родного языка, самобытной национальной культуры и национального самосознания. Идут ускоренные интеграционные процессы во многих сферах жизнедеятельности народов, проживающих в РФ. Они связаны с вхождением, как в Европейскую, так и мировую системы. Российская Федерация ускоренными темпами теряет

своё национальное лицо, в том числе и национальную систему образования, а тем самым свою уникальность и самобытность. Интеграция, глобализация, да и внутренняя национальная политика в области образования стали главными препятствиями в сохранении родных языков и национальных культур.

Проблема усугубляется из-за неправильной национальной политики государства и организации национальной системы образования. Перед содержанием образования ставится ряд специфических задач – от определения роли и места родного языка в обучении до отражения в учебных курсах различных традиций в представлениях о мире и системах нравственных ценностей.

В этом году уже 13-й раз 21 февраля будет отмечаться Международный день родного языка. Решением 30-й сессии Генеральной конференции ЮНЕСКО в ноябре 1999 года был учрежден Международный день родного языка.

История праздника связана с трагическим началом. Дата 21 февраля была выбрана потому, что в этот день в 1952 году погибли пять студентов, принимавших участие в демонстрации за право предоставления родному (бенгальскому языку) статуса государственного в Пакистане. Спустя некоторое время часть Пакистана стала независимым государством Бангладеш.

Международный день родного языка был учрежден для того, чтобы подчеркнуть важную роль языкового многообразия в мире и поддержать широкое использование родных языков.

Специалисты утверждают, что из 6700 языков, которые существуют сейчас, большая часть находится под угрозой исчезновения в ближайшие несколько лет. Например, украинский язык на протяжении длительного периода пытались искоренить существующие в разные времена режимы (начиная от польской экспансии и заканчивая советской русификацией). Статус украинского языка, как государственного считается формальным:

пока он не занимает должного места в сфере образования, культуры и науки. Несмотря на тот факт, что по результатам Всеукраинской переписи населения 67,5% украинских граждан назвали украинский язык своим родным.

Язык – наиболее мощный инструмент развития и сохранения нашего духовного и материального наследия. По оценкам ЮНЕСКО, большая часть языков (из всех 6700 языков мира) в ближайшее время могут потерять своих последних носителей.

На 96% всех языков говорит всего лишь 4% населения земного шара, 80% африканских языков лишены письменности. Каждый год исчезает десяток языков, и эта тенденция только усиливается. Этот день был учрежден для того, чтобы содействовать использованию и признанию именно своего родного языка, тем более, что это особенно касается языков национальных меньшинств.

Для выживания языка нужно, чтобы на нем говорило хотя бы 100 000 человек. Во все времена языки проходили определенные этапы: они зарождались, развивались, существовали, затем исчезали, иногда даже не оставив после своего существования ни следа. Но никогда они не исчезали так стремительно быстро. Объединение «племен» в единое государство совершилось в ущерб языкам. Для единства страны нужно было заставить людей говорить на едином, то есть на одном языке.

Национальные аспекты образования – это зона пересечения различных, порою полярных, интересов. Государство заинтересовано, чтобы школа была инструментом не только образования, но и политической консолидации национально разнородного населения страны. Для национальных элит этот процесс таит угрозу утраты позиций, и отдельные представители национальных движений склонны решать образовательные

проблемы в русле самодостаточности, вне исторически сложившегося общественно-государственного контекста или даже вопреки ему. Национальные проблемы фактически встали перед российской светской школой в самом начале её становления (60-70-е гг. XIX в.). Официальная политика была направлена на достижение внутриполитической стабилизации через вовлечение инородных учащихся в русские школы, распространение православия, изучение русского языка и русской культуры. Эта политика проводилась и среди народов, имевших свои традиционные конфессиональные образовательные системы. Официальную поддержку получила система Н. И. Ильминского. В РСФСР в начале 20-х гг. был создан тип школ для национальных меньшинств. Советская доктрина исходила из представлений о грядущем слиянии наций и о гомогенности будущего бесклассового общества. Отсюда неприятие идеи культурно-национальной автономии, которой приписывались только разобщдающие функции, и догматическое следование постулату "права наций на самоопределение", породившее многоуровневую статусность наций в государственном устройстве СССР. Курс на индустриализацию промышленности, коллективизацию сельского хозяйства привёл к перемещению огромных масс сельских жителей в различные регионы страны. Русский язык стал распространяться и в сферах быта и национального самосознания нерусских народов. Начальные школы с обучением на родном языке и на национальной культурной основе сыграли важную роль в распространении всеобщего обучения. К середине 30-х гг. они охватывали около 90% детей отдельных народов. Была создана письменность для 48 ранее бесписьменных языков. Но сверхзадачей системы национальных школ была идеино-политическая интеграция общества. Однако большинство национальных культур не могло форсированно – за 1-2

десятилетия – синтезировать систему культурных ценностей, соответствующей образу жизни в условиях индустриального общества. В роли транслятора современного научного знания могли выступить только русская культура и русских языки. Начался насилием перевода алфавитов языков нерусских народов на кириллицу. Эти меры усилили культурно-интегративные функции школы. Сохранялся дифференцированный характер содержания образования в начальной школе. С расширением всеобуча обострилась проблема передачи на языках многих народов РФ усложняющегося содержания образования. Внешне очевидным вариантом решения проблемы выступило использование готового содержания образования русской школы, преподавание части или всех предметов на русском языке, без перевода на другие титульные языки народов РФ. Закон о школе 1958 года, предоставив право выбора школы (по мотивам защиты детей от учебных перегрузок), открыл дорогу массовому переводу школ на русский язык обучения. С середины 70-х гг. одной из особенностей всеобщего среднего образования стало административно санкционированное "углубление" изучения русского языка как языка межнационального общения народов СССР. Преподавание на родных языках вытеснялось не только с средней, но и с начальной школы. В результате доминирующим типом для нерусских народов стала национальная школа с обучением на русском языке и с преподаванием родного языка и литературы в качестве учебных предметов. Через русский язык и культуру национальная школа обеспечивала представителям различных наций и народов возможности социальной мобильности и самореализации. Но эффективных механизмов непротиворечивого сопряжения национального и наднационального найдено не было. Многолетняя деятельность национальной школы в унитаризованной системе образования привела к тому, что несколько поколений было воспитано вне

родного языка и национальной культуры, адаптированной и примитивизированной русской культуры, что стало одним из факторов отрыва учащихся от национальных корней, традиций, обычая, обрядов, праздников, религии и национального самосознания. Большинство родных языков было практически вытеснено из общественной жизни в бытовую и разговорную сферу. Во 2-й половине 80-х гг. с началом перехода к демократическому и правовому государству, около 40 народов обладали статусом государственно-политических субъектов. С отказом от характерного для СССР монополизма центра многие управленческие полномочия, в том числе в сфере образования, были переданы "на места". Реформирование национальной школы осуществлялось по Закону РФ «Об образовании» (1992), в котором ставились задачи защиты и развития национальных культур и обеспечения единства федерального образовательного и культурного пространств. Впервые для отечественной школьной практики закон отразил равенство трёх самостоятельных субъектов, реализующих свои цели в образовании: индивида (семьи), народа и государства. В начале 90-х гг. предлагалось несколько концептуальных проектов школ для нерусских народов РФ. Трехкомпонентная организация содержания образования исходила из понимания известной автономности "национальной" составляющей по отношению к "государственной", как некоторого специального информационного блока, охватывающего помимо родного языка сумму этнографических и этнокультурных предметов. При этом особое внимание уделялось трансляции родной культуры, формированию национального характера и национального самосознания. Другая - "органическая" - модель трактовала национальное образование как открытую педагогическую систему, выводящую носителя традиционной родной культуры к общероссийской и мировой. Первая ступень этой системы

(дошкольный период и начальная школа) погружена в стихию родной культуры и языка, а средняя и старшая выводят содержание образования в российское и мировое культурное пространство. Во многих субъектах Российской Федерации расширена сфера функционирования родного языка в дошкольных учреждениях. В школьные программы введены предметы с национально-культурной ориентацией, в том числе интегрированные курсы по истории, географии, литературе, культуре и т. д. Русская культура объективно остаётся для национальных культур РФ единственным посредником с мировой культурой. Исключительное значение приобрела проблема русской национальной школы. Разрабатываются её концепции на различных принципах – от этатистского до христианского святорусского.

Анализ концептуальных, законодательно-нормативных документов РФ по образованию показывает, что государственная национальная образовательная политика направлена на уничтожение этносоциокультурного развития юных граждан. Вместе с тем принятие закона от 01.12. 2007 г. №309 – ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты РФ в части изменения понятия и структуры государственного образовательного стандарта» [1] повлекло ряд негативных реакций со стороны субъектов РФ в связи с исключением национально-регионального компонента из структуры государственного образовательного стандарта (ГОС) (статья 7 ФЗ «Об образовании»).

Поводом для беспокойства общественности и ряда государственных органов управления субъектов РФ послужила несбалансированная реализация основного принципа государственной политики в области образования, отраженного в п. 2 статьи 2 ФЗ «Об образовании». Изменения, внесенные в ФЗ №309 от 01.12.2007 г., с одной стороны, призваны обеспечить

единство федерального культурного и образовательного пространства», с другой стороны; исключили механизм «защиты и развития системой образования национальных культур, региональных культурных традиций и особенностей в условиях многонационального государства», не предлагая другого варианта решения проблемы.

К сожалению, в настоящее время языки многих народов России не выполняют функцию языка обучения в школе (это основное условие сохранения и развития литературного языка в условиях многоязычия), их изучают только в качестве учебного предмета (такой подход не способствует развитию сбалансированного двуязычия у учащихся, сужает функции языка). Основной статьей, регулирующей вопросы языка в ФЗ «Об образовании», является статья 6 «Язык (языки) обучения». Это означает, что изменения в структуре ГОС не ущемляют этнокультурные права граждан в системе общего образования, они регулируются другой статьей ФЗ «Об образовании» и имеют дополнительную гарантию через ФЗ «О языках народов РФ».

Система образования призвана содействовать реализации международных обязательств РФ по сохранению и развитию языкового и культурного разнообразия и историко-культурного наследия народов, проживающих на её территории. В РФ, согласно переписи населения 2002 года, проживает свыше 160 национальностей, в настоящее время функционируют 80 литературных языков, в том числе 30 государственных и титульных языков [2, 18]. Кроме того, в РФ, согласно Постановлению Правительства от 24 марта 2000 года за № 255, официально признаны 45 коренных малочисленных народов, из них 40 народов относятся к коренным малочисленным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока. Языки коренных малочисленных народов занесены в Атлас языков мира, находящихся под угрозой исчезновения.

Итак, национальная школа в Российской Федерации переживает не лучшие времена, свою агонию, процесс трансформации из унитарной по содержанию образования в русскоязычную и поликультурную, с малым удельным весом в учебном плане родного языка и национальной культуры, с ограниченными возможностями для формирования национального самосознания обучающихся.

Методология определения ГОС позволяет по-новому взглянуть не только на результаты образования, но и на функцию и место родного языка в обучении. Язык обучения как орган мышления, инструмент познания обучающихся должен стать основным средством развития универсальных учебных действий, ядром интеллектуального развития ребенка, источником познания. Умение пользоваться языковыми средствами в различных ситуациях, правильная, выразительная речь являются гарантией успеха в обучении.

Без родного языка очень сложно представить процесс формирования личности, её национального самосознания. Результаты исследований подтверждают важность обучения на родном языке как одного из средств повышения качества образования.

Национальное самосознание - совокупность взглядов и оценок, мнений и отношений, выражающих содержание, уровень и особенности индивидов - членов общности о своей истории, современном состоянии и будущих перспективах, а также о месте среди других общностей. Включает рациональные и эмоциональные компоненты. Ядро национального сознания, стержень оценочных отношений и рационально-ценостных представлений, необходимых для самоопределения человека [3, 324].

Национальное самосознание – одно из свойств нации, зачастую имеющее определяющее значение для выделения нации

и числа других. Развитие национального самосознания позволяет нации выделиться и оформиться в виде исторически сложившейся устойчивой группы людей, которая в своё время возникла на базе общего языка, территории проживания, экономической жизни, культуры и самобытного характера. Это процесс самопознания и развития национально-культурной самобытности нации, а также свойство человека, которое позволяет ему для себя лично определиться, к какой нации он относится и принадлежит. Повышение национального сознания является делом, которое самой своей сутью являет применение практики двойных стандартов. Поведение представителей малых народов, граничащее или даже являющее собой проявление шовинизма, всегда называется именно повышением национального самосознания. Большому же народу, который изначально обвиняется в великодержавном шовинизме, о национальном самосознании даже нельзя и помыслить. Более того, в последнее время в мире наличествуют тенденции, которые свидетельствуют о том, что национальное самосознание всех больших народов всячески нивелируется с целью избыть его вовсе (видимо, полагается, что малые народы исчезнут сами по себе). Это один из этапов глобализации – превращение разнообразных народов в общечеловеческих рабов, рабочий скот для обслуживания мировой олигархии. Именно поэтому в Российской Федерации с необычайной навязчивостью внедряют миф о возникновении новой нации россиян.

Сегодня родные языки народов РФ должны занять достойное место в едином образовательном и культурном пространстве РФ. Миссия родного языка в развитии личности, формировании гражданина, миссия системы общего образования в сохранении и развитии родных языков народов Российской Федерации должны найти достойное отражение в основополагающих документах в области образования.

Литература

1. ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты РФ в части изменения понятия и структуры государственного образовательного стандарта» от 01.12.2007 г. №309.
2. Государственные и титульные языки России : энциклопедический словарь-справочник. М. : Academia, 2002.
3. Ольшанский Д.В. Национальное самосознание. Психологическая энциклопедия. С. 324.

ФОЛЬКЛОР

Л.В. Кашлатова

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, пгт. Березово

ЖЕНСКИЕ БОГИ И ДУХИ В ЛЕГЕНДАХ И ПЕСНЯХ ОБСКИХ УГРОВ

Аннотация: В статье рассматриваются женские божества, воспетые в легендах и песнях обских угров. При изучении пантеона богов обских угров большинство исследователей уделяют внимание только божествам первого ранга, и совершенно незаслуженно умаляют о женских божествах. Их называют низшими духами – это лесные и водные женские духи, местные «хозяйки» территории, сказочные персонажи и «сопровождающие», то есть те богини, которые находятся в родственных связях с мужскими божествами - жены, сестры, тётушки, бабушки. Автор анализирует их значения, функции, ипостаси на каждой локальной территории, где проживают обские угры.

Ключевые слова: Ун Каттась, Ай Каттась, Нури Торым, Торым Ани, Касым ими, Нярас най эква, Ем вош ойка, Мир ванту ху, Урт, Най, обские угры, среднеобские ханты, женские божества

Устное народное творчество обских угров было объектом изучения многих ученых. Пионерами в этом деле были венгерские фольклористы А. Регули, Б. Мункачи, финский религиовед К. Ф. Карьялайнен. В советское время весомый вклад внес отечественный этнограф и археолог В. Н. Чернцов. В 1990 году вышел первый сборник с фольклорными текстами хантов и манси с полным научным описанием, подготовленный этнографом Н. В. Лукиной. В это же время исследования в местах компактного проживания обских угров проводили И. Н. Гемуев, А. М. Сагалаев, А. В. Бауло, А. П. Зенько. В последние годы к изучению устного народного творчества своих народов приступили сами носители традиционной культуры: Т. А. Молданов, Т. А. Молданова, С. А. Попова, М. А. Лапина. По мнению З. Н. Куприяновой «фольклор народов Севера представляет большой научный интерес с разных точек зрения. Прежде всего, это – искусство, самобытное, прекрасное в своей

непосредственности, ярко отражающее весь уклад жизни и мировоззрение народа» [1, 59].

Для исследования данной темы, автор обратилась к фольклору: мифам, сказкам, песням, молитвам, быличкам, в которых отражены исторические моменты жизнедеятельности традиционного хантыйского сообщества. В данных текстах есть свои популярные сюжеты, свои любимые образы героев, можно встретить интереснейшие персонажи, в том числе и женские.

В фольклорных текстах часто встречается образ *Торым анки* ‘Мать Небесного бога’ (хант.), *Торум сянь* ‘богиня Мать или Мать бога’ (манс.). Является ли *Торым анки* матерью или женой, определенно не сказано. Согласно представлениям народа ханты, живших в деревне Калтысьяны, боги высшего ранга были человекоподобными. У них соответственно была семья, значит должен быть муж, жена, дети. На данной территории есть сказка или миф, где Великая богиня *Каттась ими* – это дочь *Нуми Торыма* [2, 104]. Информанты считают, что если есть отец, значит должна быть мать, иначе, как бы она появилась. Как выглядит и что собой представляет мать *Каттась ими*, информанты ничего не знают. Иногда матерью называют *Торым анки*, при этом утверждают, что она на небе живет. Финский ученый К. Ф. Карьялайнен, основательно исследовавший религию югорских народов, считает, что её роль в качестве жены бога не очень ясна [3, 199]. В мансийских мифах совместно с создателем мира выступает *Торум Сянь*, она дарит человеку жизнь и определяет его судьбу. Её образ в мифах самый главный, почтенный, выступает праматерью *Ас Торым* ‘Материнское высшее божество’. По мнению С. А. Поповой «в мифологии *Торым Сянь* выступает как сотворец всех людей на земле, но место её обитания – Верхний мир, мир богов» [4, 85].

Наиболее значительное женское божество, которое заслуживает особое внимание благодаря своим функциям – это

Каттась ими. Её роль велика в жизни обских угров, она всеми любимая и почитаемая, поэтому о ней сложено немало песен и сказок. В «Священном сказании», записанного от хантов Среднего Приобья, говорится о том, «что в доме её отца было отверстие в полу; через которое он наблюдал за землёй. Дочь тоже смотрела туда каждый день и думала: «Как же хорошо жить вину на земле, она вся покрыта зелёным ковром». И стала она проситься на землю. Отец не отпускал её, но она настойчиво просила. Пришлось отцу в железной зыбке на железных цепях выпустить дочь на землю. Вместе с ней он отправил деревянную бирку, наказав, чтобы она записывала души мальчиков, души девочек при рождении и определяла, сколько человеку нужно прожить. Место она якобы выбрала сама на берегу Оби, вблизи деревни Калтысьяны (ныне не существует). Здесь она стала жить, её стали почитать и до сих пор почитают» [2, 104]. Её местонахождение воспето во многих сказках и песнях «земля, заросшая зеленою травой, земля, заросшая зеленою муровой, башни была велена, птицей лулы была поднята. Это излюбленная земля, куда садятся гусята, это излюбленная земля, куда садятся утятя, земля, где размножаются мальки, земля, где размножаются сырки» [5, 148]. Далее, в песнях поется о том, как множества жертвенных столов ей приносят, как поклоняются ей, как имя её разносят. Место её жительства в этих песнях постоянное. Живёт она в доме, с «кедровую шишку», в доме «на одной ноге» величиной с ядро шишки (орех) «в гнезде дорогого черного зверя, в гнезде дорогого красного зверя *Най там* сидит. [И] верховьях Оби про неё распространяется весть, [и] низовых Оби имя её распространяется» [6, 19].

В мансийском фольклоре священное место богини *Каттась ими* – семи берёз, выросших из одного корня. Она живёт в доме, обтекаемом золотом. Прислушивается по сторонам: везде молятся ей люди». На Казыме поют, что золотой её дом

находится «посреди озера, на острове, посреди обильной Оби, на острове» [5, 148].

В мифах богиня *Каттась ими* является то дочерью верховного божества *Нуми Торыма*, то его сестрой, которая взяла в приёмные сыновья найденного на земле ‘золоторукого, золотоногого мальчика’, из-за этого спустились жить на землю. То её представляют как супругу верховного бога, которая после рождения шести детей была изобличена в неверности и сброшена на землю, где родила седьмого сына *Мир вантты ху* ‘За миром наблюдающий мужчина’, ставшего сильным духом. По другим источникам, спустив на Землю и поручив ей заниматься земными делами, *Каттась ими* находит на Земле мальчика, который впоследствии стал седьмым сыном *Нуми Торыма*, и воспитывает его. Имя его *Мир вантты ху* ‘За миром смотрящий (наблюдающий) мужчина’ [3, 134-135]. Согласно моим исследованиям, *Каттась анки* воспитывает сироту, которого среднеобские ханты называют *Урт ойка* [7, 46]. Обычно в сказках они оба, *Каттась ими* и *Мир вантты ху*, выступают как бабушка и внучек (*Ими-хиты, Эква-пырысь*).

В песнях, исполняемых хантами Октябрьского района, *Каттась* выступает, прежде всего, как богиня, дающая детей и посылающая человеку душу: «святую бумагу, куда пишут души дочерей, вместе с ней опустил Торым, святую бумагу, куда пишут души сыновей, вместе с ней опустил. Каттась, посылающая дочерей, Каттась, посылающая сыновей» [6, 19].

В мансийских песнях её представляют в образе молодой, красивой женщины «косы, которой, как живой соболь, как живой бобёр, по одной из её кос поднимается живой соболь, по другой опускается бобр» (записи Б. Мункачи, архив Березовского фонда).

В священных песнях казымских ханты особенностью является то, что *Каттась* назначает всех мужских божеств по

территориям, дает им напутствие, называет их внуками, определяет духов-покровителей для родившихся детей, дает наставления женщинам, как правильно вести себя во время родов [5, 149].

Функциональное сходство богини *Каттась* у других локальных групп ханты породило множества божеств со своими названиями. Вот что об этом пишет Карьялайнен «и в других районах, под другим названием встречается дух женского пола, обязанности которого соответствуют *Калтась-анки*. Сургутские ханты почитали важный дух женского пола *Вагнаг ими*, на крыше её жилища висит 6-7 колыбелей, в которых лежат предназначенные для рождения души. Салымская *Турум-Кэнтась* не имеет местожительства, и изображение этого духа не встречается [3; 7, 134-135, 154, 226].

Более «древнейший» тип представлений о женском божестве сохранили юганские ханты. У них *Терс-най-анки* ‘Морского огня мать’ считалась в общем плане матерью всего сущего в мире, в том числе – верховного божества *Санки* и светил. Оно изначально обитало в море, где становится огненным, и было старше всех сверхъестественных существ». В представлениях юганских ханты *Терс-най-анки* создала Землю и от неё произошли на земле люди [8, 20].

Восточные ханты считали, что их *Чорас-най* ‘Морской огонь’ обитала в море и считалась дочерью верховного божества. Согласно легенде, она родила по приказу отца первых людей – сына и дочь и велела им размножаться на земле. В ежегодном обряде жертвоприношения богине участвовали ханты со всего Югана и даже приезжие с других рек, что свидетельствует о её могущество и власти. Во время празднества символом *Чорас-най ими* служил высокий шест с накинутым на него красным халатом, устанавливавшийся на плоту. На шест прикрепляли различные приношения, затем на плоту разводили костер и пускали плот по

течению. Юганские ханты ожидали от богини благополучия, удачи в промысле [9, 36, 50].

У ваховских ханты *Пугос анки* осмыслялась как жизнеподательница «обитает в той стороне, где разгорается солнце – на востоке; там, на большой воде – на море есть остров – город *мыг-пай-ват* или *ват-пугос-лунг* ‘город матери-духа’». Восточные ханты считают, что с востока каждый день первый луч солнца несет новые человеческие жизни от *Пугос-анки* «она маленьких ребят выкачивает, таких маленьких, что «на глаз не видно», а при восходе солнца, с первым лучом посыпает на землю. Куда этот луч попадает впервые, там и рождается ребенок» [10, 101, 129]. От *Пугос анки* вновь появившийся ребенок получал основную жизненную силу – *тыт*. *Пугас-анки* покровительствовала детям и помогала во время родов, поэтому забота о ней лежала на плечах женщин [11, 20]. Чтобы отблагодарить богиню, для неё жертвовали светлую лошадь. Такую лошадь даритель просто содержал до её естественной смерти, никак не используя.

У иртышских хантов была известна своей неограниченной властью богиня *Санге*, которая пребывала в стороне восходящего солнца и, вообще, ассоциировалась со светом [12, 94].

Помимо главной триады (*Торым*, *Каттась*, *Куль*) к категории всеобщих божеств на территории Среднего Приобья относили ещё одну богиню – *Ай Каттась* ‘Маленькая (младшая) Каттась’. По их представлениям она приходится дочерью *Нуми Торыму*. Из сказки «*Ай Каттась моньсь*» мы узнаем, что в отсутствие отца, она ходила в ту половину дома, где нельзя появляться женщинам. За это отец страшно рассердился на неё и опустил вниз, наказав при этом: *нангена ситы питтыт лопта*, *йиг вура вунишым ай най, ас вура вунишым ай най* ‘про тебя будут говорить так, весть про тебя разнесут так: отца своимравием превзошедшая *Най*, мать своимравием превзошедшая *Най*’.

«Своенравная» богиня считается *юранг най* ‘сильной богиней’, как видим, может не подчиняться воле отца. Из священного сказания мы узнаем, что *Нуми Торым* опустил на землю ‘своенравную, непослушную’ *Ай Каттась* именно там, где находится *Ун Каттась*, в д. Калтысъяны.

В другом мифе *Ай Каттась* считается невесткой *Каттась нии*. По данным среднеобских ханты, *Каттась ими* воспитала найденного на Земле мальчика, ставшего впоследствии сильным духом *Мир ванты ху* ‘За миром наблюдающий мужчина’. Одной из его жен на территории проживания среднеобских ханты, являлась *Ай Каттась*. Впоследствии, приняв зооморфный облик речного гуся, он «улетает» в село Троицу, где находилось его святилище. *Ай Каттась* остаётся с *Ун Каттась* в деревне Калтысъяны.

По представлениям казымских ханты *Ай Каттась* приходится дочерью великой богини *Каттась*. Обе богини покровительствуют женщинам, ведают функцией продолжения человеческого рода, они посыпают людям детей, помогают в родах [13, 106]. Среднеобские ханты считают, что *Ай Каттась* покровительствует всем женщинам во время беременности и родов, к ней обращаются и в случае бесплодия. Но обычно информанты поясняют, что у неё нет конкретного местонахождения. Она обитает в каждой хантыйской деревне, там, где живет человек, а точнее на деревьях, куда вывешивали берестяные кузовки с последами. Её стойкий фольклорный эпитет *тэт юх тыя тата Най, карась юх куттуна тата Най* ‘на вершине низкого дерева сидящая *Най*, на середине высокого дерева сидящая *Най*’ [14, 58]. Когда женщины начинают готовиться к родам, в это время она прилетает к беременным женщинам с дерева и начинает вить гнездо. Под гнездом подразумевается время, когда начинаются схватки у женщины, она говорит: *Тыхат верта турая ѹиц* – ‘гнездо делать пора

настала'. Во время родов женщина уподоблялась птице. Например, в одной из личных песен информанта Т. Р. Пятниковой поется о количестве родившихся детей «восемь раз я гнездо строила, восемь птенчиков (яиц) клала» [15, 45]. А березовские (вогульские) ханты детский послед называют *няврэм отум тыхат* 'гнездо, где лежал ребенок' (записано со слов А. В. Отшамовой). В молитвах информанты часто произносят *ма куйтам, ма васытам тайтатын* 'моих птенчиков, моих деток' охраняй'. *Нуми Торым* определяя функции *Ай Каттась*, наказывает ей «когда дети рождаются, наверх ко мне, птичкой поднимайся, а вниз глупой гагарой опускайся» [15].

Ещё одна богиня входит в триаду всеобщих божеств по представлениям хантов и манси – это *Касым ими* 'Богиня-женщина реки Казым'. Казымские ханты богиню *Касым ими* считают главной и ставят её наравне с *Каттась*, но свой мир она творит сама. *Касым ими* является покровительницей казымской территории, которую называют *Кань куш отынг* 'Земля кошачьего локотка' [16, 13]. Однако весть о ней давно вышла за пределы этой территории и ей поклоняются ханты других регионов. Почитают её и манси, она считается дочерью *Нярас най эквы*, сестры духа середины Сосьвы (о ней речь пойдет ниже). По другой версии она сама его сестра [17, 189, 238].

Она имеет семь священных образов, семь священных песен и множество имен. Сегодня *Касым ими* наиболее почитаема в образе черной кошки, утки кряквы (селезня), черного соболя, красного соболя. Постоянный фольклорный эпитет *питы нюхас хуранг Най, вурты нюхас хуранг Най* 'в облике черного соболя *Най*, в облике красного соболя *Най*' [18, 67]. Священные места её находятся в верховьях реки Казым там, где она проходила. Местом поклонения является деревня Нумто Белоярского района.

* Букв. перевод - утятка, но в данном случае переводится как детки, в параллелизме к слову птенчики

Главной жертвой для *Касум ими* считалось семь оленей [16, 7-14].

Для среднеобских ханты *Касум ими* приходится сестрой *Каттась*. В мифе о «Сотворении земли» их одновременно выпускают на Землю и назначают им территории «*а старшая, на среднюю Обь жертвенной богиней пусть сядет, на среднюю Обь в простыми жертвами богиней пусть сядет. На вершине шибильного Казыма другая пусть дочь сядет, на вершине рыбного Казыма пусть сядет*» [архив Березовского филиала ОУИПИиР].

В священных песнях богини поется о её жизни, о том, что она отдала дочь замуж за бога *Ем вош ики* и ездила в гости, что встречалась «с такой же среброволосой женщиной *Калтац*» [16, 7-26]. Подобно *Каттась ими* она назначает духов-охранителей различных территорий, упорядочивает мир на Казымской земле, устанавливает с духами родственные и социальные связи. Но выступает она в роли защитницы людей только подвластной ей территории «если её внуки в беду попадут, в болезнь попадут, то она обязательно явится на помощь» [18, 66].

Большим почитанием у обских угров пользовалась лягушка: *Мис кут ими*, 'между кочек живущая женщина' и *Навырты из* 'приглашающая женщина' (хант.). Особенно её почитали на Сосьве как наиболее крупное божество. Манси называли её *Нярас най эква* 'румяная женщина'. По мнению Е. И. Ромбандеевой «она сама, по-видимому, тоже была "румяной геройней", поэтому и называют *Нярас най эквой* [19, 57].

По преданиям *Нярас най эква* приходится сестрой *Ханглас най эква*. Владения *Ханглас най эквы* простирались на весь бассейн верховьев Сосьвы, начиная вверх по течению от деревни Нильдино Березовского района. Данную территориальную группу манси нередко называли *нярас маҳум* 'лягушки-народ'. По сведениям В. Н. Чернецова *Ханглас най эква* 'Великая

женщина Хангласам' считалась одной из дочерей *Нуми Торума*, но чаще упоминалась как старшая сестра *Тайт* котиль ойки 'Хозяин середины реки Сосьвы'. У неё было семь дочерей, три из которых жили на Оби. Иногда её называли *Нярс най эква* или *Порыхпан эква* (манс.) 'лягушка', она является священным животным для всех локальных групп ханты и манси [17, 192, 238, 239]. Изображение лягушки, как священного животного, из дерева и мха в рост человека, в женской одежде украшенной в парчу, нашли исследователи мансиjsких святилищ И. Н. Гемуев и А. В. Бауло в юртах Хангласам [20, 75]. Она считалась хозяйкой дорогих пушных зверей – соболя, горностая, бобров, выдры, хозяйкой лосей и иных богатств. Это героня-покровительница славилась тем, что дала сильное потомство, её дети-потомки всегда были краснощекими. *Нярс най эква* приписывалось способность дарить семейное счастье, определять количество детей, облегчать роды [12, 91].

В образе лягушки представляли своего духа-покровителя александровские ханты. У них существовал обычай вышивать бисером изображение лягушки на платке, который выполнял охранительные функции во время родов [21, 273-275]. Её также почитали vogульские ханты, их местный дух по имени *Пашит ими* 'женщина по имени Пашит' имела образ лягушки, священное место было в деревне Большие Шоганы Березовского района [ПМА, 2007]. По мнению А. В. Бауло «наиболее часто обращались к лягушке, культ которой был распространен по всему Нижнему Приобью. Здесь в святом сундуке хранили изображение лягушки или её шкурки. Преподносили ей угощение перед началом промысловых сезонов и по праздникам» [22, 76].

Лягушка является охраняемым существом, которое нельзя мучить или убивать. Ей приписывают магические свойства привороживания в любви, охранительные функции во время родов. Её изображению дарили платки после рождения ребенка.

Лягушка была символом плодовитости, покровительницей домашнего очага, охранительницей благополучия дома у многих народов мира [23, 222]. Неудивительно, что её изображение многие ученые находят в священных вещах у почитаемых групп манси и хантов [18; 20; 24]. В связи с почитанием её какtotемного животного, детям нельзя было ловить, мучить и убивать лягушек. Если кто-либо случайно наступил на лягушку или убил её, необходимо было завернуть тело в «чистый *арсын*» и положить на пень [25, 80]. Функции лягушки в мифологии хантов близки функциям *Каттась*. По мнению З. П. Соколовой, которая описала культ лягушки у обских угров, к лягушке обращались с теми же просьбами и даже с теми же подарками, что и к *Каттась*. Она также считает, что лягушка была не семейным, а скорее, поселковым духом-покорителем в Шиншинах [24]. Г. И. Пелих считает, что «мать-лягушка жила когда-то на небе, но затем ушла на землю» [21, 276]. Богиня *Каттась* сначала тоже жила на небе, затем её *Нуми Торым* опустил на землю [2, 104]. В своих исследованиях Е. П. Мартынова выводит, что «у *Каттась анки* была третья ипостась – лягушка – и что, она почиталась всеми хантами» [26, 80]. Однако более точно сказал по этому поводу А. В. Бауло «культ лягушки относится изначально к палеосибирскому (уральскому) субстрату. Основанием для такого предположения может являться то обстоятельство, что этот культ характерен не только для обских угров, но и для самодийцев, в частности селькупов» [27, 104].

В фольклорных текстах с лягушкой связывается представление о счастье, изобилии. Изображение лягушки встречается в орнаменте у хантов и манси в виде ромба с крючком. Особенно часто он встречается на женских мешках для одежды и на *турчанг* 'мешок для рукоделия'. В изображениях лягушки подчеркивались женские черты, и она нередко

понималась как праородительница людей. Косточка лягушки, зашитая в рукав мужской одежды, была средством привлечения внимания девушки [12, 91].

Многие божества обских угров почитались в птичьей ипостаси. Например, в деревне Теги Березовского района почитали богиню *Кук-кук ими* ‘Женщина кукушка’. Она приходится дочерью *Тэк ики* ‘Тегинского богатыря’, одного из сыновей *Нуми Торыма*. Зооморфная ипостась богини – кукушка. Известная сказка о кукушке «*Кук-кук монъсь*» имеет прямое отношение к основателям рода. В сказке говорится о том, как женщина имела двух сыновей. Однажды она сильно заболела и попросила детей принести ей воды. Дети не выполнили её просьбу. Рассердившись на них, мать прикрепила себе гусиные перья, сделала хвост из дощечки и улетела. Оставшиеся дети и стали основателями рода тегинских ханты. Для жителей деревни Теги она является священной птицей, её здесь нельзя убивать, трогать яйца в гнезде, обижать, а детям запрещается передразнивать [ПМА, 1996].

В мансийском мифе о сотворении мира «за домом *Нуми Торыма* и *Каттась* растет златолистная береза «на златолистую, златоверхую березу златокрылых, златохвостых семь кукушек садятся..., семь ночей поют, семь дней поют.... По всей земле живущие люди благодаря их силе по сей день существуют» [25, 141]. Образ кукушки в данном мифе выступает как отмеряющей срок жизни. В греческих поверьях кукушка – существо, предвещающее смерть, ведущее в загробный мир, а в Индии и Японии кукушка – символ любви [28, 173]. У нас, в России, до сих пор люди верят в то, что кукушка своим пением отмеряет им срок жизни. Услышав в лесу кукушку, они 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,

и ум-разум впаду, и не буду я знать, сколько мне лет» [ПМА, 2005]. В мифологии обских угров, именно богиня *Каттась* отмеряет срок жизни людям, о чём упоминалось выше. По их поверьям, это не настоящая птица, а образ какого-то сверхъестественного существа. Это существо в образе кукушки доносит до *Нуми Торыма* просьбы людей.

Священной считалась кукушка для многих групп ханты, например, на Югане кукушку считали женщиной, её нельзя убивать [29, 161]. В исследуемом районе в образе кукушки была богиня деревни Проточные Октябрьского района *Кук-кук эви* ‘Дочь кукушки’. Она по представлениям семьи Шадриных (жителей этой деревни) была дочерью *Най эквы* ‘Женщины огонь’. А *Най эква* была духом-покровителем семьи Костиных и Савиных из села Комудваны Октябрьского района [30, 65].

В фольклорных текстах хантов и манси очень часто встречаются лесные существа (лесной народ, лесные люди) *Мис ху* (хант.) и *Мис маҳум* (манс.) – это мужские, а *Мис иэ* – женские. Они близки лесным духам, живут в лесу, имеют семьи. В преданиях и сказках, обитающие в тайге *Мис маҳумы* доброжелательны к людям. Они невидимы для людей и могут показаться им только по своему желанию [8, 201]. Лесная женщина *Мис иэ* очень красивая и привлекательная, добрая. При встрече с ней в лесу, она приносит охотничье счастье мужчинам. Он становится после встречи более удачливый на охоте. Может вступать в брак с людьми, но если откажут *Мис иэ*, то она отбирает охотничью удачу. Может наказать даже смертью. В деревне Мулигорт Октябрьского района был случай. Мужчину застала ночь в пути, он остановился в охотничьей избушке и решил переночевать в ней. Вдруг среди ночи дверь распахнулась и в доме оказалась женщина. Мужчина рассердился и прогнал её. Осенью этого мужчину постигло несчастье, он утонул. При проведении обряда гадания во время похорон, родственники

узнали, что его наказала и забрала лесная женщина *Мис нэ* [ПМА, 1997]. По данным А. М. Зенько у ляпинских манси «В случае отказа жениться на *Мис нэ* мужчина через короткое время должен был умереть, и та же участь ожидала весь род, который должен был после него тянуться по одному мужчине в поколении» [11, 49]. О древности образа *Мис нэ* высказывает предположение С. А. Попова, «она (*Мис нэ*) сама выбирает себе мужа и имеет на одной ноге звериное копыто, а также то, что она имеет способности – быть невидимой или помешать кипящий суп рукой» [31, 36].

Женщина, вышедшая замуж за *Мис хум* должна уйти в лес, невидимый поселок этого народа. У среднеобских ханты записана песня, которая входит в серию песен, исполняемых в берестяных масках на медвежьих плясках «*Тангыттын ар*» ‘Заносимая (вносимая) песня’. В ней повествуется о судьбе женщины, которая не согласилась с намерениями отца и ушла в лес. Там она встретилась с лесным духом *Миши ху* и стала жить у него. У них появляется совместный сын, но женщину тянет к людям. Она возвращается в деревню, там над ней все смеются. Она не выносит насмешек и возвращается вновь в лес к *Миши ху*, он успокаивает её и поет: «*В моем доме вперед будешь жить, в моем доме дальше будешь жить, мы увидим поколение с дочерьми, мы увидим поколение с сыновьями*» [6, 24].

Широкую популярность в фольклоре обских угров получили *Мось нэ* ‘женщина *Мось*’ и *Пор нэ* ‘женщина *Пор*’. *Пор нэ* предстает всегда отрицательным персонажем в сказках, физическая ущербность дополняется внутренней неполноценностью. Она ленивая, жадная, прожорливая, завистливая, неряшливая. Её часто сравнивают с Бабой ягой из русских сказок. Почти во всех фольклорных текстах она вступает в роли кровожадной женщины-людоедки. Противопоставляется *Пор нэ* красивая, умная, трудолюбивая *Мось нэ*. Они постоянно

соперничают друг с дружкой. По мнению Л. В. Поповой «истоками образов *Мось нэ* и *Пор нэ* могли быть образы прародителей двух половин манси, но отношение между этими героями не могут отражать реальные отношения между *Моң маҳум* и *Пор маҳум*» [32, 87]. Образы главных героев со временем трансформировались, тем самым утратили сакральный смысл. Почитание в народе этих двух героев не существует.

В мировоззрении северных народов божество Огня занимает весьма значительное место и насчитывает много тысячелетий почитания, особенно домашнего очага [3; 12; 11; 15; 31]. Один из эпитетов Огня *сот туух нумти анки, шурас туух нумти най анки* ‘над сотнями божеств возвышающая Мать, над тысячами божеств возвышающая Мать’ предполагает некую изначальность, содержащую в данном образе и занимаемую им высшую ступень в иерархии божеств [33, 267]. Священная, магическая сила Огня связана с очищением, обновлением, возрождением. Почитание огня в культуре обских угров – явление очень устойчивое. За непочтительное отношение к себе огонь может наказать пожаром. Для задабривания ему приносили жертвы, причём очень часто. Не забывали про огонь и в тех случаях, когда жертвоприношения осуществлялись в честь какого-нибудь духов-покровителя на священном месте. Таким же образом поступали во время проведения обряда, совершаемого внутри жилища. Если хозяин дома совершал действия у святого угла в доме, то почитание домашнего огня (очага) у печи это прерогатива женщин. Они возле огня или перед открытой дверкой печи (дома) обязательно ставят тарелки с едой, рюмки со спиртным. После прочтения молитвы, огню приносили жертву в виде красной ткани, с завязанными на концах монетами, а лучшим подарком считалось миниатюрное платье красного цвета – любимая одежда *Най-анки*. Далее они угощали огонь лучшими кусочками еды, брызгали жиром или вином из первых рюмок. В молитвах люди

обращались к огню так же, как и к Каттась, с просьбой о покровительстве ребенка, чтобы огонь охранял, защищал дом, детей *сорни ангки, тынынг ангки няврематын тайтатын* ‘золотая богиня-мать, дорогая богиня-мать оберегай своих детей’ [ПМА 1997-2007].

О том, что огонь требует определенных правил обращения с ним, подтверждают полевые материалы автора. Во время проведения обряда огню в настоящее время зафиксированы разнообразные формы пожертвования красной ткани. Ткань могли завернуть в виде куклы на палку, либо просто из ткани делали куклу, затем клади в огонь, где она сгорает (п. Нижние Нарыкары, 2005). На Казыме наблюдала, как тканью накрывали полностью огонь [ПМА, 2000], на территории проживания березовских ханты ткань наматывали на концы двух палок так, чтобы закрыть огонь полностью [ПМА, 2008]. Среднеобские ханты ткань кладут в огонь с завязанными монетами, либо после ткани отдельно жертвуют огню бумажные деньги (в основном мелкие). По материалам Н. В. Лукиной на Югане «огню шили громадный красный халат, который сжигали на костре, обращаясь к богине: «Сделай нас счастливыми, сделай так, чтобы не болели дети» [12, 93]. Аганские ханты накрывали костер большим куском красной ткани, который являлся подарком Огню-матери. При этом смотрят, как горит ткань, если сразу же сгорит, значит, огонь принял подарок с радостью, если ткань не догорела, значит, будет какая-нибудь неприятность. В молитвах просят *Тут амию* – ‘Тетушку-Огонь’ «благополучия для младенцев, оберегать маленьких детей, если начнет ползать, не бросать на него искры и взять под свое покровительство голову каждого родившегося ребенка» [4, 97]. В детстве нам часто наказывали взрослые не баловаться с огнем, не бросать мусор в огонь, не плевать, не тыкать острым предметом, при этом

говорили, что «обидите *Тут амию* и она навсегда уйдет от нас и мы замерзнем» (детские воспоминания автора).

В мировоззрении обских угров Солнце относится к небесным божествам и связывается с женским началом *Хатт ими* ‘Солнце-женщина’, *Хатт най Анки* ‘Солнце богиня мать’. Лучи солнца, как и огонь, выступают в качестве силы, убивающей «нечисть» – души мертвцев. Красный цвет Солнца символизирует предупреждение, беду. Как отмечает Т. А. Молданова «Не исключено, что красное Солнце соотносится и с неуправляемым, все испепеляющим Огнем (грозная женщина в красном) [33, 267].

Повсеместно распространено воззрение о том, что солнце и луна муж и жена и люди произошли от их брака. Солнце олицетворяло жару, а месяц – холод. В фольклорных текстах часто встречается сюжет о спрятанных, а затем освобожденных светилах [34, 16, 41]. Согласно одному из преданий, Солнце и Луна в начале мироздания находились в царстве мертвых, но были похищены и вызволены оттуда *Мир сусне хумом*, седьмым сыном *Нуми Торума*.

В настоящее время бытуют различные поговорки, заговоры или просьбы, обращенные к природным стихиям. Смысл этих поговорок в просьбе: выглянуть солнышку, прекратиться дождю или туче пройти стороной. Например, вот как просят выглянуть солнышку: вытягивают руки к небу, в сторону солнца и кричат: *Хатт ими, хар хар. Хатт ими хар, хар. Вой кушин күштүм, нехс күшин күштүм, венум пущинг ернаса мую танемасын?* ‘Солнце женщина, хар, хар, Солнце женщина, хар, хар. Звериными когтями царапаю, соболиными когтями царапаю, в штаны грязные зятели зачем спряталась?’ Игра ли это детская, или заклинание взрослых, сегодня судить сложно. Но такие заклички по мнению Т. А. Молдановой бытуют на всей территории проживания ханты и манси [35, 37].

Очень часто в сказках встречаются другие женские духи, которые находятся в родственных связях с основным божеством, приходится либо сестрами, либо женами, например: *Хинь ики эви*, дочь *Хинь ики* ‘Дочь Хозяина Нижнего мира’ приходится женой *Овас вот ойки* ‘Богатыря Северного ветра’. Во время проведения обрядов приношения делают обоим, призывают в молитвах так же обоих. Священное место находится в бывшей деревне Костин яр Октябрьского района, на хантыйском языке звучит как *Емынг курт* ‘Святая деревня’. В Мулигорте почитали богиню *Пойтек ими* в образе куропатки, она приходится женой *Куртынг ойке* ‘Деревенскому старику’, хозяину этой деревни. На медвежьих игрищах их священные танцы и песни исполнители исполняют всегда вдвоем, изображая их супружеской парой. Представляют её одетой только в белую шубу, на голове платок белого цвета. Являясь священной птицей для жителей деревни Мулигорт и рода Пороховых, её не трогают и не убивают, а мясо не употребляют в пищу. В соседней деревне Верхние Нарыкары почитали *Куртынг ими* ‘Деревенскую женщину’ [7, 42-47]. Духа воды *Йинг урт ойка*, который является повелителем водной стихии и хозяином рыб, всегда почитают с дочерью *Йинг урт эви*. Обряды для них совершают тогда, когда реки освободятся от льда. В народной памяти остались различные поверья в то, что с водяным духом надо обязательно поздороваться. Поэтому, когда весной первый раз садились в лодку, взрослые смачивали себе и детям голову водой со словами *нуви тов шаш эват питы тов шаниша омсым, поть, поть* ‘со спиной белой лошади пересел на спину черной лошади, поть, поть (не переводиться)’. После этих слов люди верили, что водяной дух будет оберегать их на воде, не допустит трагедии.

Таким образом, в фольклорных произведениях обских угров уделено больше всего песен, сказок и мифов особо почитаемой женской богине *Каттащ ими*. Не забыты и местные божества,

всевозможные «хозяйки» территорий. Большая часть фольклорных записей, на основе которых написана эта работа, собрана у знатоков фольклора на территории проживания среднеобских хантов.

Литература

1. Куприянова З.Н. Собрание и изучение фольклора народов Севера в советскую эпоху // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. Л., 1969.
2. Кашлатова Л.В. Богиня Каттащ ими в представлениях калтысъянских хантов // Материалы III Югорских чтений / под ред. Н.В. Лукиной. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 104-109.
3. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т.1.2.3. / пер. с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. 284 с.
4. Попова С.А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. С. 138.
5. Кашлатова Л.В. Образ Калтащ в фольклоре обских угров: общее и особенное // Языки и культура народов ханты и манси : материалы междунар. конф., посвященной 10-летию НИИ обско-угорских народов. Ч.2. Филология. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 147-150.
6. Кашлатова Л.В. Песни тетушки Анны из рода Шишки. / пер. с хантыйского, сост., предисл., примеч. Л.В. Кашлатовой. Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2007. 64 с.
7. Кашлатова Л.В. Родословная богини Каттащ ими (по представлениям ханты д. Калтысъяны) // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре : материалы научной конференции, посвященной 10-летию научного фольклорного архива народа манси (р.п. Березово, 19-22 сентября 2003 г.). Томск : Изд-во Том. Ун-та, 2005. С. 42-47.
8. Югория : энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Ханты-Мансийск : Екатеринбург : Сократ, 2000. Т.1, 2.
9. Дунин-Горкевич А.А. Тобольский Север. Тобольск, 1911. Т.3. 191 с.
10. Шатилов М. Б. Ваховские остыки (Этнографические очерки) // Труды «Финно-угорского конгресса в Хельсинки в 1965 г. Хельсинки, 1968. С. 102-111.
11. Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск, 1997. 160 с.
12. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск : Наука, 1992. 136 с.
13. Мифология хантов / автор. коллектив. Томск : Изд-во Том. Ун-та, 2000. 310 с. : ил., карт.
14. Кашлатова Л.В. Функции духа Ем вош ики, его связи с деторождением по представлениям среднеобских ханты // Медведь в культуре обско-

- угорских народов : материалы V Югорских чтений : сб. научных статей / под ред. : Т.А. Молдановой, А.Д. Каксина. Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2002. С. 56-60.
15. Пятникова Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-камымского Приобья. Екатеринбург : Баско, 2008. 80 с. : ил.
 16. Молданов Тимофей. Молданова Татьяна. Боги земли казымской. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. 114 с.
 17. Источники по этнографии Западной Сибири / публикацию подг. Н. В. Лукина, О. М. Рындина ; ред. Г.Е. Марков, Н. В. Лукина ; реп. М. Ф. Косарев. Томск. 1987. С. 239.
 18. Молданов Тимофей. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. 141 с.
 19. Ромбанеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут : Северный дом и Северо-Сибирское регион. кн. изд-во, 1993. 208 с.
 20. Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святыни манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. 240 с.
 21. Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1972. 424 с.
 22. Бауло А.В. Культовая атрибутика Березовских хантов. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. 92 с.
 23. Балакин Ю.В. Урало-сибирское культовое литье в мифе и ритуале. Новосибирск : Наука. Сиб. Предприятие ПАН, 1998. 288 с.
 24. Соколова З.П. Находка в Шишингах (культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. 1975. № 6. С.143-154. URL: <http://www.eduhmao.ru/info/3/4511/86931>
 25. Чернецов В.Н. Представление о душе у обских угров. // Труды Института этнографии АН СССР, Нов. сер. 1959. Т 51. С. 114-156.
 26. Мартынова Е.П. Образ Калтащ-Анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург. 1992. С. 74-84.
 27. Мифология манси. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с. : ил.
 28. Голан А. Миф и символ. М. : Русслит, 1993.
 29. Кулемзин В.М. Человек и природа в воззрениях хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1984. 192 с.
 30. Бардина Р.К. Обские и нижнесосьвинские манси: этносоциальная история в конце XVIII – начале XXI века. Новосибирск : Издательство СО РАН, 2009. 150 с. + 24 с. вкл.
 31. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.
 32. Попова Л.В. Особенности сказок о Мошиэ и Пориэ у манси // Героический эпос обских угров: наследие и современность : материалы

VI Югорских чтений : сб. науч. ст. / под ред. : К.В. Афанасьевой, Т.В. Водиной. М. : Икар, 2005. С. 81-88.

33. Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. 354 с.

34. Мифы, предания, сказки хантов и манси. / сост., пред. и примеч. Н.В. Лукиной. М : Наука, 1990. С. 568.

35. Молданова Т.А. Детский фольклор северных ханты // Личные песни-песни судьбы. Ханты-Мансийск, 2005. 56 с.

М.В. Кумасва

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

ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ В МАНСИЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (НА ПРИМЕРЕ МИФОВ И СКАЗОК)

Аннотация: В статье анализируются тексты мансийских мифов и сказок. Выявляется значение и роль женских образов в жизни, обычаях и традициях народа манси.

Ключевые слова: традиционные мансийские сказки, мифы, роль женских персонажей и их значение в жизни людей.

В фольклоре народа манси женские образы присутствуют во всех жанрах. Самые древние женские образы мы находим в ранних мифах манси. Например, в народных мифах присутствуют такие женские образы как *Тирп-нёлл эква* (*Кирп-нёлл эква* – мифическое существо, женщина, у которой на носу короста), *Хотал эква аги* (дочь Солнца-женщины), *Этпос эква аги* (дочь Луны-женщины). Эти образы имеют корни в древних мифологических представлениях народа. В мифе о возникновении Земли – *Калтащ эква* (Праодительница). Е. И. Ромбанеева отмечает, что «В мифах о творении (космологических), совместно с создателем всего сущего Верховным (Верхним) богом *Нуми Торум*, дарительницей жизни и вершительницей человеческих судеб выступает Богиня-мать, или Небесная мать *Торум сянь*. В священной сказке о возникновении земли говорится о том, что первая женщина,

проживающая на торфяном клочке, родив сына человека и вырастив его, сообщает ему, что она и его отец будут жить на Небесах. Отныне она будет называться *Калтась*, а её муж – *Торум*. <...> «В селении (Хошлог) на медвежьих игрищах *Калтась* ... воспевали и представляли зрителям в образе очень старой женщины, её волосы так были седы, что походили на весеннюю шкуру зайца» [1, 127].

В женском образе у манси представлялся Дух Огня – *Тяк-Акв* («Тетушка-Огонь») и Дух Воды – *Вит-Хон-Акв*. К помощи *Тяк-Акв* («Тетушке-Огонь») обращались во всех случаях жизни, охотники приносили жертву духу огня перед отправлением на промысел, при неудачах в тайге и после удачной добычи. Например, детей взрослые приучали к тому, чтобы выпавший зуб они бросали в огонь с таким обращением: «Тётушка-огонь, я тебе хороший зуб дам, а ты мне плохой зуб дай. Тогда вырастет хороший, здоровый зуб». По поверьям народа манси Дух-хозяйка *Вит-Хон-Акв* водного мира является супругой Духа-Воды *Вит-Хон-Аки*. Приведем пример: «Если после захода солнца вечером идёшь на реку за водой, когда черпаешь воду, то обращайся к Духу Воды так: «Дядюшка и тётушка, владеющие водным царством, дайте мне воды (разрешите взять мне воды)» [2, 33].

В мифах отразились представления народа о происхождении мира и человека в далекие времена, о явлениях природы. Героями мифов являются и люди и боги, и лесные духи – *Менквы*, *Танварп-эква*, *Порнэ* и т. д. Боги изображаются похожими на людей. Чертами живых существ наделяются моря и реки, солнце, луна, земля. В мифологических рассказах говорится о добре и зле, о том, что такое мудрость, окружающий мир, как одолевать вражду, болезни, голод. И за всем, что важно для жизни, люди прибегали к помощи духов-предков. Духи-предки народа манси имеют как мужские, так и женские образы.

Манси представляли многие объекты природы в женских образах. В обращении к солнцу (*Хотал*), к воде (*Вит-Хон*) всегда добавляли «Эква» – «Женщина», а рассказывая об огне, употребляли термин «*Тяк-Аква*» – «Тётя» («Тётушка-Огонь»). Многих животных манси считают священными, таких как медведь, лось, бобр, речная чайка, лягушка, стрекоза и др. По поверьям манси, медведь имеет небесное происхождение. И главный охотничий обряд у манси посвящен медведю – «Медвежий праздник». Этот обряд существует и в наше время. «В сказаниях говорится, что дочь *Нуми Торума* спустилась с неба на болотистую, покрытую шиповником и черемухой землю, на такую, где живут теперь манси... Она, не выдержав трудностей на Земле, стала медведицей, и пять звезд на небе, созвездие Малой Медведицы, над территорией проживания манси названы медведю» [1, 124].

В мифе «*Ма тэлум ялтынг мойт*» «О сотворении Земли» говорится: «*Тунра-Сяхыл-Экваг-Ойка* олэг. Живут Жена-и-Муж-Торфяного-Клочка. <...> С Женой спать легли, [Муж] встал: его Жены нет. <...> Прошло четыре-пять недель... Подошел к порогу: его Жену снаружи слышно, говорит: «Не выходи! Я мальчика родила, мой сыночек уже белку добывать может – так вырос, я через неделю домой вернусь, ты не выходи наружу!» [3, 35]. В этом мифе присутствует женский образ – Эква (женщина), она и Жена и мать мальчика (*Тарыг-Песь-Нималя-Сова*). Когда *Тарыг-Песь-Нималя-Сов* вырос, отец ему сказал: «...Мужчина, обезжающий землю, Мужчина, обезжающий воды, край многих женщин сам и иши».. <...>

Так, путешествуя по Земле, *Тарыг-Песь-Нималя-Сов* нашел себе несколько жён – героиню-богатырку, дочь *Кирп-Нёлл-Эквы*, *Дочь-Вит-Хона*, *Дочь-Хотал-Эквы*, *Дочь-Эттос-Ойки*, *Дочь-Мортым-Эквы* и *Мортым-Ойки*. Он взял всех жен и направился с ними в дом родителей. Так прослеживается предназначение

Тарыг-Песь-Нималя-Сова в том, что он, женившись на дочерях владык – героя-богатыря, Солица, Воды, Луны, Тёплых краёв, всех природных Стихий Земли, впоследствии его дети, его потомки станут наследниками всех этих владений природных Стихий на Земле.

«Долго ехали, коротко ехали, в его собственный город и прибыли... Во время еды, питья мать говорит: «Когда-то долгая человеческая жизнь настанет, вечная человеческая жизнь настанет. В бедных шубах бедняжки-женщины, в бедных шубах бедняжки-мужчины, которые обоснуются в краях с живущими героями, с живущими богатырями, рогатого самца будут в жертву (тебе) приносить, копытного самца будут в жертву (тебе) приносить!.. Когда-то долгая человеческая жизнь настанет, вечная человеческая жизнь настанет, на земле ты *Мир-Суснэ-Хумом* будь, твой отец *Нуми-Торумом* на небе пусть будет, я же буду *Калтась*». В три разные места и ушли. Вот в благе-изобилии теперь и живут, теперь и благоденствуют» [3, 61].

В этом мифе мы можем выделить такие священные женские образы как гериню-богатырку, дочь *Кирп-Нёлл-Эквы*, Дочь-*Вит-Хона*, Дочь-*Хотал-Эквы*, Дочь-*Этпос-Ойки*, Дочь-*Мортым-Эквы* и *Мортым-Ойки*, которые стали жёнами *Мир-Суснэ-Хума*. Этим женским образом – духам-покровителям, люди тоже обращаются в молитвах. О них говорится и в легендах и в сказках. А также в этом мифе присутствует священный женский образ – *Калтась*.

В другом мифе «*Порнэ ракт няврам вари*» - «Порнэ лепит глиняного ребенка», говорится так: «*Мосынэг Порнэг акв павылт олэг. Ойкаген алысълангкве вори минасыг...*» Мосынэ и Порнэ в одной деревне живут. Их мужья лесовать пошли. Они дома остались, одни в деревне. У них обеих есть по мальчику.

Вот однажды Порнэ забежала (к соседке), говорит:

- Милая-Мосынэ, давай съедим своих детей.

Эта Мосынэ говорит:

- Зачем же ты так говоришь?! Пусть они растут, бегают.

Эта Порнэ так и выскоцила, просто выметнулась.

Немного погодя снова явилась, опять говорит:

- Милая-Мосынэ, съедим своих детей.

Мосынэ опять те же слова говорит:

- Зачем ты такое зря говоришь, живи себе.

Эта Порнэ – ни слова, ни ответа, на улицу метнулась, только дверь хлопнула». <...> «Порнэ, оказывается, к приходу своего мужа глиняного ребенка сделала»... «Если бы глиняный ребенок Порнэ побежал, то с наступлением долгой человеческой жизни пришлось бы человеку лепить детей из глины, так бы и делали. И никакая женщина не мучилась бы» [3, 63]. В этом мифе женские персонажи – *Мосынэ* и *Порнэ*.

Одним из мифологических персонажей является *Менкв*. «Менквы во всех фольклорных источниках представляются как *ворут* – некие лесные существа, *ворт олнэ капаит* «в лесу живущие великаны»... Согласно фольклору, Менквы имеют несколько голов (от одной до семи).. Менквы имеют семьи, у них как и у людей, есть жёны, дети» [4, 30]. По одной из легенд услышанной от Варвары Васильевны Алгадьевой, говорится о том, что «В давние времена в деревне Менквъ жила семья. Муж, жена и маленький грудной ребенок мальчик – их сын, спящий в апе – берестяной люльке. Женщина взяла ребенка в люльке с собой в лес собирать ягоды. Поставила она люльку на бревно и отошла от него, собирать ягоды. По поверьям манси, в люльку ребенка нужно положить или спички, или ножницы, как оберег от нечистой силы, от злых духов. Но эта женщина не положила, ни спички, ни ножницы. Через некоторое время женщина пришла к ребенку, но она вместо своего ребенка увидела ребенка необычной внешности. У этого ребенка голова, глаза, уши были больше, чем у обычного ребенка. Так,

человеческий ребенок был подменен лесными духами на ребенка лесного духа.

Муж и жена вырастили этого ребенка. Этот мальчик вырос Менгквом и ушел в лес. Прошло время, и у этих мужа и жены родилась дочь. Так, однажды играя на берегу реки, девочка вдруг увидела на другом берегу высотой с дерево молодого человека – Менгкву, своего брата. Так эта речка была со временем названа Менгквяя (река Менква).

Е. П. Новьюхова отмечает, что в сказке «Присутствует еще один женский отрицательный персонаж – *Тан-варуп-эква*, Женщина, Выделяющая Жилы (Нити) – «..который также имеет общие характеристики с Порнэ. Ее считают нехорошой и сравнивают с *Кирп нёлуп эква*. Обычно сюжет сказки связан с «непослушной невесткой», которая, несмотря на запреты, всё же делает свое. И вот однажды ночью, когда невестка выделяет жилы, приходит женщина, которая хочет посоревноваться. <...> Невестка понимая, что ее соперница выигрывает, под предлогом выходит из дома, затем она отслеживает жилище своей соперницы и поджигает его. Когда невестка заходит обратно, она сообщает, что дом ее гости горят. Соперница выбегает, а в это время невестка смазывает себя и семью жиром и ложится спать. <...> Когда Женщина, Выделяющая Нити возвращается обратно, .. не может.. отыскать невестку, потому что не смеется она, когда та ее щекочет» [5, 331].

Приведем отрывок из текста мансийской сказки «Сказка о Тан-варуп-экве (Женщине, делающей нити)»: Молодая женщина (невестка) нити из сухожилий зверя всё делает. Свекровь ей говорит: «Ты вечером нити не делай. Здесь где-то поблизости Тан-варуп-эква живёт». Но (она) женщина так и продолжает делать нити.

Но вот вдруг, когда сидели, Тан-варуп-эква зашла. Зашла, а в руке собака, у собаки спинные жилы оказывается, выдернула.

Собачье спинное сухожилие выдернула и говорит: «Ну-ка, винчика, сделаем нити!» <...>

На улицу вышла (невестка) и побежала к дому Тан-варуп-эквы и подожгла её. Подожгла (дом), и обратно (домой) прибежала.

У Тан-варуп-эквы двое детей было. Прибежала домой (женщина), говорит: «Там, на той половине деревни что-то светится, видно! Твои дети что-то натворили (сделали)». Тан-варуп-эква побыстро соскочила, и домой побежала. Домой прибежала, и вправду, дом её куда-то дёлся. Та женщина (молодая невестка) в это время своих родных лица рыбьим жиром помазала. Затем и своё лицо тоже жиром помазала. Будто бы долго спят, спотели (лица). Спят, Тан-варуп-эква придёт к ним. И чтобы она их не узнала, кто из них кто (поэтому лица рыбьим жиром помазала). И вот Тан-варуп-эква прибежала, как ни шупала, ни смотрела. Все спят, и лица у них потом покрылись. Так и не нашла (Тан-варуп-эква) кто её дом поджёг. То одного, то другого щупает, осматривает: «Оказывается, они давно уже спят, - подумала, - лица их потом покрылись».

Еще один женский персонаж, имеющий отрицательный образ – Женщина с берестяным кузовом. Приведем отрывок из сказки «Эква-прыгрий нял пахвты» - «Эква-прыгрий пускает стрелу»: Эква-прыгрий «вышел на улицу и играет: пускает стрелу то в одну, то в другую сторону. И вдруг неожиданно его стрела упала в словый лес. Эква-прыгрий пошел туда искать ее. Ищет, ищет и вдруг видит: идет женщина с берестяным кузовом за спиной...» Так женщина с берестяным кузовом украла мальчика. Принесла Эква-прыгрия к себе домой и наказала детям своим: «Дети, следите за ним внимательно! Я схожу за дровами, чтобы сварить его. Такой большой зверь попался – дров немало надо...» Эква-прыгрию удалось перехитрить детей людоедки, они развязали Эква-прыгрия. И Эква-прыгрий погубил детей

женщины-людоедки. «..Женщина разинула рот как можно шире. Эква-пыгрись прицелился и запустил в него раскаленным ломом. Этот лом навсегда пригвоздил людоедку к земле, и она распрощалась с жизнью» [6, 15-22].

В сказке «Каткас тив-тив мойт» - «Птичка-трясогузка» мы находим такой же отрицательный персонаж как Аквэква (Женщина-людоедка). Приведем отрывок из этого текста: «*Кит экваг-ойкаг олэг, хурум аги оньсег. Акв эква ос таккет олы...* Жили-были муж и жена. И было у них три дочери. А неподалеку стоял дом одинокой женщины...» Женщина трижды приходила в дом мужа и жены, чтобы просить о дочерях, отпустить их ей на некоторое время, помочь ей по выделке звериных шкур. Но женщина оказалась людоедкой. Двух дочерей мужа и жены она съела, а третья дочь оказалась осторожной, перехитрив женщину-людоедку, она сбежала к родителям и рассказала о том, что ее сестры погибли от руки этой женщины. «..Стали муж с женой осматривать ее дом. Под подушкой нашли шубки своих детей, а под нарами – косточки. <...> Смочили они живой водой косточки своих дочерей – девочки и ожили!..» [6, 23-26].

В другом фольклорном тексте, зафиксированном от Варвары Васильевны Алгадьевой, «Эква-пыгрись мойт» – «Сказка об Эква-пыгрисе» тоже присутствует такой образ, как Менкв, его жена Менкв-эква: Жена с мужем живут. Трех сыновей имеют (растят). И вот разговоры стали ходить: «Людей съедать стали. Города и селения опустошаться стали. Съедают (людей) многоголовые Менквы». И вот жены и мужа два старших сына стали собираться (в дорогу) с Менквами сражаться. Собираются уходить, родители спрашивают: «Вы куда уходите?» «Мы многоголовых Менквов убить собираемся. Младший брат наш пусть дома останется, с вами. Как вы вдвоем жить будете?» - старшие сыновья говорят. А младший их брат, зачем оставаться

будет?! Говорят: «Я тоже пойду». А родители что станут делать. Собрали трех сыновьям сду, дорожный мешок. <...>

..Прибежала (прилетела) менков матерь. Спрашивает она кузнецов: «Вы не видели трех юношей трех братьев на конях, вы, наверно, их сюда спрятали. Они моих трех сыновей убили». Кузнецы говорят: «Мы их сюда спрятали, за двенадцатью дверями мы на замки заперли их».

И вот, двери стала облизывать. Облизывала, облизывала, одиннадцать дверей облизала, одна дверь осталась. И вот младший брат их соскочил (выпрыгнул), стал с женщиной Менкв сражаться. И вот он (Эква-пыгрись) ее саблей разрубил. Менков матерь тоже уничтожил.

В мансийском фольклоре чаще всего именно мать, тётя по матери, сестра оказывают помощь герою в достижении цели или найти себе невесту.

Так, например, одинокий сказочный герой (например: Эква-пыгрись, Пуп экваг-ойкаг пыг (сын попади и попа), Сыгпунгк-пыгрись (юноша, ставший Духом-наводящим болезни на людей), в результате своих путешествий обязательно попадает к родственникам по линии матери – чаще всего к своей тёте (сказка «Эква-пыгрись ос хурум Менкв» - «Эква-пыгрись и три Менква»), родной сестре (сказка «Сорт-хури-пупыг мойт» - сказка «О сыне пожилых мужа и жены Сорт-хури-пупыг»). Именно по материнской линии он находит себе и подругу-жену. Например сказка «Ас талях-отыр-лувиныхум мойт» - «О духе-хранителе реки Обь».

В сказке Эква-пыгрись выполнил все поручения купца. Выполнить два наказания купца Эква-пыгрию помогала мама, а в третий раз оказала ему помочь сестра мамы. Мама сказала ему: «Ань тай урм холас, тицум холас. Ань тай ягагим палт тах ты сетап поталын ёт холтан минэгын. Вансагум, ягагигагум матар осьмар оньсег, матар пиц оньсег, тэн та нётэг». – «Теперь я

ничем не смогу помочь тебе. Завтра ты отправляйся к моей сестре. Возьми этот клубок ниток. Зять мой, сестра моя, какую-нибудь хитрость, какую-нибудь мудрость имеют, они помогут».

Так Эква-пыгрись семь лет ходил. Вернулся домой к матери, преодолев трудные испытания, он добыл семи ненцев говорящего шайтана-духа для купца, и всё богатство купца перешло Экве-пыгрису. Эква-пыгрись говорит: «Сат осъмарыг ам патэгум. Хоталь оли ма, хоталь оли совынхурп ма, лув сыст ам ялунки патэгум» - «Я буду иметь семь мудростей. Все земли, все дальние земли, наблюдать стану я – верхом на коне ходить (ездить), смотреть стану я». Тетя и дядя оказали помочь ему добыть семи ненцев говорящего шайтана-духа.

В этой сказке мы видим два женских образа. Это образ любящей матери. Она старается уберечь сына от гибели, когда купец старался дать такие поручения, при которых Эква-пыгрись мог не вернуться домой с дальних земель, где он мог погибнуть. Жизненная мудрость, пришедшая со зрелостью, в трудные минуты жизни сына, помогает найти нужные слова, совершить нужные поступки. Другой женский образ – тётя Эква-пыгрися. Также заботлива по отношению к Эква-пыгрису. У нее по родственному проявляется любовь к мальчику (Эква-пыгрису), желание помочь, уберечь от гибели.

Эква Эква-пыгрисын лави: «Вапсын ке матыр осъмар тиц оньси. Вапсын осъмар хосытыл сат ёрн потыртан путыг катын та паттэгын. Вапсын матыр осъмар, матыр тиц ат ке оньси, миннэн мат тот та алавен. Сат ёрн ёт хоталь веритэгын, нан кемын эламхолас. Нан элы-палынт ман савит эламхолас кетсилавес! Сат-нёлолов эламхолас. Та маҳмыт юв ат ёхталасыт, нан юв ат ёхтэгын..» «Женщина говорит Экве-пыгрису: «Если зять (твой) какую-мудрость имеет. С помощью мудрости зятя ты сможешь добыть семи ненцев говорящего шайтана-духа. А если у зятя не будет мудрости помочь тебе, то

(ебя там убьют. Семи ненцев тебе не одолеть, человеку. До тебя добыть семи ненцев говорящего шайтана-духа сколько человек отправляли! Семь-восемь человек. Те люди не возвращались и ты не вернешься...». Она просила мужа помочь ее племяннику, добыть семи ненцев говорящего шайтана-духа. Мужчина по просьбе жены помог Экве-пыгрису. Он построил летающий корабль, на котором Эква-пыгрись летел за шайтаном-духом. Мужчина превращался в образ гуся, чтобы одолеть черных-воронов в которых превратились семь ненцев.

Миснэ в разных событиях, повествующих о ней в фольклорных текстах поступает по отношению к людям так, как она считает нужным. Тех, кто ей понравился она одаривает удачной охотой, и они поступали также по-доброму. А кому-то Миснэ от причиненной ей обиды насыщает беду, например в тексте «Менквъя маҳум опарись нам хомус емтыс» - «Предание о происхождении рода Алгадьевых».

Выводы: В мансийских фольклорных текстах отсутствуют описания портретов женских и мужских образов и других героев устного народного творчества. Главное внимание сказителей заключается в сюжете, в повествовании. Их главная мысль, значение, образ - моральные, нравственные, духовные ценности.

Таким образом, из выше проведенного анализа мансийского фольклора, мы можем сделать вывод, что в мифах женские образы выступают духами-предками (духами-покровителями). Им поклоняются и совершают обряды люди, приносят жертвоприношения, делают ура (кашица) и молебные места. К ним обращаются во время нужды, болезней и бед. Необходимо строгое соблюдение запретов, правил почитания духов-предков. «Из этого следует, что образ.. духов-предков ..складывается из наложения двух традиций – фольклорной и ритуальной» [4, 29]. Всё, что находится на территории духа-хранителя, принадлежит ему, и промысловая удача, благополучие семьи, зависит от того,

насколько человек старается соблюдать правила, традиции, обряды. В мифах духи-предки имеют имена, например «Калтась эква» (прародительница), *Касум най аги*, *Нёр эква* и др. Они имеют конкретную территорию, местность, за которую они ответственны перед высшим *Нуми Торумом*, своим отцом.

В сказках женские образы не являются такими почитаемыми, и не обожествляются людьми так, как в мифах они не носят обрядовый характер, не имеют имён. Сказитель их просто называет – *эква* (жена, женщина), *аквэквэ* (пожилая тётя, пожилая женщина), *щань* (мама), *увици*, *эц* (сестра) и т. п. Местность, где происходили события, повествуемые в сказке, называется не всегда, конкретные сведения сказителем не называются.

Следует отметить, что в сказках женские образы имеют земное происхождение, а в мифах – имеют небесное, Божественное начало. Люди возносят свои молитвы к ним о помощи в дни бед, болезней, в горе. Перемещение женских образов в текстах сказок может быть только по земле, так как они рождены на земле. В мифах женские образы духи-предки обладают божественными дарами, поэтому они перемещаются при необходимости по воздуху.

Литература

1. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут : Северный Дом, 1993. 208 с.
2. Кумаева М.В. Отражение мировоззрения манси в детском фольклоре // Осмысливая современность : материалы I городской научно-практической конференции студентов, магистров и аспирантов. Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. 133 с.
3. Миры, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е. И. Ромбандеева. Новосибирск: Наука, 2005. 475 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).
4. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск : Изд-во Том. Ун-та, 2003. 180 с.
5. Новуюхова Е.П. Образ Порнэ в сказках народа ханты // Языки и культура народов Югры : материалы региональной науч.-практ. конф. Екатеринбург : Изд-во Урал. Ун-та, 2008. 404 с.
6. Мансийские сказки = Маньси мойтый : для детей начальных классов / сост., пер. Е. И. Ромбандеевой. СПб. : Алфавит, 1996. 47 с.

М.В. Кумаева

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

ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО УКЛАДА МАНСИ В ДЕТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация: Через устное народное творчество воспитывается подрастающее поколение, прививаются нравственные и моральные ценности. Дети познают традиционный уклад, обычай своих предков.

Ключевые слова: колыбельные песни, быт, традиционный образ жизни семьи, пестушки и потешки.

В воспитании детей большое значение придаётся устному народному творчеству. «Детский фольклор представляет одно из направлений устного народного творчества» [1, 6]. Произведения детского фольклора исполняют взрослые для детей (материнский фольклор), носителями и исполнителями фольклора являются и сами дети (собственно-детский фольклор). В мансийский детский фольклор входят следующие жанры: колыбельные песни, потешки и пестушки, детские песни и стихотворения, заклички и приговорки, детские сказки и загадки, считалки.

В каждом жанре детского фольклора отражаются национальные особенности и культурно-бытовые условия, в которых живут и воспитываются дети, носители и исполнители фольклора. Через фольклор подрастающее поколение приобщается к традиционной культуре. В данной статье мы рассмотрим такие жанры мансийского детского фольклора как колыбельные песни, пестушки и потешки, заклички (обращения), в которых мы находим отражение традиционного уклада народа манси.

В колыбельных песнях говорится «об окружающем ребёнка мире, о чувствах, заботах и тревогах матери. Одновременно ребёнок получал некоторые сведения об окружающем его мире, постигал особенности родной речи». [1, 45] Пение сопровождается покачиванием колыбели.

Рассмотрим колыбельную песню:

*Как брусличный лист, мой сыночек. / Черноволосый мой дорогой.
В берестяной лульке с орнаментом / Берёзовой веточки.
Засытай, засытай, мой сыночек. / Хорошим охотником, рыбаком
ты будешь.
Всё ты будешь знать и уметь. / Ноженъки твои пусть крепнут.
Ум и глаза твои пусть крепнут. / Кто тебе сшил малицу
красивую,
Кто тебе сшил шёлковую рубашку? / Мама дорогая тебя
одевает. [2, 12]*

В исполнении колыбельной песни находит отражение бытовая обстановка жилья и традиционный образ жизни семьи. Женщины манси занимаются домашним хозяйством, шитьём, воспитанием детей, это находит отражение и в колыбельных песнях, приведём слова из песни: «Кто тебе сшил малицу красивую, / Кто тебе сшил шёлковую рубашку? / Мама... тебя одевает». А мужчины – добытчики пищи, охотники, рыбаки: «Хорошим охотником, рыбаком ты будешь. Всё ты будешь знать и уметь». Здесь нам встречается описание будущей жизни ребенка (мальчика). В песне говорится о колыбели (лульке), которая изготовлена из бересты и украшена орнаментом «берёзовая веточка». Мама малыша произносит пожелания сыночку вырасти сильным и здоровым, став взрослым, стать хорошим охотником и рыбаком. Станет он добрым, много знающим и умеющим в труде, в работе человеком. Ласковые слова мамы говорят о большой, безграничной любви к своему малышу: «мой сыночек», «черноволосый мой дорогой»,

«ноженъки, ум и глаза твои пусть крепнут». Это песня мамы любящей, заботящейся о благополучии жизни своего ребёнка.

В колыбельной песне «Качаю я своё дитятко» [3, 67] говорится о быте и о жизни семьи, в которой растёт ребёнок. Это мансийское селение «с площадью», где живёт «много женщин», дома их срублены из древесины. Говорит мама своей доченьке «Маленькая Федосья, дитятко моё, / Маленькая Федосья, доченька моя, / Буду я с тобой похаживать / По тесовому полу с десятью тесинами. / Буду я понаивать / По тесовому полу с десятью тесинами. / ...выйду я на улицу из своего дома, с двумя прирубами».

Колыбель дочери изготовлена из бересты «с обручевым ободом», «с корневым ободом». Слова маминой нежности, добра и любви звучат в песне у колыбели ребёнка. В то же время мама ребёнка тревожится о том, что её дитя растёт без отцовской заботы, тепла: «Без отца грудью тебя выращивала», «Без отца грудью тебя выкармливала». Беспокойство матери о здравии ребёнка: «Как бы ни случилось, что с твоими ручками, / Как бы ни случилось, что с твоими ножками», «очень-то не хныкай, глазыньки твои – опухнут, очень-то не кричи...», «Закружилась головка Маленькой женщины». Колыбельная песня архаична по сюжету, употребляемой лексике, стилю исполнения.

Содержание колыбельных песен отличается тем, посвящены ли они мальчику или девочке. В колыбельной песне для мальчика, мама сыну желает вырасти здоровым и сильным охотником, рыбаком: «Хорошим охотником, рыбаком ты будешь. Всё ты будешь знать и уметь». А в колыбельной песне для девочки мама желает дочери вырасти здоровой, трудолюбивой хозяйкой, мастерицей. Есть колыбельные песни, в которых нет конкретного обращения к ребёнку, сыну или дочери, например: *Спи, усни, / Спи, усни. / Бабушка твоя, / Приносящая сны, / Пёстрой тетери / Глубокий сон / Скоро принесёт тебе. /*

Бабушка твоя, / Приносящая сны, / От семи тетерь / Глубокий сон / Пусть опустит на тебя. [3, 58].

На мансийских берестяных люльках имеется орнамент «Үлүм ўй» - «Птица сна». В этой колыбельной песне поётся о птице приносящей младенцам сны. В песне звучат пожелания ребёнку глубокого сна, принесёт «Бабушка..., Приносящая сны.. Скоро принесёт / От семи тетерь, Глубокий сон». Образ Бабушки (тётушки) – птицы сна, олицетворяет нежность и заботу о ребёнке. Она заботится о том, чтобы малыш спокойно спал и рос.

«Помогая мамам, бабушкам и няням, девочки с шести-семилетнего возраста начинали нянчить своих младших братьев и сестёр. Во время укачивания они исполняли колыбельные песни, становясь носителями фольклора» [1, 44]. Назначение колыбельных песен – усыплять малышей, произнося на распев, ласково, негромко, успокаивая, настраивая на сон, отдых. Дети, лежащие в колыбели, ещё не понимают слов, но нежность,ложенная в мелодию и слова, благотворно влияют на психику ребёнка и это «как бы готовит почву, создаёт благоприятные условия для последующих воспитательных воздействий» [4, 90].

Рассмотрим другие жанры мансийского детского фольклора – *пестушки и потешки*. «Пестушками и потешками называют короткие приговорки или песенки, сопровождающие игровые движения или физические упражнения (потягивание, разведение рук, тормошение, поглаживание, подбрасывание, щекотание)» [1, 58], побуждающие детей к радостным, бодрым эмоциям, развлекающие их и одновременно преподающие начальные уроки народной педагогики. «Пестушки получили своё название от слова пестовать – нянчить, носить на руках» [1, 63].

Пестушки предназначены для развлечения ребёнка, общения взрослого с маленьким сыном или дочерью, помогают поддерживать в ребёнке хорошее настроение. «Одновременно проводится массаж или несложные физические упражнения» [1,

58]. Проснувшегося ребёнка распеленают, он потягивается, мама или бабушка «обеими руками, слегка сжимая тело ребёнка, проводит несколько раз от шеи до ступней ног» [5, 38], поглаживает и говорит: «Нэврамакве тув картыс, нёисалахтыглы. Тыцир ты нёисалахты, тыцир ты нёисалахты. Мэнэкве вагтәл патыс, мэнэкве вагтәл патыс». – «Ребеночек устал, потягивается. Так вот потягнется, так вот потягнется. Маленький устал, маленький устал».

Рассмотрим другую пестушку. Маленького ребёнка взрослый человек тормошит и высоко поднимает и произносит: «Товлагын, маркагын тәкмалтәын, Товлың ўй хольт нумыл яласаңкв тах патәгтын» - «Руки твои окрепнут, Как птица ты будешь высоко летать». Через поэзию пестования «ребёнок усваивает первичный словарный запас, без которого невозможно познание окружающего мира, развитие мышления» [1, 20] ребёнка.

За пестушками следуют потешки-песенки и стихи. Нами анализируются тексты пестушек, потешек и закличек (обращений), которые были зафиксированы в д. Хулымсунт Берёзовского района ХМАО-Югра от информанта Алгадьевой Варвары Васильевны (моей мамы).

Потешки обычно начинают рассказывать на втором году жизни, когда ребёнок овладевает словарным запасом, произносит первые слова. «Он понимает простую разговорную речь и сам звенит свои первые слова» [1, 18]. Во время игры используют пальцы, ручки или ножки ребёнка. «Дети воспринимают богатство звуков, обилие меняющихся картин и явлений, но в их речи ещё слов, обозначающих эти понятия, отсюда стремление детей к звукоподражаниям, к показу действием» [5, 45] Возьмём для примера потешку:

Бабушка берёт ручку маленького ребёнка. Затем, глядя на ребёнка, ласковым певучим голосом произносит: *Каткасы луйги*:

«Тив-тив-тив! / Турап хәтап вәри ке, / Ам хоталь исатәүум? / Ам хоталь щалтапәүум? / Ам тыг ты исатәүум! / Ам тыг ты щалтапгүм!» Синичка щебечет: «Тив-тив-тив! / Если наступит день ненастный (дождливый), / Куда же сяду (спрячусь) я? / Где же я укроюсь (спрячусь от дождя)? / Вот куда я сяду (спрячусь)! / Вот куда я (спрячусь, залечу)!»

При произношении последних слов (2 последних предложения) ребёнка ладошку щекочут, у локтя и под мышкой, говорится, что птичка находит здесь укрытие от дождя: *«ам тыг ты исатәүум, ам тыг ты щалтапәүум! – вот куда я сяду, вот куда я спрячусь!»* От этой ласковой потешки у малыша появлялись радостные, бодрые эмоции. Эта песенка - «песенка синицы», она сидит на дереве и поёт эту песенку, здесь в тексте даётся звукоподражание щебетания синички.

Приведём ещё одну потешку, игру с пальцами. Берёт ручку маленького ребёнка бабушка и указательным пальцем по солнечному кругу, чертит круг на ладони малыша и, глядя на ребёнка, ласковым певучим голосом говорит: *«Хәталақве посты, хәталақве посты, мәкве рәғылтты, мәкве рәғылтты. Ақмат та раквалтахтас. Та ракви, та ракви»* - «Солнышко светит, солнышко светит, землюшку греет, землюшку греет. Вдруг дождь полил. Дождинки падают, дождинки падают». При произношении последних слов о дождике, указательным пальцем тихонько постукивают по ладони малыша, подражая падения капель дождя.

Каждая игра имеет познавательное значение, старшие сёстры и братья присутствуют во время такой игры мамы или бабушки с маленьким ребёнком. Дети постарше, постепенно познают окружающий их мир. Через небольшие тексты пестушек и потешек, которые мы рассмотрели, дети узнают о том, что птичка-синичка во время дождя прячется в густом лесу, солнечная погода сменяется дождливым, ненастным днём, летнее

солнце греет землю, и вокруг растут все растения, цветы и деревья.

Рассмотрим жанр детского фольклора – **заклички** (приговорки, обращения). «Традиционно к закличкам относят небольшие рифмованные приговоры, исполнявшиеся вне праздничного ритуала... Из-за четко выраженной функциональной роли некоторые исследователи называют заклички обращениями...» [1, 133]. Носителями, исполнителями данного жанра могут быть как взрослые, так и дети (детей с раннего детства приобщают к традиционной культуре). Приведем в качестве примера следующие тексты.

О воде: Если после захода солнца вечером идёшь на реку за водой, когда черпаешь воду, то обращайся к Духу Воды так: *«Витхон акиягүм-аквагүм анум вит маен, ам витум холас»* - «Дядюшка и тётушка, владеющие водным царством, дайте мне воды (разрешите взять воды)». С давних времён говорят, что когда стемнеет идти за водой на реку нельзя, ничего нельзя делать, когда стемнеет.

Об огне: Если зуб выпадет, то его нужно в огонь (в печь) бросить. При этом обращаются к Духу Огня так: *«Тяк-акв, ам миңын ёмас пунг мыйгүм, панг анум лөль пунг маен»* - «Тётушка огонь, я тебе хороший зуб дам, а ты мне плохой зуб дай». Если ты скажешь по-другому, так: *«Тётушка огонь, я тебе плохой зуб дам, а ты мне хороший зуб дай»*, то у тебя вырастет плохой зуб. «С огнем нужно обращаться осторожно», наставляли взрослые (своих детей).

О грозе: Во время сильной грозы к Щахыл аки – Грозе (бука, дядюшка-Гроза), взрослые обращались с просьбой так: *«Лайталнуб, Щахыл аки, миңыкен, ийвраманын ул пилатәлән!»* - «Проходи, дядюшка-Гроза, потише, детей не пугай!». Еще одно верование связано с грозой: во время первой весенней грозы, взрослые говорили детям подбрасывать *сән аны* – берестяную

чашу или металлическую тарелку через крышу дома, загадывая при этом, будет ли лето урожайным или нет. Если чаша становилась на донышко, означало, что лето будет урожайным, если опрокидывалась кверху дном, означало, что лето принесет мало урожая.

Об игле: Потерявшуюся иглу искали так, произносили закличку обращаясь к игле: «*Пүкин тагинъты, ёхтэн! Пүкин тагинъты, ёхтэн!*» - «(Когда) наполнится твой живот, вернись (приходи)! Наполнится твой живот, вернись (приходи)!» Тогда он сразу найдется. Так бережно учат манси с давних времен относиться к предметам, вещам, природе.

Мы согласимся с утверждением исследователей русского детского фольклора Капицы Ф.С., Колядич Т.М. о том, что «генетически заклички являлись составляющей обряда... и переход закличек в детскую аудиторию был связан с утратой ими магического содержания» [3, 133].

Вывод: На основе рассмотренных текстов по фольклору мы выделили следующие особенности традиционного уклада, которые отражены в детском устном народном творчестве, как жилища, одежда, украшения (орнаменты), условия проживания – мансийское поселение, природа, и верования народа.

Во всех жанрах устного народного творчества сочетаются такие функции как познавательная, воспитательная, эстетическая.

Литература

1. Капица Ф.С., Колядич Т.М. Русский детский фольклор : учеб. пособие для студ. вузов. М. : Флинта : Наука, 2002. 320 с.
2. Фольклор манси Северной Сосьвы / сост. А.М. Хромова. Томск : Изд. Том. ун-та, 2004. 76 с.
3. Земляной Братец: Мансийские сказки, предания, песни, загадки // зап., пер., сост. и примеч. В. Чернецова ; науч. ред. и публикация Лукиной Н.В. Томск : Изд-во Томск. ун-та ; Екатеринбург : Сред.-Урал. кн. изд-во, 136 с.
4. Волков Г.Н. Этнопедагогика. М. : ACADEMIA, 2000. 175 с.
5. Мельников М.Н. Русский детский фольклор. М. : Просвещение, 1987. 240 с.

М.А. Лапина

член-корреспондент РАН, Ханты-Мансийск

САКРАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР В МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ХАНТОВ

Аннотация. В мировоззрении хантов музыкальный фольклор является одной из сакральных сфер традиционной культуры. Музыкальные инструменты, священные песни, напевы, инструментальные наигрыши, звукоподражание нашли отражение в фольклорной традиции народа. К сакральным музыкальным произведениям было особое отношение, их использовали при священнодействиях, при проведении определенных обрядов, поклонениях божествам. Существовало множество поверий и ограничений, связанных со звуковым интонированием, что придавало музыкальному исполнительству таинственность, загадочность, магия которого притягивала и завораживала человека.

Ключевые слова: сакральный фольклор, музыкальный фольклор, священные песни, инструментальные наигрыши, музыкальные произведения, музыкальные инструменты, исполнители фольклора.

В мировоззрении хантов музыкальный фольклор является одной из сакральных сфер традиционной культуры. Музыкальные инструменты, священные песни, напевы, инструментальные наигрыши, звукоподражание нашли отражение в фольклорной традиции народа. К сакральным музыкальным произведениям было особое отношение, их использовали при священнодействиях, при проведении определенных обрядов, поклонениях божествам. Существовало множество поверий и ограничений, связанных со звуковым интонированием, что придавало музыкальному исполнительству таинственность, загадочность, магия которого притягивала и завораживала человека.

В традиционном обществе человек довольно уверенно чувствует себя в сообществе с миром духов и богов, так как для общения с ними разработана сложная система обрядов и ритуалов. С помощью фольклора люди передавали будущим поколениям сакральные знания о пантеоне божеств и духов, знания об опыте освоения сакрального пространства, знания о

взаимоотношениях человека со сверхъестественными силами и т.д.

На различные предписания, связанные с бытованием и исполнением музыкального фольклора, обращали внимание многие отечественные и зарубежные утроведы. Информация об этом имеется в трудах К. Ф. Карьялайнена, В. М. Кулемзина, Н. В. Лукиной, В. В. Сенкевич-Гудковой, З. П. Соколовой, Е. Шмидт, В. Штейница, Ю. И. Шейкина и др.

Как известно, фольклор – это устное народное творчество, в первую очередь вербальное, а слову в любой традиционной культуре придавалось большое значение. У народа ханты была разработана достаточно стройная система сакральной лексики. В хантыйском языке для обозначения сакрального использовался термин *ем, емын* ‘свято, священный’.

Изучая религию югорских народов, К. Ф. Карьялайнен отмечал, что в диалектах остыцкого языка еще и сейчас встречаются устаревшие корни *jet* и *res*, которые, вероятно, обозначают неприкосновенность, ненарушение существа или вещи, т.е. “святость” его по отношению к каким-либо другим или всем другим существам или вещам; следовательно, это является приблизительно тем, что в религиоведческой литературе обозначают обычно словом “табу” [1, 66].

В фольклорной традиции народа было выработано множество установок и правил по отношению к произведениям сакрального характера. Для хранителей фольклора они имели большое значение. Они будили мысль, очищали от скверны.

Перед исполнением сакрального фольклора помещение окуривалось, на столик выкладывались различные предметы; сабли, стрелы, ножи, спички, железные предметы. Выставлялись на столик также чаши с едой, питьём. За исполнение древних сакральных фольклорных произведений сказитель одаривался предметами из священных реликвий [2, 96].

Исполнение сакрального фольклора требовало от сказителей, певцов, а также от слушателей особого настроя, что нередко приводило их к состоянию транса. Об этом пишет Н. В. Лукина, опираясь, на устное сообщение венгерской фольклористки Е. Шмидт: «Особое психофизиологическое состояние выражается в непроизвольном покачивании взад и вперед, в дрожании (подрагивании тела), в неподвижности или затуманивании глаз, слезах и т.д. <...> Одновременно создается ощущение, будто давно прошедшие события происходят заново, певец уносит слушателей в давние эпохи, «создавая» их своим пением. Продолжительное пение отключает и певца, и публику от реальности. Очнувшись, они чувствуют себя так, будто и они, и весь миропорядок рождены заново...» [3, 38].

При этом и исполнитель, и слушатели могли слышать различные звуки, голоса, видеть образы героев.

Например, сказительница М. И. Мултанова из Сургутского района при исполнении песни о «Глухариной-Горы-Мужчине» произнесла «... ну, хватит. Сейчас эти небесные боги-духи не дают дальше петь. Это он [Эвэт-Ики] на Шаман-горе напел [эту песню]» [4, 81].

Если слушатель чувствовал касание стрелы героя фольклорного персонажа во время исполнения героического эпоса, то это было знаком счастливой судьбы этого человека. К отмеченному таким знаком человеку относились с уважением, он сам в свою очередь, становился надеждой и опорой данного общества.

Сакральные фольклорные произведения исполнялись, в основном, мужчинами, но их могли исполнять и женщины, достигшие определенного возраста. Для этого женщина должна была пройти особый обряд, который давал разрешение на исполнение сакрального фольклора.

При исполнении призывных песен, обращениях к божествам, большое значение придавалось составу слушателей (по полу, возрасту, родственным отношениям), а также времени года и суток, расположению небесных светил. В фольклорной традиции имелись определенные формулы на исполнение сакральной части фольклора в кругу семьи, родственников. Например, при живых родителях или старших членах семьи, исполняющих священные песни и сказки, младшие дети говорили: *Анкем, ацем вулман, ма ици хун ерумсум* ‘При живых матери, отце разве я этим должен заниматься’. Данная формула указывает на то, что молодым людям необходимо набраться еще опыта и мудрости. Наступит еще такой час, когда посвятят и его в таинство исполнения сакральной части фольклора.

Имелись особые правила исполнения сакральных и иных произведений фольклора для исполнителя, соблюдающего траур. По мужчине траур соблюдался пять лет, по женщине – четыре года. Исполнитель в течение первого года соблюдения траурных церемоний не пел песен, не рассказывал сказок, не участвовал в обрядовых празднествах.

При несоблюдении правил исполнения сакральных произведений могли быть наказаны как исполнители, так и слушатели. Знатоки фольклора сообщали, что при пении песен сакрального характера нельзя сокращать текст, переставлять его слова. В то время, когда исполнялись священные сказания, слушателю нельзя было спать, разговаривать, ругаться, шуметь, ходить.

Исследовательница обско-угорского фольклора В. В. Сенкевич-Гудкова сообщает: «В те времена существовало много поверий о том, что строго запрещено делать какие-нибудь изменения в тексте ритуальных медвежьих песен или в их музыке. Нарушивших постигнет строгая кара (например, у него появится короста на голове). Причём, чем более сильно изменён

текст ритуальной песни или мелодии, тем сильнее кара за это (так вплоть до смерти на охоте на медведя)» [5, 254].

Исполнители сакральных фольклорных произведений один и тот же сюжет мифа или предания исполняли либо в песенной, либо в прозаической форме, либо в форме ритмизированной прозы. Показательно, что песенная форма была характерна для ритуальной обстановки, т.е. как бы в присутствии сверхъестественного существа, в честь которого исполнялась песня. В древности существовала речитативная форма исполнения, где музыкальный «мотив» состоял всего из нескольких слогов (3-5 слогов = полупопевка) и имел два-три близких варианта, которые бесконечно повторялись, организуя текст по метрическим правилам.

По наблюдениям Е. Шмидт мифологическая песня отличается от сказания не только формой исполнения, но и большой канонизацией. Выучить дословно крупное произведение невозможно, и поэтому, несмотря на стремление точно воспроизвести текст, даже самые священные песни варьируются. Однако в песенной эпике такие элементы, как композиция, сюжетные ходы, функции героев, эпитеты, формулы, параллелизмы и т.д. сохраняются лучше. <...> Варьирование микроструктурных элементов (мотивов, а иногда и целых сюжетов) выражаются в том, что они могут прикрепляться к другим героям; однако такие вариации не встречаются у одного и того же исполнителя. В качестве примера различий, которые при этом возникают, приведем рассказ В. Штейница из практики записи им фольклора у хантов. Старый хант спел ему песню, где речь шла о семи каменноглазых женщинах Пор. Затем для записи он решил ее не спеть, а рассказать. Фратриальные имена Пор и Мось ханты скрывают от чужих, и в рассказе вместо женщин Пор фигурировали просто «женщины, собирающие ягоды». На прямой вопрос собирателя, не были ли эти женщины Пор,

сказитель ответил отрицательно. На следующий день В. Штейниц попросил спеть несколько строк, чтобы записать мелодию. В песне снова назывались женщины Пор. В. Штейниц заключает: «Я правильно рассчитал: в пении, передается твердо установленная традиционная форма, он ничего не смог изменить!» [3, 34].

Традиционные музыкальные инструменты у обских угров являлись также предметами сакрального характера. К ним было особое отношение, их хранили наряду с семейными и родовыми реликвиями.

По сведениям З. П. Соколовой у восточных хантов обско-угорскую цитру *нарес-юх* употребляли лишь особые лица, умевшие исполнять былины, легенды. Считалось, что инструмент в руках музыканта, изготовленный им самим, имел волшебную силу. У восточных хантов обучение игре на *панан-юх* происходило в уединенном месте, где музыкант, общаясь с духами, приобретал дар. Инструмент не продавали, т.к. существовало поверье, что продав его, музыкант продает и свою душу. На Васюгане такой инструмент называли «голосом бога». Финский исследователь А.О. Вайсянен подчеркивает околдовывающее действие игры на *нарес-юх* и отмечает факты использования его шаманами во время гадания. К.Ф.Карьялайнен приводит термин, употребляемый на Васюгане по отношению к шаману – [это]: «струны перебирающий превосходный волшебник» [6, 13].

Хантыйский человек постоянно наблюдал за звуками природы, и эти звуки активно использовал в своей жизнедеятельности и творчестве. Многие звуки природы ханты отразили в своих фольклорных произведениях: сказках, песнях, загадках, в инструментальной музыке.

В фольклоре имеется множество звукоподражаний птицам. Например, голос лебедя изображают звуком «*Ку-у, ко-хок, ку-ги*»,

голос куличка изображают звуком «*Тёв-тёв, тёв-тёв*», крик орла изображают звуком «*Вольк-вольк-вольк*» и т.д.

По мнению Е. Н. Романова «птичий» язык входил в звуковой каталог разных исполнителей: звуковые знаки своего рода звукоподражания, обычно очерчивали особое ритуальное пространство шаманов или подчеркивали особое «голосовое поведение» сказителей [7, 40].

В культуре хантов звукоподражание несло и сакральную нагрузку. Например, нельзя было передразнивать голоса птиц и зверей. У тегинских хантов Березовского района имеется запрет на передразнивание кукования кукушки. В мировоззрении данной группы хантов кукушка является сакральной птицей. Образ кукушки имеет дочь покровителя селения Теги *Тэк-Ики*, которая улетела от отца на р. Сыня. Там она и пребывает [8, 361].

В мировоззрении народа было выработано особое отношение к медведю, поэтому к исполнению медвежьих песен относились очень серьезно, женщинам и молодым мужчинам петь их запрещалось. В народе существовала табуированная лексика «медвежьего языка», которая насчитывала около 500 слов, из них 132 были подставными названиями самого медведя [3, 44].

В «Медвежьих игрища» собран весь синтез видов искусства, в которых каждый участник раскрывается в своем искусстве исполнения, достигая наивысшей точки художественного творчества традиционного исполнительства. В. В. Сенкевич-Гудкова, описывая хантыйские песни о зверях и птицах, сообщает, что ритуальные эпические песни о медведе поются наиболее уважаемыми людьми юрт: старыми шаманами, музыкантами, прославленными сказителями. В них рассказывается о божественном происхождении медведя и его спуске на Землю [9, 250].

В большинстве своем исполнители фольклорных произведений одновременно были и практикующими ворожеями,

проводицами. Они обладали сверхъестественными способностями, в их функции входило проведение культовых обрядов для семьи и рода. Мастера исполнения фольклорных произведений умело использовали в своем творчестве всю систему художественно-изобразительных средств – это слово, вокальное исполнение, звукоподражание, мимику, жесты, пластику, инструментальное сопровождение, формы драматического, сценического искусства и т.д.

Приемами художественного изображения, творческого самовыражения активно пользовались известные исполнители фольклора, проживавшие на разных территориях нашего округа, они прекрасно владели многими жанрами хантыйского фольклора, строго соблюдали нормы исполнительских традиций [7, 116].

Во время исполнения песен сакрального характера, они свое пение сопровождали разными приемами звукового интонирования. Широкое применение интонационно-акустической звукоподачи при исполнении обрядовых фольклорных произведений «создает волшебную атмосферу, воспроизводящую архетипическую ситуацию, когда мир творится песней и магическим словом» [10, 421].

Во время исполнения обрядовых песен певцы прибегали и к таким приемам звукового интонирования, как речитативы, восклицания, хрюхи, шепот, звукоподражание и т.д. Этномузиколог Ю. И. Шейкин такие приемы звукового поведения называет «гимничностью в музыке». Он пишет: «Гимнический стиль, как форма музыкальной сакральности, становится и сферой с повышенной традиционностью. Слова, произнесенные с «хрипом», обладают магическими возможностями в культуре. Они не придуманы, а существуют в культуре в качестве божественного дара и объясняются мифологическим происхождением» [11, 316].

К сакральному исполнительству ханты обращались и во время обрядов исцеления. Так, проводились специальные звуковые обряды с пением, слушанием священных напевов, ритмичных звуков бубна. Среди женщин бытовали песни-плачи, которые облегчали душу, исцеляли их от недугов.

Современные исследователи фольклора очень осторожно обращаются с сакральным наследием, соблюдая множество предписаний, которые были выработаны в традиционном обществе. Переводчики сакрального фольклора испытывают различные трудности, связанные с текстологической работой, точной передачей той информации, которая имеется в фольклорном тексте. Исследователю фольклора важно не нарушить те предписания, которые до настоящего времени соблюдаются в традиционной жизни.

Многие стороны жизни человека на Севере были сакрализованы, что отразилось и в их фольклорной традиции, в том числе и в музыкальном фольклоре. Являясь кладовой опыта устного народного творчества, накопленного предшествующими поколениями, сакральный фольклор и сейчас играет значительную роль в духовной культуре коренных народов округа.

Литература

1. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. II. С. 66.
2. Лапина М.А. Об особенностях исполнения и изучения хантыйского сакрального фольклора // Этнографическое обозрение. 2009. № 5. С.96.
3. Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука, 1990. С. 38-44.
4. Кондрашова Н., Песикова А.С. Глухариной горы мужчины песня // Барсова гора: 110 лет археологических исследований. Сургут : Барсова гора, 2002. С. 81–83.
5. Романова Е.Н. «Говорение» птиц: интерпретация «Птичьего» языка // Музикальная этнография тунгусо-маньчжурских народов : тезисы докл. и сообщений междунар. конф. (17-23 августа 2000 г.). Якутск, 2000. С. 40.

6. Соколова З.П. Музыкальные инструменты хантов и манси (к вопросу о происхождении) // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров / под ред. И. Ройтель. Таллинн : Ээсти раамат, 1986. С. 13.
7. Лапина М.А. Творческое и художественное самовыражение исполнителей хантыйского фольклора // Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем : материалы Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума. Республика Бурятия, Тункинский национальный парк. М. : ИЭА РАН, 2010. С. 116-123.
8. Лапина М.А. Звукоподражание в фольклоре хантов // Сородичи, я не таю прекрасное от ваших взоров : материалы науч.-практ конф. с международным участием, посвящ. юбилею М.К. Вагатовой (Волдиной). Ханты-Мансийск : Информационно-издательский центр, 2009. С. 361.
9. Сенкевич-Гудкова В.В. Некоторые музыкальные и поэтические особенности саамских и хантыйских песен о зверях и птицах // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязь с соседними культурами. Таллинн: Ээсти раамат, 1980. С. 254.
10. Александрова О.Я. Финно-угорская сакрально-мистериальная традиция в театральном эксперименте этнофольклорного театра // Первый Всероссийский конгресс фольклористов : сб. докладов. М. : Гос. республ. центр русского фольклора, 2006. Т. 3. С. 415-422.
11. Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири. М. : Восточная литература, 2002. С. 316.

Л.Н. Панченко

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

МОДЕЛЬ ПОСТРОЕНИЯ ЗАПРЕТОВ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ МАНСИ

Аннотация: Запреты и предписания у Северных народов играют важную роль в воспитании подрастающего поколения. Они формируют личность, моделируют поведение человека. Запреты и предписания распределяются по темам либо в зависимости от сферы деятельности, которая в них представлена, либо относительно группы лиц, поведение которых они регламентируют.

Ключевые слова: Запреты, предписание, классификация запретов, модель построения запретов, структура предписаний, формирование личности, правила поведения.

У всех народов Сибири существовал определённый миропорядок в их укладе жизни. Сохранению порядка способствовали специальные запреты и предписания, основная прагматическая функция которых – моделирование поведения человека. По этим правилам северяне жили на протяжении многих веков, передавая их из поколения в поколение. Запреты и предписания помогали им выжить в трудных условиях Севера. В устной традиции народа манси существует обширный корпус таких текстов. Для их обозначения использовались специальные термины. Манси называли данные предписания как *ялпын хүлтүп* "святые или священные указания" или *рөтталут хүлтүп* "разрешающие указания".

При изучении этнографической литературы, мы пытались выяснить какие классификации выделяются учеными. С. И. Николаев, например, делит запреты на: 1) пищевые, 2) промысловые и 3) общие [1, 64]. Ю. Б. Симченко, основываясь на народную терминологию, разделяет правила на: 1) общие и 2) женские [2, 32]. В. И. Цинциус отдельно рассматривает пищевые запреты, запреты для беременных и запреты, связанные со способностью зверя слышать [3, 172] Г. М. Василевич выделяет запреты пищевые и запреты, связанные с захоронением останков медведя [4, 159]. А. А. Попов приводит следующую классификацию: 1) правила, связанные с охотой, с медведем, с рыболовством, с изменением погоды; 2) запреты, затрагивающие различные стороны жизни; 3) правила относительно сна, загробной жизни; 4) запреты, связанные с представлениями о различных духах [5, 45].

У народа манси существуют запреты, которые направлены на то, как вести себя дома, в лесу, в обществе. Запреты в свою очередь подразделяются по возрастному и половому признаку. Условно мы их подразделяем на:

- * охотничьи запреты (мужские);

- запреты, связанные с детьми;
- запреты, связанные с погребением (общие);
- запреты, связанные с пищей (общие);
- запреты, связанные с огнём;
- запреты, связанные с домом;
- запреты, связанные с животными;
- запреты, связанные с вещами и предметами;
- запреты, связанные с человеком и его действиями;
- запреты, связанные с благополучием в доме.

Таким образом, правила распределяются по темам либо в зависимости от сферы деятельности, которая в них представлена, либо относительно группы лиц, поведение которых они регламентируют.

Как говорилось выше, правила поведения сводились к серии различных запретов. Эти запреты и предписания представляют собой короткие тексты, состоящие обычно из одной или двух фраз и строящиеся по модели: "делай (не делай) то-то, если не сделаешь (сделаешь) – будет так-то".

Текст запрета разбивается, таким образом, на две части: в одной содержится само правило (о чём), а вторая часть представляет мотивировку (почему) первой части и обычно сообщает о результатах выполнения или нарушения правила или содержит оценку действия: «Маленького ребёнка нельзя передразнивать – будет заикаться» или «Новой невестке нельзя вечером выдёлывать жилы – Танварпэква придёт».

Так О. Б. Христофорова в своей работе «Логика толкований. Фольклор и моделирование поведений в архаических культурах» [6, 14] выделила следующие модели:

- Сначала описывается некоторое действие, затем указывается на его результат и формулируется запрет: «Если собрал ягоды возле кладбища, оставь их. Нельзя там собирать».

- Формула может начинаться с оценки действия.
- Левая часть может содержать условие.
- Тексты имеют полную и редуцированную форму.
- Тексты, строящиеся по модели «нельзя делать ..., нужно делать..., иначе..»;
- Тексты, строящиеся по модели «когда..., то делай (не делай) так, иначе..».

К классификации приведённой О. Б. Христофоровой, можно добавить ещё следующие модели, зафиксированные у народа манси. Они имеют более сложную структуру, в них указан способ противодействия нежелательному результату нарушения правила. Такие тексты состоят как бы из двух правил: первое сообщает о каком либо запретном действии и о его последствиях, второе описывает действие, которое поможет это действие избежать. Мотивируется лишь одно из этих правил, обычно первое:

- Тексты, строящиеся по модели «нельзя делать..., надо делать.., а то ..., если всё таки не..., то делай так, и результат». «Нельзя оставлять детские вещи на ночь, перед заходом солнца нужно обязательно занести домой, а то ребёнок будет плакать. Если всё же забыли их на улице, надо подержать их над огнём (очистить). Ребёнок успокоится».
- Тексты, строящиеся по модели «Нельзя.., а то..., потому что..». «Нельзя проливать/выливать молоко на огонь, во время дойки, корова спокойно не будет стоять, вымя жечь будут».
- Тексты, строящиеся по модели «Если..., то надо, а то...». «Если вещи ребёнка упали в воду – то за ребёнком нужно хорошо присматривать. Ребёнок может утонуть».

Максимально редуцированную форму имеют (в случае запрета) высказывания, состоящие из одного слова «*ат тайи*» или «*ат рёви*» и представляющие собой реакцию на какое-то действие, оценку этого действия как запретного (в тех случаях

когда сама ситуация указывает на запретное действие), например: *Āvi xān тармыл ул ялыглайн – at tайи* 'На порог не садись. Запретно'. *Хётал ўнты, юн Ӧс мовинтауукве, рохтахтауукве – at tайи* 'Солнце село даже дома смеяться и кричать запретно'.

Граница между домом и улицей как в славянском фольклоре, так и у народа манси считается местом сакральным. Порог – это символическое препятствие для нечистой силы, мистическая граница между внешним миром и жилищем [7]. А темное время суток, время их господствования. Так зачем лишний раз тревожить потусторонние силы, такова философия древнего мира.

Следует заметить, что слова *at рðви* и *at тайи* не идентичны по содержанию друг к другу. Лексема *at тайи* значит под собой что-то сакральное и тайное – это табу. Если старшие по возрасту говорят *at рðви*, то у молодого поколения могут ещё возникнуть некие вопросы по этому поводу, возможна даже некая форма неповиновения, так свойственная молодёжи. Но если же сказано *at тайи*, то тут не должно возникать даже мысли о том, что можно о чём-то спросить, не говоря уже о неповиновении.

Каждый запрет или предписание имеет свою историю, быличку или своё предание. Появлению запретов способствовали определённые случаи из жизни, например: *Āнысан ул рðхсалтэн – сымн этгалауукве патаве* 'Посудой не греми – голодовать будешь'. Или, *Āнысан ул пâхвтэн – т҃нут at хðнтуукве патжэн* 'Посуду не кидай – еду больше не найдёшь'. Эти запреты отражаются в сказке *Tôрум лâвум акв нуса* 'Бедный человек, определённый Торумом' [8, 164-178]

В заключении отметим, что представления о взаимосвязи людей с миром богов и духов определили и веру в необходимость

соблюдения определённых норм поведения, которые обеспечивают сохранность отношений с божествами. В запретах отражается бережное отношение к окружающей природе, которая имеет рациональную основу, подтверждённую опытом жизни в местных условиях многих поколений.

Соблюдая эти заповеди, человек оберегает не только покой и здоровье своей семьи, но и покой внешнего мира, и здоровье окружающих людей. И на таком мировоззрении строились все отношения, утверждались законы жизни.

Литература

1. Николаев С.И. Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск, 1964.
2. Симченко Ю.Б. Традиционные верования иганасан. М., 1996.
3. Цинциус В.И. Воздрения негидальцев, связанные с охотничим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX-нач. XX в. Л., 1971 (СМАЭ. Т. 27). С. 172.
4. Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - нач. XX в. Л., 1971 (СМАЭ. Т. 27). С. 159.
5. Попов А.А. Материалы по истории религии якутов Вилюйского округа // СМАЭ. Т11, М. : Л., 1949.
6. Христофорова О.Б. Логика толкований. Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М. : РГГУ, 1998.
7. Любомир (Виталий Мельников), «Язычество славян». URL: <http://paganism.msk.ru> (дата обращения: 20.10.11).
8. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е.И. Ромбандеева. Новосибирск: Наука, 2005. 475 с. (Памятники фольклора народа Сибири и дальнего Востока; Т.26)

Т.Д. Слинкина

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

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ НАРОДА МАНСИ О СЖАТОЙ ЭНЕРГИИ ВРЕМЕНИ В АНОМАЛЬНЫХ ЗОНАХ УРАЛА, В ФОЛЬКЛОРЕ И В ДРЕВНИХ ТОПОНИМАХ

Аннотация: Самой сильной энергией физики считают энергию сжатого времени. Манси понимание этой энергии объясняют через явления и трагедии в аномальных зонах Урала.

Ключевые слова: аномальные зоны, параллельный мир, Уральские горы, верования, представления манси.

На стыке Азии и Европы в глубине земных недр находятся разломы, между плитами частей света, Урал является как бы швом между ними. В области разломов концентрируются мощные отрицательные особые энерго-информационные поля и зоны сжатой энергии времени, которые на поверхности земли проявляются аномальными явлениями с территориальной привязкой. Не только одни разломы способствуют формированию таких зон. Физики говорят, что в таких зонах проходят каналы прямой связи недр земли с космосом. Совокупность многих познанных и непознанных ещё причин озадачивает учёных всего мира. Приборы изыскателей в таких местах начинают менять свои параметры абсолютно на другие, их зашкаливает, и они как бы выходят из строя. А вне этих зон те же приборы приходят снова в норму.

Если бы человек представил на мгновение, что в Мироздании он всего лишь песчинка, то никогда бы не пожелал даже в мыслях подвергать себя опасности! Но человек осознанно исследует непознанное. «Что поделаешь, психологи доказали, что самая сильная страсть – познание неизвестного». На этом и основываются невероятные открытия разных веков, иногда случаются трагедии.

На нашем Земном шаре много таких опасных зон, как Бермудский треугольник. Над трагедиями в данной зоне

«продолжают» спорить учёные и эзотерики. Определённых ответов на вопросы никто пока так и не нашёл. Некоторые учёные соотносят подобные регионы с так называемыми зонами Сандерсона. Эти зоны связанны с перемещением ядра Земли во время определённых лунных фаз, что сопровождается возникновением конусов гравитационной аномалии в виде песочных часов (по 11,5 км вверх и вниз, самолёт в такой зоне или врезается в землю, или улетает «в никуда»).

По степени реального научного интереса к аномальным явлениям первое место исследователи отдают, бесспорно, Подкаменной Тунгуске (по России). Второе место они отводят горе *Холат-Сяхл* ‘Гора Мертвцевов’, расположенной на Северном Урале между верховьями рек *Лусум-Я* (р. Лозьва) и *Авысти-Я* (р. Ауспия).

В районе, где сближаются истоки трёх великих рек, *Печар-Я* (р. Печора), *Тагыт-Я* (р. Сев. Сосьва) и *Лусум-Я* (р. Лозьва), находится горный узел с очень мощной энергетикой, с которым связано много мансийских преданий, и там происходят время от времени загадочные события и трагедии. Перечислим некоторые вершины этого района: *Тагыт-Талях-Ялтың-Нэр* ‘Священный горный хребет в верховьях Сев. Сосьвы’, *Вот-Таратанэ-Сяхл* ‘Гора, испускающая ветер’, *Лунт-Хусан-Сяхл* ‘Гора с каровым озером гуся’, *Яныг-Пузыг-Нэр* ‘Большой горный хребет Святых охранителей’, *Мань-Пузыг-Нэр* ‘Малый горный хребет Святых охранителей’, *Койт* ‘Гора бубен’, *Холат-Сяхл* ‘Гора мертвцевов’. Далее от них к югу расположен ещё один мощный горный узел – *Алы-Ялтың-Нэр* ‘Южный Священный горный хребет’ (хр. Молебный Камень), расположенный в истоках *Ялтың-Я* ‘Священная река’, *Хусь-Ойка* ‘[Горный хребет] Святого покровителя *Хусь-Ойки*’. Сами мансийские названия этих гор сразу вызывают неадекватные размышления. Они сами по себе

уже являются заголовками к тому или иному преданию о трагедии, о глобальной катастрофе, о климатических аномалиях. И каждое такое мансийское предание является своеобразной «шифровкой» сжатой временной информации из отдалённого тысячелетиями прошлого⁴.

Среди многих у манси особое место занимают предания о трагедиях, случившихся на Урале. В них и есть некоторые косвенные объяснения причинам гибели на склоне горы *Холат-Сяхл* 9 студентов Уральского политехнического института 2 февраля 1959 г.

Предания о *Холат-Сяхл* восходят к временам Всемирного потопа *Ялтың сякъ*. Всемирный потоп лозьвинские манси трактуют несколько иначе: *Тöрум сöсхатам йис букв*. ‘Эпоха, когда пролилось (перевернулось) небо’, очевидно, когда изменилось орбитальное положение Земли. Информант Пеликов Николай Тимофеевич (*Хулюм-Сүнт-Пäвыл* – п. Хулимсунт) от своего деда Пеликова Николая Николаевича, прожившего почти сто лет, слышал предание, что на горе во времена бедствия оставалось сухое место на подобие гроба (как примитивная гробница или склеп), где и обнаружили мертвцевов по прошествии неопределенного исторического периода. Более близкие по периоду предания повествуют, что позже на вершине горы погибло девять манси-оленеводов. Суть повествования не в сроке давности событий, а в зловещей цифре «девять», которая прочно связана с оронимом *Холат-Сяхл*. Эти древние предания подтвердили и манси Пакины: Виктор Николаевич (*Пüма-Пäвыл* – д. Пома) и Алексей Ильич (*Талти-Й-Пäвыл* – д. Талтия,

Ивдельского р-на). Манси не посещают гору *Холат-Сяхл*. Тому причин немало.

Александр Петрушин в своём журналистском расследовании приводит версию о существах 4-го измерения, рост которых 4-5 м. Предположительно, студенты изменили свой маршрут в поисках «снежного человека» и стали жертвами существ 4-го измерения [1]. В мансийском духовно-мифологическом веровании их называют *мёңквами*, и никто не отрицает их реальное существование в параллельном мире с другим временным измерением. Когда человек невежественно ступает на заведомо запретную территорию, *мёңквы*-охранники реально наказывают человека определёнными звуковыми или физическими действиями, нагоняя неимоверное чувство панического страха. Если не знать особых заклинаний и молитвы к своим Святым покровителям, спасения не будет. Погибших студентов перед выходом на маршрут на вершину *Холат-Сяхл* местные манси об этом предупреждали, но... на камне с памятным знаком об их гибели появляются новые таблички о трагедиях в районе горы. Кстати, основных участников поисковой группы (пилоты, следователи и др. специалисты) студентов вскоре тоже постигла нелепая кончина [2].

С. И. Михалевич, прошедший весь Лозьвинский Урал, вот как описывает своё состояние во время ночёвки у склона горы *Холат-Сяхл* в наши дни: «Первые ухудшения самочувствия, нарастание тревожности, возникли ближе к вечеру, дальше – больше. Всю ночь я провёл в какой-то полуздёме, полузабытьи. Без всякой видимой причины представлялись кошмарные и ужасные картины. ...Временами отчёгливо слышались какие-то ненянтные голоса, будто что-то говорили мне люди, когда-то побывавшие здесь. Судя по интонации, они суматошно пытались о чём-то предупредить, предостеречь. Всё это рождало какие-то ненянтные страхи, можно сказать, паническое настроение.

⁴ На Урале имеется полный набор топонимов, которые вызывают ассоциации с исследованиями на острове Пасхи экспедицией Эрнста Рифгатовича Мулдашева: Гора Мертвцевов, Гора каменных фигур-великанов, Подземный Мир и река Подземного Мира, Гора шапок, Гора-сердце, урочища лесных великанов *мёңковов*, горы, по которым переходили роботообразные (кто?), Владыки гор *Нёр Ойки*, *Нёр Эквы*. Думаю, Э. Р. Мулдашеву на Урале будет что открывать, и будет о чём рассказать нам.

Хотелось, не дожидаясь рассвета, собраться и бежать с этого места... Ближе к рассвету в сознании мелькнула страшная и простая мысль: «Всё кончено». И тогда будто душа отделилась от тела. Я мог наблюдать за собой спящим, за своим спящим товарищем, собакой, мокрой от дождя палаткой. Всё окружающее странным образом виделось насквозь, наполнилось неслышными до селе звуками и запахами. Взгляд, подобно всепроникающему рентгену, видел все наполненные живой энергией внутренности окружающих деревьев. Можно было до самых мельчайших деталей созерцать дерево со всех четырёх сторон, чувствовать его жизненную силу. Однако, вскоре душа словно вернулась, подарив просто непередаваемые словами радостные ощущения новорожденного человека. Кажется, прошлое было стёрто и всё начиналось с чистого листа. Всё окружающее вокруг было новым, необыкновенным, незнакомым. Потребовалось некоторое время, чтобы прийти в себя и окончательно возвратиться «на землю»... По мере удаления от горы Мертвцевов напряжение стало спадать... Позже мы узнали, что в пермской туристской группе, побывавшей здесь до нас, сразу после посещения горы Мертвцевов погибла девушка... Что же воздействует на людей в этих местах? За последние десятилетия дальше гипотез и предположений дело не продвинулось, ... серьёзных научных исследований не проводилось» [3, 130-132].

Некоторые люди, наделённые повышенной чувствительностью и восприимчивостью, в ряде подобных сакральных мест по-разному реагируют на особые сжатые энерго-информационные поля. В. Н. Дёмин, дважды побывавший на Священной горе *Нинчурт* (Кольский п-ов), тоже испытал особые ощущения, после которых он чувствовал себя как бы заново родившимся [4, 176].

Когда Э. Р. Мулдашев во время экспедиции в Город Богов на Тибете побывал в легендарной Долине Смерти, расположенной с

северной (так называемой чёрной) стороны Священной горы Большой Кайлас, он испытал реальный процесс очищения души с видением всего своего прошлого в виде сжатого отрезка времени жизни. Эти видения он сравнил с принципами действия зеркал Н. Козырева (эффект сжатия энергии времени), существующие и работающие в г. Миассе и г. Новосибирске. И связывает изобретение Н. Козырева именно с Городом Богов на Тибете, который в древности был построен на принципах энергии сжатого времени, как и принцип действия зеркал Н. Козырева [5, 241-317].

Кроме того, в веровании манси является естественным явлением перевоплощение Святых покровителей в определённых ситуациях с помощью особых заклинаний в образы конкретных животных, птиц, земноводных существ. В таком образе они могут предстать в нашем реальном временном измерении. Это является предупреждением о серьёзном святотатстве человека, за которым последует наказание. Если успеть провести искупительный обряд, то можно надеяться на снисхождение и защиту Святых покровителей. Заклинаниями для перевоплощения обладали и пользовались ещё в XX в. саамские нойды. Это тоже является способом перемещения во временном и пространственном измерении. За ними охотились секретные службы НКВД и Германии во время ВОВ [4].

Исследователю топонимов Урала Александру Константиновичу Матвееву не раз приходилось подниматься на *Холат-Сяхл*, и он «признаёт, что более суровой и мрачной горы в этой части Северного Урала нет, но на её вершине растут крупные, удивительно синие незабудки». У Веры Александровны Варсанофьевой, выдающейся учёной, исследовательницы Урала в XX веке, было своё мнение о *Холат-Сяхл*: «Столь мрачное название дано этой вершине потому, что на её склонах нет

растительности: одни осыпи да камни, покрытые лишайниками» [6].

По реке *Сёртаң-Я* (приток р. *Сүкыр-Я*) есть Священное урочище *Нәңкычи* ‘Лиственничное урочище’, где человек теряет чувство времени и пространства (тоже эффект энергии сжатого времени). В результате исчезает бесследно, или напрочь теряет разум.

В начале 1950-х гг. в районе Священного урочища с аммонитами по этой же реке на глазах у сотрудников исчез студент-геолог. Зашёл за уступ – и не стало его. Звали, искали – бесполезно. Позже высокопоставленные родители студента-геолога пригласили зарубежного учёного объяснить причину его исчезновения. Тот со своим прибором, дойдя до определённой высоты, вернулся и отказался от дальнейших исследований. Местные манси объяснили им, что там человек попадает в другое измерение времени и пространства, выйти обратно не дано.

В августе 2007 г. бывший глава администрации п. Хулымсунт Я. В. Ануфриев поведал случай, произошедший с ним зимой на охоте в районе посёлка. Решив сократить дорогу домой, рассчитывал срезать путь по прямой. С высоты в низине увидел небольшое селение. Ходили люди, лаяли собаки, топились печки, хотя прекрасно знал, что никаких селений в этом месте нет. Заподозрив неладное, развернулся и по своим следам вернулся домой. На его вопросы старожилы ничего не могли объяснить. Видимо, там тоже была зона иного измерения времени и пространства. Если бы он пошёл дальше, то остался бы жить вечно в том измерении времени, как и тот студент-геолог.

Из своего детства я помню случай, произошедший с работником геодезической группы, работавшей летом в тайге напротив нашей деревни Хошлог на р. Ляпин. Работник отряда, приезжавший на коне за продуктами, неожиданно с полпути вернулся обратно. Мы с моей бабушкой, М. Д. Ромбандеевой,

перевезли его через реку. Он сказал, чтобы его ни о чём не спрашивали, и лёг спать. Проспал сутки, затем пришли потерявшие его сотрудники, разбудили и расспросили что случилось. Он рассказал, что на полпути его остановили двое великанов-мужчин в старинной мансийской одежде, в длинных варежках из дублённой кожи. Впереди на дороге сидела огромная рыжая собака. Рабочий, наша собака и конь встали как в оцепенении. Выше пояса облики великанов он не мог видеть. На каком языке – он не запомнил, они велели рабочим больше не работать в лесу по ночам. Один другому указал рукой на дорогу, зашли за дерево – и исчезли вместе с собакой – как испарились. Работник, отойдя из оцепенения, повернул коня обратно в деревню. Дело в том, что в летнюю жару вся бригада днём отдыхала, а в ночную прохладу строила из бревен геодезические вышки высотой до 25 м. Но парадокс заключается в том, что в том районе тайги никто не жил. Бабушка моя объяснила геодезистам, что в наших краях есть места, где живут люди в параллельном мире с другим времененным измерением. С помощью особых тайных заклинаний они могут перемещаться в нашу временную реальность и возвращаться обратно. Видимо, ночной работой строители очень беспокоили окрестную тайгу и тех жителей, коли они вынуждены были их предупредить.

Мансийские, да и любые древние топонимы, явно содержат в своём звуковом составе энергию сжатого времени. Озвучивая топонимы, мы в поисках этимологии лексем в их составе невольно перемещаемся во временное измерение той эпохи, когда они возникли. И перед нами возникает содержание предания с реальными событиями, в которых может содержаться временной отрезок и столетия, и тысячелетия в сжатой форме времени. О Всемирном потопе в мансийских преданиях к топонимам содержатся совершенно реальные факты, которые подтверждаются и геологами, и археологами, и историками.

Таким образом пусть мысленно и психологически, но мы также перемещаемся во времени на миллиарды лет «тому назад».

Древние фольклорные тексты героических эпосов, предания и тексты Священных сказок народа манси в своём зашифрованном содержании содержат тоже сжатую временную энергию истории происхождения народов Земли.

Если в прошлом Урал был богат и загадочен необъяснимой аномалией, то в предстоящие тысячелетия он предоставит их ещё во множестве. Многое, что знали манси, не сохранилось. Новые исследования путём проб и ошибок постепенно откроют то, что было зашифровано в мансийских мифах и преданиях.

В сравнении с величием силы и духа природы, человек представляется маленьким беззащитным существом, который не в состоянии противостоять этой силе, и который совершенно беззащитен перед стихией. Его могут уберечь и спасти только те же самые высшие силы Макрокосма, Матери Природы, Святых покровителей. И эту милость ещё надо заслужить праведной жизнью, делами и поступками, сохраняя тем предназначение человека во временном и пространственном измерении Земли.

Литература:

1. Петрушин А. Тайны Горы Мертвецов: гипотезы // Новости Югры. 2007. № 26, 29, 33.
2. Писаренко Д. Аномальщина. Загадочные места России : непознанное // Аргументы и факты. 2003. № 5. ; 2006. № 46–49, № 51, 52 ; 2007. № 5, 7, 8, 10.
3. Михалевич С. И. Хозяева Уральских гор. Пермь : Гармония. 2009. 156 с.
4. Дёмин В. Н. Тайник Русского Севера. М. : Вече, 2007. 480 с.
5. Мулдашев Э. Р. В поисках Города Богов. Т. 3: В объятиях Шамбалы. М. : ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2007. 528 с.
6. Матвеев А. К. От Пай-Хоя до Мугоджар. Свердловск : Сред.-Урал. кн. изд-во, 1984. 272 с.

ИСТОРИЯ. АРХЕОЛОГИЯ. ЭТНОЛОГИЯ

О.Д. Ерныхова

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

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕГРАЦИИ КОНВЕНЦИОНАЛЬНОЙ И АЛЬТЕРНАТИВНОЙ МЕДИЦИНЫ НА КАЗЫМСКОЙ ТЕРРИТОРИИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о возможности соединения двух систем врачевания - медицины конвенциональной (официальной) и медицины альтернативной (народной) в одно единое целое в 30-е гг. XX столетия на Казымской территории, а также освещается период становления советского здравоохранения на Казымской территории.

Ключевые слова: конвенциональная (официальная) медицина, альтернативная (народная) медицина, здравоохранение, врач, шаман, кульбаза, больница.

Проблемы интеграции конвенциональной и альтернативной медицины в 30-х гг. XX столетия на Российском севере не рассматривались исследователями. В монографических и диссертационных работах эти проблемы упоминаются лишь в контексте эволюции традиционного образа жизни населения в 30-х гг. XX столетия в ходе советской индустриализации. Сведения о внедрении конвенциональной медицины и о реакции коренных жителей на эту социальную реформу советского государства крайне скучны, разрознены. Необходимо отметить, что работы советского периода отличаются тенденциозностью: освещались только лишь положительные стороны социалистического строительства среди коренных народов Севера. В фундаментальном труде М.А. Сергеева "Некапиталистический путь развития малых народов Севера" становлению здравоохранения посвящена глава, где автор на основе широкого круга источников осветил деятельность медицинских учреждений в тот период. Проанализировав ситуацию по организации здравоохранения на Российском Севере в период

ранней советизации. Автор пишет, что "чрезвычайно скучны были сведения о физическом состоянии населения, о характере и распространенности заболеваний, почти совершенно отсутствовали специальные труды о медико-санитарном положении национальных районов". В таких условиях необходимо было провести мероприятия по скорейшему обследованию населения и разработке эффективных мер по организации здравоохранения, что и явилось одной из главных задач советского правительства [1, 290-291].

Целью данного исследования является рассмотрение проблемы возможной интеграции медицины конвенциональной и медицины альтернативной, то есть решение вопроса - возможно ли было соединение двух систем врачевания в единое целое в тот период, а также освещение процесса внедрения конвенциональной медицины на Казымской территории в 30-е гг. XX столетия.

В трудах советских историков существует мнение о вымирании населения на северных территориях от болезней и эпидемий в досоветский период, однако после сопоставления статистических данных по приросту коренного населения на Казымской территории становится очевидным, что демографические показатели не снижались. Согласно отчета Казымской культбазы 1931 года, составленного Бабкиным Ф. Я., население казымских хантов за 30 лет (с 1897 по 1927 гг.) не уменьшилось, а увеличилось на 10,6%, в данном случае наблюдался естественный прирост населения [2]. Таким образом, можно утверждать, что в некоторой степени народная медицина хантов до внедрения системы советского здравоохранения была эффективна и существующие традиционные лечебные практики позволяли бороться с недугами северян.

Специфика северного хозяйства и особенности образа жизни северянина делали невозможным распространение опасных инфекций, и массовые эпидемии были нехарактерны в местах

кочевания аборигенов. Это утверждение может касаться только той группы северян, которые вели кочевой образ жизни, поскольку каждый род исторически проживал обособленно и не было условий для распространения опасных инфекций. В местах, где ханты жили более компактно, например в Приобской полосе Казымской волости, наблюдались массовые эпидемии сыпного и брюшного тифов, оспы и др.

В досоветский период на территории Березовского уезда, куда входила и Казымская волость, действовала только одна уездная больница в селе Березово. Однако она находилась далеко от мест проживания казымцев, например, расстояние от Амнинских юрт до больницы составляло 300 км по реке. В первые годы советской власти была открыта больница, которая находилась в селе Полноват на реке Обь, но и она находилась на большом расстоянии от казымцев. Врачеванием казымских хантов занимались целители – *ёшанд хэ*, ясновидящие – *вопатллы ханняхэ*, а также лица, имеющие отношение к статусу шамана – *цартанг хэ*. Представления о болезнях и их лечении формировались на протяжении многих веков и были связаны с религиозными воззрениями казымских хантов.

Методы народной медицины чаще применялись в случаях неосложненного течения заболевания или при легких недомоганиях. В случаях же тяжелой болезни к врачеванию привлекался шаман, которому предстояло выяснить причину недуга. Считалось, что когда человек серьезно заболевал, он всецело находился во власти духа болезней *Куль* или *Тарэн*. Кроме этого известны духи оспы и духи других болезней. Главной причиной какого-либо заболевания считалось «падение одной из душ в беду, которая отделялась от тела. Душу мог увести умерший родственник или духи нижнего мира и, в тяжелых случаях, вернуть душу мог только шаман» [3, 26]. Если же сравнивать лечебные функции шамана ханты с

шаманами других северных народов, то у него были довольно ограниченные функции врачевания, например по свидетельству В. М. Кулемзина, у шамана обско-угорских народов не выработались достаточно специфические лечебные практики, и само шаманство у хантов имело слаборазвитые формы [4, 118-134].

Также необходимо отметить и отношение хантов к заболевшему человеку. По свидетельству миссионера Аркадия Ивановича Якобия, больному человеку помогали всем миром заплатить ясак, другие помогали заболевшему хлебом и деньгами. Сведения о количестве оказываемой помощи наносились на счетную палочку – "шемланг юх" [5, 11]. Это обстоятельство свидетельствует о том, что на Казыме достаточно был развит институт взаимопомощи и взаимовыручки в случаях болезни соплеменника.

В начале XX в. врачеванием отчасти занимались и коми-зыряне, которые по разрешению Березовского райисполкома постепенно проникали на Казымскую территорию из-за Урала. Роль коми-зырян в врачевании казымских хантов заключалась в популяризации средств конвенциональной медицины: распространение различных порошков, перевязочного материала и т.д. Коми-зыряне отличались от хантов своими большими коммерческими способностями и являлись торговыми посредниками по снабжению казымцев медикаментами, однако в силу объективных причин их услугами мог воспользоваться далеко не каждый житель казымского региона [6].

В корне ситуация по оказанию медицинской помощи на Казымской территории изменилась, когда в 1930 г. была создана Казымская культбаза. И одним из важных задач культбазы являлась организация здравоохранения на Казымской территории. Перед строительством культбазы на месте предполагаемого будущего поселка, было проведено собрание с

местными жителями близлежащих юрт о начале строительства. Местное население согласилось только в одном: больницу и заездный дом (Дом туземца) строить нужно, а такие постройки как школа-интернат, ветеринарный пункт строить на Казыме было признано местным населением бесполезным делом. Представленный факт свидетельствует об одном, что строительство больницы признавалось казымскими хантами как факт необычайной важности, а также говорило о доверии к конвенциональной (официальной) медицине.

Уже в начале октября 1930 г. на строящуюся Казымскую культбазу прибыл один из первых докторов культбазы Башуров. В своем отчете Комитету Севера при ВЦИК он заявлял, что больница не только не была приспособлена для работы, но даже оказалась еще и недостроенной. В помещении не было ни столов, ни стульев, ни скамеек. С присущим для него энтузиазмом Башуров взялся за организацию больницы. К концу октября 1930 г. удалось завершить кладку печей в больнице. Хоть больница еще и не была готова к приему пациентов, но существовала необходимость оказания срочной медицинской помощи строителям и очень редким пациентам ханты, живущим в Амининских юртах. И по этой причине 3 ноября 1930 г. была открыта амбулатория в небольшой комнате в одном из недостроенных зданий культбазы. Штат состоял из 4-х человек: врача, медсестры, уборщицы и сиделки. Врач культбазы Башуров, анализируя картину заболеваемости Казымского региона в период становления больницы, констатирует, что наиболее встречающиеся заболевания среди коренного населения – это простудные, кожные, глазные (трахома) и туберкулез [7].

Кроме лечения больных в поселке, больница проводила и профилактическую работу, которая сводилась к выездам медперсонала в юртовые объединения с целью обследования, вакцинации, ревакцинации как взрослого, так и детского

коренного населения, а также проведения бесед через переводчика. В своем отчете Комитету Севера при ВЦИК врач Башуров отмечает, что коренное население Казымской территории к строительству больницы отнеслось благожелательно. «Лекарь – это надо» - такими словами встречали врачей на стойбищах. В больницу чаще обращались мужчины, нежели женщины. Особенно привлекательным для женщин коренной национальности было известие о том, что в больнице вторым врачом работает женщина (врач Котова). Однако вовлечь основную массу хантов в открывшееся лечебное учреждение было не так-то просто.

Что касается организованного родовспоможения, то, несмотря на проведенную санитарно-просветительную работу медицинского персонала, не удавалось в течение длительного времени, вплоть до начала 1935 г. наладить акушерскую помощь. Статья врача Казымской больницы Вероники Андерман в окружной газете «Ханты-Манчи Шоп» свидетельствует об отчаянных попытках медицинского персонала убедить женщин-ханты пользоваться услугами больницы. Медицинские работники вели разъяснительную работу с женщинами путем бесед, а также организовывали экскурсии по зданию больницы для женщин. Однако организовать акушерскую помощь было делом нелегким. Врач Андерман причиной отказа считала «влияние стариков и шаманов, заинтересованных в том, чтобы женщина не уходила из под их влияния». В публикации акцентируется отрицательная роль «кулацко-шаманской группы» и подчеркивается положительная роль советской власти. Переломным моментом в деле организованного родовспоможения врач Андерман называет январь 1935 г., когда в роддом больницы приехала первая роженица – член туземного совета Обатина Анна с тремя детьми [8]. По словам историка Сергеева после благополучных родов на кульбазу прибыли женщины из отдаленных стойбищ Казымы,

чтобы лично убедиться о состоянии ее здоровья [1, 393]. После этого случая появилось доверие к врачам кульбазы и увеличилось число обращений женщин за организованным родовспоможением.

По мнению врача Башурова основными причинами, которые тормозили организацию здравоохранения в Казымском регионе, являлись «огромная территория проживания казымских хантов, разбросанность юртовых объединений, слабость бюджета коренного жителя, специфический уклад хозяйства и быта [8, 9]. Кроме этого, Башуров в своем отчете подробно описывает особенности быта северян, акцентируя внимание на несоблюдении правил гигиены коренными жителями [9]. Для того, чтобы привить санитарно-гигиенические нормы населению, медицинский персонал больницы проводил различные мероприятия, такие как организация показательного чума на кульбазе, проведение собраний, на которых читались лекции о пользе мытья в бане, соблюдении личной гигиены и т.д. Межкультурный процесс в рамках медицинских мероприятийставил коренное население в тупик – все, что их предки и они сами на протяжении многих столетий делали, с точки зрения врача считалось немыслимым и недопустимым, например, употребление сырой замороженной рыбы без термической обработки и др.

Анализируя начальный период становления здравоохранения в Казымском регионе, можно констатировать, что внедрение конвенциональной медицины в среду коренного населения проходило в режиме неустанной просветительной работы медиков для усвоения норм и ценностей новой жизни. Поскольку народные представления о болезнях были связаны с религиозными воззрениями хантов, а шаманские лечебные практики были связаны с религиозными магическими обрядами, то, согласно идеологии советского государства, эта система

врачевания была названа "пережитками прошлого" и признана неэффективной. В ранний советский период и речи быть не могло о системном соединении или интеграции в одно единое целое конвенциональной и альтернативной медицины.

Литература

1. Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера. М. ; Л. : Изд-во Академии Наук СССР, 1955. 570 с.
2. ГА г. Тобольска, Д. 6951, Оп. 1, Д. 221, Л. 39
3. Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост., предисл., и примеч. Н.В. Лукиной ; под общей ред. Е.С. Новик. М. : Наука, 1990. 568 с.
4. Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов. Из истории шаманства. Томск, 1976.
5. Якобий А.И. Остяки северной части Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского губ. музея. Вып. IV. С.25
6. ГА РФ. Ф.3977.Оп. 1, Д. 1104, Л.117.
7. ГА РФ. Ф.3977.Оп. 1, Д. 1104, Л.98-102
8. Андерман. Борьба за охрану материнства и младенчества у казымских ханты // Ханты-Манчи Шоп. 1935. 8 мая.
9. ГА РФ.Ф.3977.Оп.1.Д.1104.Л.116

Н.Ф. Кечемова

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

К ВОПРОСУ О ТРАДИЦИОННОМ ПИТАНИИ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА ПО ДАННЫМ ЛИТЕРАТУРЫ

Аннотация. Статья содержит данные о традиционном питании коренных малочисленных народов Западной Сибири в прошлом и настоящем. Наши многолетние полевые исследования позволили показать, что такой повседневный компонент культуры, как пища является важным элементом этнического самосознания. Особое внимание удалено роли питания рыбой и рыбопродуктами, которые содержат полноценный белок с необходимыми для организма человека аминокислотами.

Ключевые слова. Традиционное питание, коренные народы, рацион питания, пища, рыба, рыбопродукты, белки, жиры, аминокислоты.

Как отмечает С. А. Арутюнов, изучение связанных с пищей традиций представляет большой исторический и культурный интерес. В характерных для коренных народов пищевых продуктах, в способах их обработки и рецептах приготовления, в традициях пищевого предпочтения или, напротив, в пищевых ограничениях и запретах, в формах организации трапез и обрядности, как во многих других элементах материальной и духовной культуры, соотносящихся с пищей, отразилась долгая этническая и социальная история народов Западной Сибири [1, 13].

Изучение бытовавшей когда-то национальной специфики приготовления и употребления пищи, по мнению С. А. Арутюнова и Т. А. Ворониной, представляет не только научно-теоретический, этнографический, культурологический, а также существенный практический, прикладной интерес [2, 9].

В последние годы прослеживается тенденция к сохранению и даже оживлению традиционных форм хозяйствования и связанных с ним систем питания малочисленных народов Севера. Одна из причин – стремление к выживанию малочисленных народов Севера в условиях урбанизации – и является следствием возвращения к прежнему образу жизни, ввиду длительного социально-экономического кризиса, который наиболее тяжело сказался на жизни коренных народов Севера. Очевидно, современные этнографические особенности и экологические территории не менее значимы для здоровья коренных жителей Севера, чем техногенные загрязнения среди их обитания.

До настоящего времени в образе жизни и питания у представителей коренных малочисленных народов Севера сохранились традиционные понятия и принципы. В. И. Хаснулин считает, что, очевидно, это связано с приобретением коренными народами многовекового опыта обеспечения устойчивости к действию экстремальных климатогеографических условий с

помощью соблюдения определенных режимов жизнедеятельности; рационов питания, соответствующих особенностям северного типа обмена веществ; стремления единения с природой [3, 3]. В исследовании Л. А. Бересневой отмечено, что «для коренных народов Севера характерен качественно особый, белково-липидный, «северный» тип питания, отличающийся не только специфическим ассортиментом продуктов, но и определенным балансом основных ингредиентов – белков, жиров и углеводов» [4, 3].

Традиционное питание коренных малочисленных народов Севера привлекает пристальное внимание ученых. Пища, ее состав, способы приготовления повседневных, праздничных и обрядовых блюд – все это тесно связано с этническим и социальным мировоззрением северных народов. «Пища – это тот элемент материальной культуры, в котором более других сохраняются традиционные черты. С ним более всего связаны представления народа о своей национальной специфике, и в то же время он легче и быстрее других поддается заимствованиям, вариациям, модификациям и новациям» [1, 10].

Стойкость традиций пищевых предпочтений делает их изучение важным источником знаний об этнической истории малочисленных народов Севера. Адаптивные системы организма коренных северян сформировались во многом на основе их традиционного питания. «Увеличение потребления традиционной пищи – для народов Севера не просто «решение продовольственной проблемы», а вопрос популяционного этнического выживания. Особенно это касается детей, беременных, рожениц и кормящих матерей» [5, 252].

По мнению В. И. Хаснулина, коренные народы Севера в своей культуре сохранили привычки к употреблению традиционных продуктов питания, получаемых ими из

окружающей среды: рыба, мясо, дикоросы (80 % их рациона) [6, 911].

Для малочисленных народов Севера было характерно употребление вышеперечисленных продуктов питания в сыром виде. Этнограф Н. В. Лукина указывает: «Это не исключало термальной обработки внутренностей рыбы для получения рыбьего жира. Для этого пользовались весьма простым набором утвари: плоскодонным сосудом из бересты для хранения пойманной рыбы и емкостью для вытапливания жира» [7, 130].

Малочисленные народы Севера знали и несколько способов приготовления пищи с помощью термальной обработки продуктов: Н. В. Лукина выделяет у восточных хантов такие способы: 1) подогревание рыбы, нанизанной на палочку над огнем; 2) поджаривание на рожне; 3) горячее копчение; 4) вяление рыбы [7, 130].

Предпочтение в употреблении мясной пищи отдавалось мясу лося, лошади, дичи, которое ели в вареном виде. Коренные народы Севера были знакомы со способами вяления мяса, приготовления мясных и рыбных блюд с ягодами. «Вместе с тем они почти никогда не ели грибов» [7, 130].

В разделке мясной туши, в приготовлении мяса и способах употребления медвежатины «большую роль играют не столько кулинарные приемы, сколько древние табу и религиозные представления» [8, 89].

Тушу разделяли только по суставам, отделяя кости целиком. Не употребляли медвежье кровь и никогда не ели сырое медвежье мясо. Не употребляли в пищу сердце медведя и глаза, т.к. согласно традиционным представлениям, именно в этих частях сосредоточена жизненная сила животного. Медвежье мясо варили без соли, основательно проваривая, для того чтобы оно не отдавало кровью. Медвежатину можно есть сильно проявленной или сущеной [8, 89].

«Ханты и манси очень ценили мясо северного оленя». По их мнению, мясо дикого оленя имеет благородный вкус дичи и считается чище домашнего оленя. Мясо дикого оленя в сыром виде ели редко, чаще на промысле. Е. А. Оборотова отмечает, что коренные жители «особенно ценным, лакомым и полезным для здоровья считали именно свежее мясо» [8, 77]. Мясо домашнего оленя можно употреблять в сыром виде [8, 74].

Остывшее сырое мясо представители коренных народов не употребляют, т.к. в нем начинаются процессы распада. Если части разделанной туши немедленно промерзнут на сильном морозе, то полезные свойства парного мяса сохраняются. Такое мясо едят строганиной, не давая ему оттаять. Олению вырезку – мясо вдоль хребта, отделенное от широкого спинного сухожилия жарят над углами на рожке [8, 75].

Традиционно ни сырую, ни отварную, ни жареную оленину не солят. Мясо оленя, особенно дикого, содержит много естественных солей и микроэлементов и кажется в меру соленым. Олению кровь используют для приготовления различных блюд, например: свежую кровь варят с мукой до образования кашеобразной массы [8, 75].

В качестве тонизирующего средства для мужчин старшего возраста можно использовать панты (бугорки будущих рогов) домашних оленей. Для этого весной или в начале лета их срезают, и пока они не затвердели, опаливают над огнем, очищая от шерсти и едят хрящеватую, наполненную кровью массу [8, 76].

С июля начинают заготавливать ягоды. По болотам собирают морошку, в сосновых борах – чернику и бруснику. Утолить жажду можно с помощью черных ягод шикши. Осенью собирают бруснику и клюкву, традиционно клюкву собирали впрок, замораживая до каменной твердости. Морошку, бруснику и клюкву, кроме того, заливали водой в больших бочках, получая моченую ягоду [8, 92].

Жители Севера эмпирическим путем установили полезные свойства ягод, особенно клюквы и брусники. Они улучшают аппетит, содействуют пищеварению, очищают почки, останавливают гнилостные процессы, убивая вредные микроорганизмы. Происходит это благодаря содержащейся в них бензольной кислоте. Поэтому диетически оправдано употребление их с рыбой и мясом. В клюквенном соке можно длительное время сохранять мясо [8, 93].

В августе спасают шишки. Для хранения собранных шишек прямо в лесу сооружают небольшие срубы [8, 90]. Коренные малочисленные народы Севера с орехами поступали так: заносили орехи с мороза,сыпали их в миску, зливали кипятком и оставляли потомиться, прикрыв миску сверху. После этого их можно есть [8, 91].

По сообщению Г. М. Егоровой, «с давних пор систематически использовали настой из лечебных трав, продлевая молодость и жизнь. Горячие напитки из отваров чаги, различных трав и плодов. Для заварки чая использовали способ длительного кипячения в котлах» [5, 249]. «Порцию чая бросают в котел не измельчая. Вода может быть даже холодной или чуть теплой, но не кипящей. Засыпав чай в котел, его не заваривают, а именно варят, готов он бывает только тогда, когда вскипит ключом» [8, 8]. Малочисленные народы Севера начали использовать чай примерно с XVII века. Это был черный или зеленый «кирпичный» чай, завезенный из Китая. «Изготавливали его по специальной технологии из высококачественного чайного листа, формируя брусками темно – или светло-зеленого цвета с плотной и гладкой поверхностью» [8, 8]. «С 90-х годов XIX века «кирпичный» чай сменяет «плиточный» – это прессованный байховый чай, но с большим количеством чайной крошки» [8, 9]. «Ханты и манси высоко ценили тонизирующие свойства хорошего чая. Считалось, что они придают человеку силы,

поэтому обязательно пили чай перед охотой и длинными пешими переходами» [8, 10]. Но китайский чай всегда был очень дорогим, поэтому чаепитие было привилегией богатых людей. «Чаще в котле варились травы и чага. Для приготовления горячих напитков коренные народы Севера и по сей день употребляют таволгу, листья брусники, княженики и морошки» [8, 9].

Исследователь культуры хантов Н. В. Лукина обращает внимание на разнообразие мучных блюд. «У восточных хантов известны жидккая болтушка и густая каша из муки, а у южных групп – чай с талканом, хлебные лепешки». Тесто делали «с добавлением специфических местных продуктов: жира и муки из рыбы, икры, оленьей крови». Лепешки поджаривали в основном у костра, в чем прослеживается местная традиция термальной обработки рыбы» [7, 132].

В. А. Липинская считает, что «суровый климат требует больших энергетических затрат, которые лучше всего восполняет пища животного происхождения» [9, 25], у коренных малочисленных народов Севера главным образом это рыба. Заметим, что для жителей России рыбная кулинария исконно была разнообразнее, чем мясная. Почти к каждому роду рыбы применяли специальные приемы обработки. Особенности отдельных регионов по ассортименту и кулинарии были известны повсеместно. Например, дипломат Вебер в начале XVIII в. насчитал на обеде у князя Гагарина более 50 блюд, приготовленных из рыбы различным способом [9, 27].

Как отмечалось выше, система жизнеобеспечения коренного населения зависит от природных даров, а значит – экологических условий. В последние десятилетия промышленное освоение Севера ухудшило экологическую обстановку: загрязнены атмосфера, водная среда; сокращается разнообразие северных экосистем, имеющих для коренного населения экономическое и этнокультурное значение. Специалисты отмечают

крупномасштабные нарушения почв и растительности, изъятие оленевых пастьбищ и промысловых угодий под строительство промышленных объектов, массовое токсическое и механическое загрязнение водной среды – место обитания околоводных животных, разрушение рыболовных угодий и мест нереста рыб [2, 269].

Ухудшение экологической обстановки отразилось на рационе питания коренного населения. Переключение жителей Севера на продукты, доставляемые из средних широт или тем более из других государств, приводит к значительному росту заболеваемости [6, 912].

Данные по оценке взаимосвязи показателей здоровья и особенностей метаболизма коренных жителей Севера, придерживающихся традиционных типов питания, отмечают достоверно меньшие проявления дизадаптивных расстройств со стороны основных гомеостатических систем в сравнении с коренными жителями, питающимися «цивилизованной» пищей. Полученные данные свидетельствуют о том, что коренные жители, потерявшие свою привязанность к традиционной пище, более подвержены дизадаптивным и патологическим расстройствам. Оказалось, что не только обменные процессы меняются при изменении рациона питания. Отмечается заметная реакция центральной нервной системы. Это проявляется в большей выраженности тормозных процессов, снижении уровня регуляторных резервов, скорости переработки верbalной информации. Повышение психоэмоционального напряжения также ведет к возникновению патологии у народов Севера, снижению устойчивости к действию низких температур. Наконец, при «цивилизованном» типе питания выявляется достоверно более высокий уровень психоэмоционального стрессирования [6, 912].

Нарушение исторически сложившегося уклада жизни коренных народов Севера, разрушение основ традиционного питания приводит к снижению иммунитета, подтверждением чего является высокий уровень распространенности инфекционной воспалительной патологии (57-80%) в общей структуре заболеваемости на Севере» [4, 3]. По данным обследования обских угров Ханты-Мансийского АО доказано, что минимальная потребность в белке 120-128 г. Учитывая практическую взаимозаменяемость по содержанию животного белка мяса млекопитающих, птицы, рыбы, яиц и т.п. можно посчитать, что потребность в 128 г животного белка может перекрываться потреблением в пищу ежедневно 640 г мяса или 800 г рыбы (при среднем содержании белка 16 г в 100 г рыбы). Это составляет около 200 кг мяса или 300 кг рыбы в год на человека [6, 913]. Природный рацион коренного населения Севера, ориентированный на высокое потребление белков и животных жиров, пока что единственный возможный способ для поддержания энергетического баланса организма в суровых условиях Севера.

Рыба и рыбопродукты относятся к основным продуктам питания северных народов. По количественному содержанию и качественному составу белки рыб не уступают белкам мяса. Рыба и рыбопродукты содержат полноценный белок с необходимыми для организма человека аминокислотами.

На примере аборигенов Угутской территории проживания (ханты) были проведены исследования, которые показали, что «благодаря употреблению в пищу рыбы местных пород рацион питания аборигенов Угутской территории проживания обеспечен белком, магнием, фосфором в суточной потребности, на 50% от суточной потребности – калием, кальцием, на 16-25 % калорийностью, а при употреблении язя на 25 % в потребности жиром» [10, 257].

Химический состав рыб непостоянен. Как отмечено К. С. Петровским, он подвергается существенным изменениям, зависящим от условий обитания, состояния кормовых ресурсов, времени улова и других местных особенностей. Содержание белка в рыбе разных видов достаточно стабильно. Колебания в содержании белка отмечаются в небольших пределах – от 8 до 14 %. Наибольшее количество белка содержится в осетровых рыbach, имеющих хрящевой скелет, наименьшее – в частиковых [11, 214]. Белки мышечной ткани рыб мало отличаются от белков мяса теплокровных животных. Существенные отличия имеются в количестве и составе соединительной ткани. Соединительнотканые белки совсем не содержат эластина, состоят в основном из коллагена. Это превращение сопровождается резким понижением прочности ткани, в результате чего рыба после тепловой обработки не требует усилий при разжевывании. В мышечной ткани рыб количество соединительной ткани составляет 0,6-3,5 %, тогда как в мясе теплокровных животных – 12,3 %. Таким образом, мясо рыб содержит примерно в 5 раз меньше соединительной ткани, чем мясо теплокровных животных [11, 214]. Аминокислотный состав белков рыб близок к таковому белков мяса. В них имеются все незаменимые аминокислоты в благоприятно сбалансированных отношениях, белки рыб отличаются и другим важным свойством – высоким содержанием аминокислот, являющимся ростовым фактором. Наличие лизина и триптофана позволяет считать рыбу продуктом, важным для детского питания.

Высокими биологическими свойствами характеризуется жир рыб, содержащий важные в биологическом отношении, и недостаточно представленные в других пищевых продуктах, жирные кислоты. Рыбий жир содержит обилие жирорастворимых витаминов [11, 215]. Рыбий жир – один из самых важных продуктов в традиционном питании хантов и манси.

Традиционно, именно на рыбьем жире, малочисленные народы Севера готовили многие блюда, его использовали для консервации других продуктов, в качестве лекарства и т.д. [8, 55]. Содержание жира в рыбе подвержено большим колебаниям (от 0,3 до 28 % и более). Показатель жирности рыб непостоянный. В зависимости от содержания жира рыбы делятся на тощие (до 4% жира), средней жирности (4-8% жира) и жирные (более 8% жира). Жиры всех рыб относятся к продуктам высокой биологической ценности. Биологическая активность рыбных жиров обуславливается содержанием в них полиненасыщенных жирных кислот и жирорастворимых витаминов. Запасы рыбы при бережном и рациональном отношении позволяют обеспечить коренное население продуктами высокой пищевой и биологической ценности.

Таким образом, модель питания какой-либо этнической группы отражает ее сущность. На территории Ханты-Мансийского автономного округа - Югры проживает много различных этнографических групп ханты и манси. Их пища напрямую связана с образом традиционного хозяйствования и местом проживания. В перспективе необходимо изучение питания их разных локальных групп, а затем проведение сравнительного анализа.

Медицинские термины

Белки – высокомолекулярные азотосодержащие органические вещества, молекулы которых построены из аминокислот. Белки являются структурной и функциональной основой жизнедеятельности всех живых организмов, они обеспечивают рост, развитие и нормальное протекание обменных процессов в организме.

Жиры – органические соединения, представляющие собой сложные эфиры трехатомного спирта глицерина и одноосновных

жирных кислот преимущественно с четным числом (от 0 до 24) углеродных атомов. Жиры содержатся во всех тканях животных и растений, являются основными веществами жировой ткани, относятся к главным пищевым веществам продуктов питания человека.

Лизин – незаменимая аминокислота. Это значит, что она постоянно должна поступать в организм человека с пищей, так как сам он её синтезировать не может.

Аминокислоты – это сырье для построения всех белков в нашем организме, без них невозможно развитие и рост мышечной массы.

Триптофан - незаменимая аминокислота, значит, для его пополнения есть единственный источник - пища.

Литература

1. Арутюнов С.А. Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России // Традиционная пища как выживание этнического самосознания / отв. ред. : С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. М. : Наука, 2001. С. 10-17.
2. Арутюнов С.А., Воронина, Т.А. Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М. : Наука, 2001. 293 с.
3. Хаснулин В.И. Синдром полярного напряжения // Медико-экологические основы формирования, лечения и профилактики заболеваний у коренного населения Ханты-Мансийского автономного округа. Новосибирск, 2004. С. 24-35.
4. Береснева Л. А. Влияние типов питания на иммунный статус коренных народов Ямала: автореф. дисс. канд. мед. наук - Тюмень, 2005. - 15 с.
5. Егорова Г.М. Пищевые традиции и особенности биологического и химического состава пищи обских утров // Медико-социальные проблемы коренных малочисленных народов Севера : материалы междунар. науч.-практ. конференции (тезисы докладов). 29-30 сентября 2005 года, г. Ханты-Мансийск. – Ханты-Мансийск : Издательский центр ХМГМИ, 2005. С. 249-253.
6. Хаснулин В.И. Полярный метаболический тип и подходы к коррекции дизадаптационных и патологических изменений на Крайнем Севере с помощью питания. - Новосибирск, 2007. С. 212-213.
7. Лукина Н.В. Традиции приготовления пищи у восточных хантов // Урало-алтайстика: Археология, этнография, язык. Новосибирск : Наука, 1985. С. 130-133.

8. Оборотова Е.А. От печки. Новосибирск : Наука-Центр, 2003. 224 с.
9. Липинская В.А. Адаптивно-адаптационные процессы в народной культуре питания русских // Традиционная пища как выживание этнического самосознания / отв. ред. : С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. М. : Наука, 2001. С. 18-40
10. Ефимова Л.П., Кудряшова В.Е., Егорова Г.М., Гирина О.В. Пищевая ценность рыбы в рационе питания аборигенов Севера // Медико-социальные проблемы коренных малочисленных народов Севера : материалы международной научно-практической конференции (тезисы докладов). 29-30 сентября 2005 года, г. Ханты-Мансийск. Ханты-Мансийск : Издательский центр ХМГМИ, 2005. С. 257-258.
11. Петровский К.С., Ванханен, В.Д. Гигиена питания / Учебник для студентов медицинских институтов. М. : Медицина, 1982. С. 214-215.

Т.А. Молданов

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

ОБРЯДЫ, ПРОВОДИМЫЕ В СВЯТЫХ МЕСТАХ

Аннотация: Казымской богине поклоняются ханты и ненцы, проживающие по рекам Надым, Казым и притокам тех рек. Своё местонахождение меняет каждые семь лет. Обряд состоит из нескольких самостоятельных обрядов в купе составляющее ритуал.

Ключевые слова: Казымская богиня, лестница, лабаз, Юильск, Надым, Казым.

Не требует доказательств то, что исследование верований любого этноса, сохранившего в народной памяти те или иные реликты далекого прошлого, заслуживает внимания не только с позиций религиоведения или изучения развития духовной культуры само по себе. Будучи одним из важных этнопоказательных признаков, определяясь присущим любой форме религии синcretизмом и консерватизмом, традиционные верования, представления, ритуалы могут сохранять в себе отголоски всей этнической истории данного этноса, иногда вплоть до весьма архаических пластов. Поэтому детальное описание и исследование верований и обрядов современных этнических общностей, чей этногенез сложен и включает в себя

различные компоненты или субстраты, имеют непреходящее значение с точки зрения истории этноса. В этом отношении показательны ханты – хозяйство, социальная организация, материальная и духовная культура которых привлекают внимание исследователей уже не одно столетие. Проведенные дореволюционными и, особенно, советскими авторами, казалось бы, полные и всесторонние исследования этнографии хантов – в частности, их народных верований в прошлом, все же не исключают возможности введения в научный оборот новых, на наш взгляд, достаточно представительных материалов из этой сферы, генезис которых кроется, очевидно, в глубокой древности.

В данной работе представим ритуал, проводимый в святом месте Казымской богини. Казымская Богиня регулярно через семь лет меняет своё место. А теперь рассмотрим обряд строительства «дома» «Пути щаци» – «Богиня бабушка». Ежегодно мужчины собираются в зимнее время для поклонения Казымской богине. Съезжаются ханты и ненцы Вылла из Надыма, Нумто, Казыма, а восточные ханты в назначенный день проводят у истоков Казыма аналогичный обряд. Хранителями являются Молдановы или по ханты «Торум щир ёх», досл. Торум 'род, народ'. Торум – многозначное слово, можно сказать и небесные люди, некоторые называют 'по законам Торума живущие', т.е. по предписанию свыше.

С утра в доме начинают гадания на ритуальной одежде Казымской богини или, называемой в научной литературе, приклад. Если она согласна, то едут к ней в лабаз, его называют дом (*Щаци хот* – Бабушки дом).

Обычно лабаз ставят в сосновом бору, это обязательно остров в тундре (*ай пур вөншаш ёхум* – досл. Маленьского сверла, *вөншаш* – сосновый, *ёхум* - бор) с солнечной стороны бора. С южной стороны лабаза кострище, у кострища обязательно кедр. Кедр символизирует нижний мир, это память о её муже Увас ики

– Северный мужчина. *Увэс ики* – Северный мужчина, некоторые информанты трактуют как *Хинь ики*, другие как 'ненец', а в своей песне она поёт как 'оленный ненец'. Некоторые группы ненцев называют её «*Нятынг кахэ*» (Золотая баба), «она раньше ненецкая была, держали её в казымских болотах, однажды кани (ханты) пришли и украли её». Пошли ненцы в сторону Казима войной, в Юильск приехали. Там на яру, который называется «Кулик победил» сражение было. Ненцы дважды проигрывали битву. Все духи-кэхэ (Щука, Гусь, Журавль) лесных ненцев из одного дома-гнезда – это куски Золотой бабы, которая поручила своим помощникам охранять народ». (Б. Х. Айваседа, Варьёган, р. Аган, 2001) [1, 122]. Данный сюжет мы считаем поздним возникновением, т.к. д. Юильск в названном месте основана в 1937 году, «Кулик победил», у ханты этот яр называется «*Хাযю шөп сাংхум*» – 'яр половина кулика'.

Чтобы построить лабаз, просят разрешение у самой богини, уточняют место. После уточнения места, окуривают всех, кто едет на строительство культового дома. Перед отъездом совестная трапеза, угождение домашних духов, после чего направляются в место строительства из ранее приготовленного материала. Когда подъезжают в назначенное место, впереди направляют человека, который не был в тех краях. Изготавливают сначала столбы (хант. *Хонт*), столб готовится на корню, ствол которого стёсывают и срезают на нужную высоту семь-сөрт (хант. сөрт – расстояние вытянутого большого и среднего пальцев). Между столбами четыре метра, ширина лабаза три метра, длина – пять метров, включая площадку перед входом. Параллельно к столбам крепят брёвна с помощью срезов и клиньев. На готовые столбы начинают укладывать тесаные плахи. Лабаз строится высотой семь плах, соединения плах чашечкой. При строительстве фронтона применяется самцовский

метод – скрепление треугольником. Когда подводят под крышу, начинают по самцам укладывать щур (балки), их должно быть семь. Балки скрепляют между собой рейками. В старых лабазах рейки накрывали сукном жёлтого, зелёного цветов, поверх сукна отваренную бересту. В современном варианте – это профнастил, металл белого цвета (святость металла). Перед входом из колотого тёса площадка шириной 80 см. Изготавливается *хонт* – лестница, при вырубании первой зарубки кричат «*Увэс ики курпәт*» – «Северного мужа пятки». По поверьям муж богини может наступать только на первую, т.е. нижнюю зарубку, выше ему нельзя подниматься, не разрешает жена.

Повар при строительстве обустраивает прилегающую территорию. Вся посуда находится у подножья кедра, там же лопата, топор, лучины, береста. Костёр разжигает *«Несәң лёв»* – где *Несәң* 'несущий', *лёв* 'рука', 'рукав' (сегодня чаще называют поваром). Он избирается богиней пожизненно, после его смерти, эти функции переходят сыновьям или другим родственникам. До 1960-х годов ими являлись носители фамилий Тузины, по легенде, купленные из Сосьвы. Обязательно поваром должен был быть человек из другого рода. К функциям повара относятся: разведение костра, заготовка дров, обязанность вовремя поставить чай, варить жертвенное мясо, готовить *Йаңат юх* – метровой величины берёзовая тросточка куда нанизывается семь кусков мяса для жертвования небесным божествам (*Нуми-Торум, Вейт ики, Ас тый ики, Лёв кутуп ики, Ай вөрт, Авәт ики, Вошәң ики*). При жертвовании материала огню, жертвенный стол ставит повар, он же руководит и читает молитву.

Следующая его функция – изготовление столбов при строительстве лабаза (хант. *Хонт*) и лестницы (хант. *Хонтеп*, от *хонтты* 'подниматься'). Столбов всего два, обычновенные как на всех лабазах, лестница с одного бревна с зарубками-

ступеньками. Всего зарубок семь, символизирующих семь сфер мира, упоминаемых в молитвах. Каждая зарубка имеет название:

- *Күңдер Төрүм* - Бурундук сфера. Об этой сфере известно, что она самая высокая сфера, выше Нури-Торума. Это верхняя ступенька лестницы.
- *Вөн Төрүм аци, курс Төрүм аци* – Великий Торума отец, его функция управление погодой, поступками шаманов, перелётом перелётных птиц, управление временами года.
- *Мәнты хуши, мәнты пәдәң Төрүм* – Идущих облаков, бегущих облаков сфера владения Ас тый ики, его функции подробно описаны в монографии «Боги земли Казымской» [2].
- *Кәрәң юх күтпәдән, дәң юх тыйн Төрүм* – Сфера высоких деревьев, середина высоты низких деревьев, граница верхних божеств, ниже они не спускаются.
- *Түрән Төрүм, варәс Төрүм* – поверхность всего живого, в том числе человека.
- *Пунтаң мув най хәри, емаң мув най хәри* – поверхность собственно Земли.
- *Курды ики хоңтеп* – лестница мужчины до колен, снизу первая ступенька. Богиня, когда поссорилась с мужем, отрубила ему ноги [2].

Обряд строительства и поклонения содержит несколько частей:

1. Определение места. Гаданием узнают конкретный бор, в место должен выбрать человек, который ранее не был в том бору. Считается удачным, если человек как ехал, так и остановился, в этом месте должны быть кедр для кострища, деревья для столбов и берёза.
2. Очищение дымом участников обряда. Старшая из женщин зажигает чагу или пихтовую кору, окуривает все нарты, которые направляются к ритуальному месту, всех участников.

3. Разведение костра. При прибытии в лабаз повар разводит костёр.

4. Окутивание в доме богини. Повар зажигает чагу на специальном блюдце, которая обычно всегда стоит в лабазе. Ставит у богини.

5. Все приехавшие проходят по очереди в лабаз, здороваются, целуют колени богини.

6. Угощение богини чаем. Как только вскипит чай, чашку чая ставят богине. Чашки и вся посуда обычно имеется в лабазе.

7. Обряд гадания. После того как все поздоровались, начинается гадание: в лабаз входят трое, один из них начинает поднимать богиню, если она становится тяжёлой, то гадание продолжается. Обычно гадают, каким божествам направить жертвенных животных.

8. Окутивание участников обряда, жертвенных животных. Всех жертвенных оленей ставят рядом перед берёзой, то место называется *Йеманг хар* – Святое место, при этом олени привязаны в один аркан. Чаще всего это семь оленей, иногда бывает 21.

9. Молитва: сначала молят Казымскую богиню, затем Нури-Торума от имени богини, затем уже других небесных божеств, последними молят божеств озёр, рек, сопок. Обычно просят благополучия детям, взрослым, удачной охоты, рыбалки.

10. Жертвеннное заклание животных; оленей бьёт обухом один человек и так по порядку всех, второй идёт следом и ножиком вонзает сердце. Когда заканчивается агония у животных, все присутствующие (по солнцу) кричат семь раз, после крика вращаются семь раз.

11. Поедание *йаңат*: данные кусочки мяса руками брать нельзя, едят с ножа или же с трости, на ней нанизывают всегда семь кусков из разных органов оленя.

12. Совместная трапеза с божеством: когда сварится мясо жертвенных животных, после молитвы начинается поедание жертвенного мяса, обычно это несколько глотков бульона, кусочек мяса.

13. Жертвенное возложение подарка огню. После молитвы все участники собираются у костра. Повар подаёт всем заранее приготовленный свёрток для жертвы огню. Участники (по солнцу) берут свёрток, целуют и передают следующему, и так пока не замкнётся опять у повара, который читает молитву, после чего кладёт свёрток огню.

14. Возложение подарков богине. Троє мужчин надевают халаты, вновь привезённые богине, развешивают в лабазе шкуры лисиц, песцов, соболей.

15. Развешивание шкур жертвенных животных и тканей. Шкуры жертвенных животных, если они были пожертвованы небесным божествам, увозят за триста метров от берега речки на святое место, вытягивают на верхушку берёзы. Причём это должна быть берёза с развитой кроной, может быть несколько берёз, растущих с одного пня. Это делается следующим образом: один человек влезает на берёзу, шестеро остаются внизу, вверху аркан перебрасывается через верхний сук, и конец закидывается вниз. Стоящие внизу начинают тянуть аркан, и шкура поднимается вверх. Когда тянут аркан, поднимая шкуру, кричат «У-у-ху, У-у-ху». Находящийся наверху мужчина, заранее подготовленными верёвками, привязывает шкуры к берёзе. Связывают таким образом, чтобы морда олена смотрела на восток. Когда мужчина наверху привяжет и спустится вниз, все участники читают молитву, поклоняются, кричат семь раз, разворачиваются по солнцу семь раз. После чего идут в лабаз. Данный момент аналогичен обряду тюрков, когда они поклонялись небесному божеству Тенгри, аналогично называлось место поклонения. Площадка для моления называлась «харам» –

место для молитвы. Все остальное, кроме моления, здесь было запрещено, отсюда еще одно значение слова «харам» – запрет, запретный. В нашем случае *Йеманг хар* – святое место или запретное место, где нельзя находиться в другое время, можно только приходить с молитвой, поставить горячий чай, т.е. совершив бескровную жертву.

16. Гадание о следующей встрече: перед отъездом обычно гадают, когда можно навестить её снова?

17. Прощание с богиней: все участники обряда подходят, целуют богиню и уходят. С места ритуала первым выезжает тропящий, который приехал первым, а последним – повар.

Общее руководство ходом строительства, обращение с молитвой после строительства, прерогатива только «дапат ух» - (хант. досл. 'семь голов'), можно понимать как главный хранитель.

При исследовании мировоззренческих пластов необходимо использовать как актуальные верования самих носителей, так и фольклорный материал, сопоставляя с соседними народами и с историческим материалом, при исследовании глубинных пластов с археологическим материалом. Культовые объекты представляли собой искусственные или оккультуренные природные объекты. Они были представлены в верованиях священными деревьями, сопками, островами. Священные деревья являлись оккультуренным природным объектом. Обожествлялись лиственные породы деревьев больших размеров, имевших развитую крону. Священные деревья были наделены двумя функциями – коммуникативной и символической. Коммуникативная состояла в использовании их как жертвеников в обряде жертвоприношения. Символическая функция проявлялась в мировоззренческих представлениях, в которых структура Вселенной выступала в виде главного священного дерева. На священные деревья была распространена

культовая иерархия. Наиболее высокое дерево имело статус главы и матери всех священных деревьев, который обуславливал его связь с богиней Земли и плодородия.

Культура живая, воспринимает новые черты, пытаясь адаптироваться к современному миру. Некоторые элементы изменяются в связи с широким внедрением в традиционную культуру новых покупных материалов.

Литература:

1. Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург. 2004. С. 413
2. Молданов Тимофей, Молданова Татьяна. Боги земли Казымской. Томск : Изд-во Том. ун-та. 2000. 112 с.

Т.А. Молданова

Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННЫХ ХАНТОВ

Аннотация. В публикации раскрываются основы этнической идентичности хантов на современном этапе, который характеризуется стремительной потерей родного языка и традиционной культуры. Выявляются механизмы сохранения этнического самосознания, показана степень сохранности системы этнических ценностей, отношение к языку и отдельным элементам культуры. Внимание удалено психологическому самочувствию хантов в иноэтническом окружении и реакции представителей этноса на образ хантыйского народа и культуры в официальных средствах массовой информации.

Ключевые слова: ханты, этническая идентичность, этническое самосознание, этнические ценности

Статья построена на личных беседах и анкетных данных. С помощью анкет опрошено 60 человек. Это хантыйская интеллигенция, преимущественно, г. Ханты-Мансийска и ханты р. Казым. Каждая из подгрупп – это общность, члены которой, в той или иной степени, связаны между собой. Все информанты

люди, которых я знаю лично. Поэтому, при необходимости, ответы могли проясняться с помощью личной беседы или дополнительных вопросов. Для выявления идентичности мною составлено три типа анкет (для интеллигенции, взрослых хантов р. Казым и детей). В анкете необходимо было указать возраст, пол, место проживания, при желании можно было назвать фамилию, место работы. По этой причине одни цитаты имеют авторов, другие нет.

Известно, что коренные жители составляют в Ханты-Мансийском автономном округе-Югре не более 1,5 % от общего числа жителей, проживают разрозненно. Поэтому, на примере рассматриваемых подгрупп хантов, ставилась задача выявление механизмов сохранения этнического самосознания, системы этнических ценностей и т.д.

На этапе рассылки анкет выяснилось, что не все знакомые ханты желают отвечать на вопросы. В устной беседе они объясняли, что не интересуются этническими проблемами, так как: «имею хороший заработок», «живу вдали от хантов» и т.д. Однако, при этом, они испытывают определенные переживания, когда речь идет о хантах, хотя иногда и не считают себя таковыми. Последнее относится к потомкам от смешанных браков: «Я не ханты и не русская... Я – маргинал, космополит... но меня задевает, когда плохо говорят о хантах, а вот, если о русских говорят плохо, то никаких эмоций... будто меня это не касается» (30 лет. жен.).

Первый вопрос анкеты выявлял этническую самоидентификацию человека: «Считаешь ли ты себя «хантом»? Почему?». Ответы чистокровных хантов практически идентичны: «Да, потому что родители ханты», «я родился хантом». Потомки от смешанных браков чаще дают развернутые ответы: «Моя мама ханты, я придерживаюсь хантыйских традиций, обрядов, примет». «Да. Потому что отец ханты, росла в хантыйской среде,

во взрослой жизни идентифицировала себя как ханты...». «Считаю себя «хантами», т.к. моя мама и бабушка были хантами. В 16 лет выбрала национальность «хантами» в паспорте...».

С целью выявить признаки по которым индивиды вычленяют хантыйский этнос в анкете ставились вопросы, которые в какой-то мере дублировали друг друга: «Что значит быть «хантом»?», «Что общего у всех хантов?» и т.д.

В преобладающем большинстве ответов быть хантом означало: «знать хантыйскую культуру», при этом содержание понятия культура понималось по-разному. В некоторых случаях вопрос вызывал затруднения: «Я поняла, что не знаю, что значит быть хантом. Можно сказать, что хант – это человек, который живет своей культурой, ... занимается традиционными видами хозяйствования. Но, я не знаю язык, не веду традиционное хозяйство, ... а идентифицирую себя как ханты (жен., 36, с. Казым)».

Далее респонденты считали, что быть хантом, означает знать хантыйский язык. Отметим, что из общего числа опрошенных, хантыйский язык знают 66% интеллигентии, 44% взрослых, проживающих в с. Казым, а из детей только двое и то на бытовом уровне (14%).

Вторая группа ответов на этот вопрос связана с исторической памятью, с ответственностью за будущее народа: «быть хантом, значит знать историю рода, народа», «уважать предков», «думать не только о настоящем, но и о том, как будет устроен мир после нас» и т.д.

Далее опрашиваемые полагали, что для хантов характерна связь с природой. Некоторые считали, что главное это просто «ощущать себя хантом».

Были ответы и с эмоциональной окраской. «Быть хантами сегодня и лет 20-45 назад – это разные вещи. Сегодня быть хантами, по крайней мере, уже не стыдно. В детстве

(интернатском), молодости – это воспринималось, как кара из-за резко негативного отношения со стороны старожильческого русского населения и вновь прибывавших мигрантов ...» (56, жен., Ханты-Мансийск). «Это значит быть всегда в единственном числе, всегда быть непонятым, ощущать себя грязным, немытым» (54, муж., Ханты-Мансийск). Имеется и такой ответ: «Иметь различные льготы» (22, муж., Ханты-Мансийск).

Серия вопросов касалась выявления того, имеются ли в настоящее время этнические потребности: общение на хантыйском языке, выполнение традиционных ритуалов, обычев и др.

Только у 15% респондентов нет надобности в общении на родном языке. Из числа опрошенных, 70% хантов самостоятельно проводят элементы хантыйских ритуалов (очищение, окуривание и др.). Подобную потребность респонденты объясняют желанием защиты, благополучия, необходимостью достичь внутренней гармонии. «Есть необходимость в проведении обрядов т. к. за жизнь детей переживаю...» (40, жен., Ханты-Мансийск). «С рождением дочери потребность в проведении ритуалов усилилась...» (29, жен., Ханты-Мансийск). «Существует потребность, особенно перед каким-либо важным событием...» (26, жен., Ханты-Мансийск). «Какой-то «зов предков» - у меня в семье так делают, мне тоже это надо делать, чувствуя при этом свое единение с родом и природой» (25, жен., Ханты-Мансийск). Те, кто не проводит ритуалы, объясняют это тем, что не умеют, не было подобной традиции в семье или просто нет такой необходимости.

Известно, что общественные ритуалы объединяют этнос. Около 70% респондентов участвуют в подобных ритуалах, 12% хотели бы принять участие, но не имеют возможности. Свое желание участвовать в традиционных ритуалах ханты объясняли потребностью в общении с себе подобными. «Когда долго не

бывает такого рода мероприятий, у меня начинается непонятная тоска. Сенсорный голод по хантыйским лицам, по хантыйской душе» (54, муж, Ханты-Мансийск). «На таких мероприятиях получаешь положительную энергию, чувство единства со своим народом» (57, жен.). «На ритуалах проникаешься духом своего народа, заглядываешь в прошлое...» (27, жен, Ханты-Мансийск). «При проведении массовых традиционных ритуалов собираются хантыйские люди, участие в них – сегодня одна из немногих возможностей почувствовать себя хантом. Участвуя в ритуалах, ощущаешь дух хантыйского народа» (29, жен., Ханты-Мансийск). «Участвуя в таких мероприятиях ты не только приобщаешься к своей культуре, языку, но и перенимаешь опыт старших. Проводить таких мероприятия нужно пока у нашего народа остались носители песен, сказаний. Время не терпит отлагательств» (24, муж.).

Нежелание участия в общественных обрядовых ритуалах респонденты объясняют собственным негативным опытом. «Нет потребности участия под объективами фото-телекамер и лиц, жаждущих экзотики» (56, жен., Ханты-Мансийск). «Принимала участие, как одна из организаторов, в жертвоприношении олена ... Оно носило демонстрационный характер ... на него приглашались иностранные и российские участники фестиваля. Помню испуганное лицо Татьяны Друбич, которая, попав на обряд, сказала: «Можно я уйду»...».

Если человек относит себя к некоторой этнической группе, то переносит на себя и предполагаемые характеристики этого этноса. Поэтому в анкете ставился вопрос о положительных и отрицательных чертах характера хантов. Эти вопросы, в совокупности с другими, дают возможность выяснить, как представляют ханты свой этнос, каковы, на их взгляд, особенности этого народа. Здесь отличаются ответы интеллигенции, взрослых хантов и детей.

Среди положительных характеристик хантыйского этноса в анкетах интеллигенции выделяется несколько групп. Во-первых, вычленяется отношение к труду, более половины опрошенных хантов, на первое место поставили трудолюбие, а также черты связанные с трудовой деятельностью, такие как хозяйственность, ответственность, усидчивость, внимательность и даже предпримчивость.

Следующая группа характеристик связана с отношением к людям. Здесь на первом месте стоит гостеприимство (42%), затем доброта (27%), далее честность, отзывчивость (15%), открытость, искренность (9%). Названы такие черты характера как миролюбие, сопереживание, готовность помочь, щедрость, бескорыстие, уважение к старшим и др. т.е. черты способствующие поддержке дружеских отношений в коллективе.

Далее респонденты называли черты характера, которые давали возможность выживать в сложных условиях Севера: терпеливость (18%), стойкость (12%), выносливость (9%) и др. Иногда эти характеристики конкретизировались: «умение выживать в суровых условиях жизни», «приспособление к выживанию в экстремальных условиях».

Позитивным считается умение жить в гармонии с природой. Из других характеристик указывались: скромность, ум, немногословность, чувство меры, стремление к прекрасному, творческое начало, чувство юмора и др. Существенно, что интеллигенция, оторванная от традиционной жизни, отзывается о позитивных характеристиках этноса как о качествах, уходящих или ушедших в прошлое. «Привожу черты характера хантов, которые наиболее присущи старшему поколению...». «Положительные черты как национальные это пожалуй всё в прошлом...». Иногда в ответах улавливается ощущение того, что городские это «не настоящие» ханты: «Настоящие ханты

трудолюбивые, скромные, гостеприимные, щедрые. Живут в единении с природой».

Из взрослых жителей с. Казым многие (33%) не ответили на этот вопрос, но например, писали: «не может что-то нравится, просто уважаю», «среди чужих всегда ханты ближе», «нравится всё». Те, кто отвечал на вопросы, как и интеллигенция, отметили гостеприимство, доброту, отзывчивость, простоту, скромность, гордость, а также красоту. Здесь нет характеристик связанных с трудовой деятельностью и отношением к природе. Из детей не ответило 37%. В остальных случаях было: трудолюбие, гостеприимство, доброта, честность, внимательность, спокойствие, не жадность. Особенными было: «соблюдают традиции», «преданы культуре», «мастеровые». Последние характеристики отражают кальки средств массовой информации.

При описании негативных характеристик хантов 15 % респондентов из числа интеллигентии не ответили, 6% считают, что у хантов нет негативных черт. Остальные ответы интеллигентии можно разделить на группы. Наибольшее число отвечавших (27%), основной проблемой считают алкоголизм. С пьянством связывают такие черты как бесхарактерность, слабоволие, а результатом алкоголизма – агрессивность, вспыльчивость.

Вторая группа негативных черт характера, связывается с неумением адаптировать к изменившимся условиям жизни: «закомплексованность», «низкая самооценка», «крайность», «замкнутость», «застенчивость» и т.д. Имеются и более развернутые ответы. «Тяжело приспособляются к другой среде, комплексуют по поводу своей национальности». «Тяжело приспособляются к изменившимся условиям жизни...» «Неумение приспособливаться к современной жизни ...».

Третья группа ответов связана с современными проблемами в среде интеллигентии, вынужденной конкурировать между собой.

Прежде всего, названа завистливость (18%), затем заносчивость, самонадеянность, приспособленчество. Или даются развернутые ответы: «...стремление «утопить» того, кто «поднялся наверх», «затоптать» молодых, не знающих родного языка» (38, жен., Ханты-Мансийск). В то же время осознаётся, что появление отрицательных черт характера связано с условиями жизни. «Отрицательно влияет на человека ханты жизнь в большом населенном пункте, когда приходиться самоутверждаться. Здесь расцветает зависть, приспособленчество» (37, жен., с. Казым). «Есть склонность, есть лживость, они вырабатываются в зависимости от того, в какое окружение попал» (55, муж., Ханты-Мансийск).

Больше половины взрослого населения с. Казым отказались называть отрицательные черты, 22% ответили, что в хантах им нравится всё, остальные назвали пьянство и агрессию. Из опрошенных детей на данный вопрос ответило только 40% респондентов, 30% из них негативной характеристикой считают пьянство, а также агрессию («злые», «ругаются»).

Таким образом, можно сказать, что идеализируется прошлое, большинство положительных характеристик респонденты относят к прошлому хантов, а негативные, напротив, к настоящему. В то же время ощущается естественное желание представить свой этнос в лучшем свете. Поэтому появление негативных характеристик у представителей хантыйского этноса, некоторые из опрошенных, пытаются объяснить внешними обстоятельствами.

Соотнося себя с хантыйским этносом, люди испытывают различные эмоции, когда речь идет об их народе. Поэтому интеллигентии были заданы вопросы: «Тебя устраивает образ ханта, хантыйской культуры в средствах массовой информации, музейных экспозициях? На твой взгляд, какие основные символы

или стандартные фразы (шаблоны) используются и соответствуют ли они действительности?»

Эта группа вопросов выявила, что эмоциональная реакция зависит от того где человек проживает, насколько связан с этнической средой, каков его кругозор. Например, из г. Тюмени ситуация видится следующим образом: «СМИ показывают хантов как недалеких лесных жителей. Рыбалка, охота, езда на оленях, больше ничего. Всё поверхность... Кроме того, откуда то идет образ грязных, тупых хантов... Сегодня-то известно, как распиаришь, так и будет восприниматься.» (28, жен., Тюмень).

Жители г. Ханты-Мансийска ориентируются на окружные СМИ и музеи, а жители с. Казым – на местные, региональные. 55% опрошенных считают, что образ ханта в СМИ не соответствует действительности. «Создаваемый образ хантов в СМИ как и положительный так и отрицательный весьма далёк от действительности» (54, муж, Ханты-Мансийск). «То, что демонстрируется СМИ и киноиндустрией при попытке показа образа ханты вызывает ощущение, что на экране это происходит совершенно с другим народом» (45, жен, Ханты-Мансийск). Некоторые из респондентов считают, что в СМИ пишется «много негатива», «... не глубоки в вопросах культуры и мировоззрения». По мнению большинства, основные стереотипы в образе ханта это отсталый человек, живущий в чуме, несамостоятельный, иждивенец общества. «Медиапространство рисует нам ханта, как человека, непременно живущего в чуме, поедающего сырую (!) рыбу, недалекого и отсталого от жизни» (25, жен., Ханты-Мансийск). «Основной образ – образ бедного несчастного вымирающего ханта, стоящего с протянутой рукой...» (29, жен., Ханты-Мансийск). «Частый стереотип – если мы ханты – значит нам все падает с неба» (24, жен., Ханты-Мансийск). «Ханты показаны как обнаглевшие пьющие люди... Конечно, это имеет место быть... нефтяники, отбирают у хантов

земли, взамен дают бураны и думают, что для хантов это главное ...» (37, жен., с. Казым). «Основные символы – орнамент, обработанные национальные мелодии, олени, чум или сельское поселение. Вообще, очень много фальши и лицемерного умиления» (41, жен., Ханты-Мансийск)

По мнению некоторых респондентов, изменить эти устоявшиеся образы уже невозможно: «Общество придумывает стереотипы обо всех национальностях... Ханты тоже не исключение» (25, жен., Ханты-Мансийск). «Сформированный в обществе взгляд на наш народ, наверное, уже трудно как то изменить». «Наше мнение ничего не значит». Имеется и такое мнение, что «шаблоны и символы соответствуют действительности и виноваты в этом мы сами!!!» (35, жен., с. Казым).

Существует точка зрения, что местные СМИ «ближе к истине в описании жизни хантов». «Мне не очень нравится тот образ, который создан и присутствует на окружных СМИ. Есть только несколько журналистов, которые, не заискивая и, не используя набившие оскомину штампы, пишут и рассказывают о коренных жителях...» (41 жен., Ханты-Мансийск). Музейные экспозиции (тексты экскурсий), посвященные хантам, не устраивают 50% опрошенных. Основные претензии: «не компетентны в вопросах хантской культуры», «в погоне за зрелищностью и притягательностью преподносится искаженный образ» (45, жен., Ханты-Мансийск) и т.д.

В следующей серии вопросов ставилась задача выявить, с чем сталкиваются ханты на бытовом уровне. Вопрос «Тебе приходилось испытывать негативное (позитивное) отношение по этническому признаку?» у 85% интеллигентии вызвал всплеск негативных эмоций, так как с этим связаны психологические травмы детства и юности. «Мне кажется, что само слово «хант» было оскорбительным. Я помню в детстве это ощущение какой-

то безысходности, когда произносились это слово» (41, жен.). «В школе очень часто обзывали, я плакала. ... В старших классах скрывала, что я ханты... » (24, жен., Ханты-Мансийск). «Когда училась в Центре искусств, избили на дискотеке...» (29, жен., Ханты-Мансийск). «В 8 лет, из-за маленького роста, какая-то высокая старшеклассница насыпала мне на голову горсть шелухи от семечек, при этом прошипев «хантэйка»» (35, жен., Ханты-Мансийск). «Сосед снизу (мелкий нефтяной начальник) пьяный, выбил как-то дверь в нашу квартиру, думая, что мы его заливаем ... и кричал моей маме: «Хантэйка!» На что мама невозмутимо ответила, что об этом она знает уже более сорока лет и странно, что для такого сообщения он выбрал ночное время, да еще выломал дверь (41, жен.). «Последний раз остро ощутила негативное отношение в роддоме. Но, несмотря на это отношение, внутри что-то прорвалось. Зовут на осмотр: Ивановы, Магомедовы, Ковалчук, ... Молдановы. У меня слезы ручьем хлынули, хоть нас мало, но мы еще рождаемся, значит, мы живы!» (29, жен., Ханты-Мансийск).

У хантыйской интеллигенции много претензий к учителям школ, преподавателям. «Когда я однажды провинилась, преподавательница в ярости кричала: «Ты, грязная хантайка, мы тебя из чума вытащили, а ты....» (57, жен., с. Казым). «Учителя за пьяным застольем распеваю: «А у нас в Хантах ненавидят хантов, больше, чем эмигрантов...» (25, жен., Ханты-Мансийск) и т.д.

Некоторые из хантов, пытаются уйти от проблемы бытового расизма: «Не считаю нужным запоминать слова и поступки заблуждающихся людей», «Мне неприятно это повторять». Большая же часть интеллигенции активно участвуют в изменении представлений о хантыйской культуре, в создании нового образа ханта, через СМИ, музеи, преподавательскую деятельность, личный пример. «Мы стараемся рассказать о хантах через

страницы газет и журналов, через телевидение, через общение. Стали практиковать выезды с детьми в г. Белоярский ... Им раньше казалось, что культура примитивная... Во время летнего отдыха приглашаем на стойбище детей и педагогов из других регионов – это самая действенная форма. Когда видишь наших детей – добрых, ловких, умных, талантливых – в них невозможно не влюбиться, тогда и представление о народе меняется на 180 градусов» (Е. Т. Федотова, с. Казым, директор казымского музея). «Я могу влиять на создаваемые образы ханты и использую свои лекции, общение с людьми...» (С. В. Онина, доцент ЮГУ). «Основной канал – театр. Актер, человек, который всегда на виду, как на сцене, так и в жизни...» (Е. М. Молданова, актриса театра обско-угорских народов). «Использую все возможные каналы... неоднократно проводила презентации, организовывала Мобильные стойбища с большой экскурсионной программой, создаю мультфильмы на хантыйском языке, имею сайт www.etnic.ru ... (О. А. Кравченко). «...через общественную деятельность. По вопросам, в которых я считаю себя компетентной, стараюсь использовать любую возможность влиять на создание правдивого и доброго образа «ханта» через взаимодействие с органами власти (Департаменты автономного округа), участие в различных форумах, в работе со СМИ» (Л. А. Алфёрова). Там, где нет возможности повлиять через общественные каналы, ханты пытаются влиять собственным примером. «Там где я работаю, я единственный ханты. В общении с коллегами, и в общении с детьми при случае озвучиваю свою национальность, рассказываю как у нас принято то или иное делать... (Н. В. Тарлина, педагог-организатор в ЮФМЛИ (Югорский физико-математический лицей-интернат)).

Изменить отношение к хантыйскому народу это то, что объединяет всех, кто относит себя к хантыйским этносом. Эта деятельность даёт результаты, о чём свидетельствуют анкеты

детей, 50% которых никогда не слышали оскорбительных слов в отношении хантов. 85% детей ответили, что слышали о хантах положительные отзывы. Изменение общественного мнения ощущают и представители интеллигенции. «Отношение к хантам в последние 10-15 лет в целом изменилось в положительную сторону» (Р. С. Ользина). «Думаю, что все, что произошло с окружом в последнее время произвели переворот в сознании не только аборигенов, но и рядовых жителей. Я не скажу, что нефтяники очень полюбили хантов и манси, но они, по крайней мере, знают, что этот народ имеет своих защитников... Я думаю, что в последние годы «ханты» - звучит гордо» (41, жен.).

На последний вопрос анкеты «Есть ли будущее у хантов?» положительно ответили 80 % респондентов. «Будущее хантыйского народа в его собственных руках». «Необходимо поднять самосознание народа, укрепить его дух». Противоположные, пессимистические настроения наиболее эмоционально выражены Р.С. Ользиной «Проводимые мероприятия, относящиеся к духовной культуре и языку, которые сегодня декларируются как форма сохранения и возрождения хантыйской культуры есть не что иное, как эксплуатация их остатков. Все больше ханты из этноса превращаются в бренд округа и туристический продукт, а хантыйские праздники и обряды превращаются в шоу на потеху публике... представитель любого этноса может обрядиться в хантыйские одежды, взять бубен в руки, чтобы услаждать публику экзотикой...». Респонденты считают, что будущее хантов неопределенно ещё и потому, что превращение этноса в бренд округа сопровождается всё большим вытеснением их из сфер, призванных сохранять обско-угорскую культуру. «Коллектив сегодня состоит из иных людей, а мы, носители культуры стали «невидимками», нас, когда нужно кому-то показать, видят, а в основном как бы нас и не должно быть» (48, жен. Ханты-Мансийск).

Таким образом, проведенный анализ показывает, что те, кто сегодня соотносит себя с хантыйским этносом, далеко неоднородны, по многим вопросам имеют различные точки зрения. В то же время они едины в одном, в желании поднять статус хантыйского народа, сделать всё возможное, чтобы слово «ханты» звучало гордо.

Т.В. Пуртова

Государственная библиотека Югры, г. Ханты-Мансийск

РОЛЬ БИБЛИОТЕК ХАНТЫ-МАНСИЙСКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА - ЮГРЫ В СОХРАНЕНИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ КОРЕННЫХ НАРОДОВ

Аннотация: Библиотека, в частности, Государственная библиотека Югры, играет немаловажную роль в сохранении наследия коренного населения. Одними из направлений ГБЮ являются формирование коллекций изданий на национальных языках коренных народов Югры и приобретение коллекций ученых из числа КМНС. В фондах Государственной библиотеки Югры насчитывается около полутора тысяч экземпляров книг на языках коренных народов Югры.

Ключевые слова: библиотека, книжный фонд, информационный ресурс, письменность, национальные языки, культурное наследие

Ханты-Мансийский автономный округ-Югра – исторически сложившаяся территория проживания трех коренных малочисленных народов Севера: ханты, манси и лесных ненцев. В целом на территории округа проживают представители 123 национальностей, в том числе славянской, тюркской, финно-угорской групп. Территория округа была местом политической, крестьянской и национальной ссылки как до 1917 г., так и в 1930–1940-е годы.

В 1960–1970-е гг. в промышленно-транспортном освоении территории округа принимали участие люди разной

национальности, строившиеся города и дороги объявлялись Всесоюзными комсомольскимистройками.

Этими факторами объясняется полизннический состав населения округа, в котором преобладают русские, украинцы, татары, башкиры. Коренные малочисленные народы – ханты, манси, лесные ненцы – составляют всего 2%.

Общедоступные библиотеки округа оказывают весь комплекс библиотечных услуг: организуют досуг, способствуют развитию творческих способностей, обеспечивают доступ к информационным ресурсам, как в образовательных целях, так и для самообразования всем пользователям независимо от национальной принадлежности. Из 237 библиотек округа 86 обслуживают коренные малочисленные народы Севера, из них 68 сельских и 18 городских. Национальное книгоиздание развито в округе недостаточно. Поэтому фонды библиотек не в полной мере способствуют решению задачи по сохранению и развитию письменности на языках коренных народов.

Работа библиотек в помощь развитию национальных культур и обмен духовными ценностями между народами осуществляется, главным образом, на русском языке.

Обеспеченность документами на языках народов Севера такова: из 86 библиотек только 33 % имеют национальные книжные фонды. От совокупного фонда муниципальных библиотек округа литература на языках обско-угорских народов составляет около 0,1 %.

Общедоступные библиотеки Ханты-Мансийского автономного округа-Югры, в том числе и Государственная библиотека Югры, видят свою задачу в том, чтобы формировать интерес жителей округа к национальной культуре. Для выполнения этой функции, почти во всех центральных библиотеках округа созданы краеведческие отделы, в остальных библиотеках эту функцию выполняют уголки краеведческой

книги. Свою роль в сохранении культурного наследия коренных народов библиотеки, прежде всего, видят в формировании коллекций изданий на национальных языках коренных народов.

Письменность на языках коренных народов Севера появилась только в 1930-е г. Тогда появились первые учебники, переводы русской классической литературы, у народов появились свои писатели и поэты, пишущие на родном языке. Но период 1960-1980-х годов характеризуется тем, что в эти годы почти не издавались книги на языках коренных народов. Только в 1990-е годы положение несколько изменилось. Сейчас на языках коренных народов издаются учебники, учебно-методические пособия, художественная литература, фольклор, хотя, на мой взгляд, этого недостаточно.

Сотрудники Государственной библиотеки Югры приложили немало усилий для того, чтобы собрать в своем фонде издания 1930-1950-х гг. на хантыйском и мансиjsком языках. Отсутствующие издания выявлены нами с помощью справочного аппарата Российской национальной библиотеки, в частных коллекциях ученых из числа коренных народов, в обменных фондах библиотек России.

Но оказывается не менее сложно заполучить в фонды библиотек издаваемую сейчас литературу, так как издания на языках печатаются в других городах (Екатеринбурге, Москве, Томске) и не подпадают под действие закона «О библиотечном деле и обязательном экземпляре документов в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре». И в этом нам оказываются помочь сами авторы, которые считают своим долгом передавать в фонд главной библиотеки Югры свои труды, и мы благодарны им за это.

Совокупный фонд на языках коренных народов в библиотеках округа составляет немногим более трех тысяч, из

них в Государственной библиотеке Югры - около полутора тысяч экземпляров.

В Югре издаются две газеты на национальных языках – хантыйском и мансийском, это: «Ханты ясанг», «Луима серипос». С 1998 года Государственная библиотека Югры получает обязательный бесплатный экземпляр, но газеты на языках КМНС начали издаваться с 1957 г. (Ханты ясанг) и 1989 г. (Луима сэрипос). Для того, чтобы получить их в фонд библиотеки, был реализован проект по оцифровке газет в рамках программы «Культура Югры». И сейчас мы можем констатировать – газеты на языках ханты и манси в библиотеке есть в полном объеме!

С 2006 по 2008 г. Государственная библиотека Югры работала над реализацией проекта по созданию полного репертуара национальной книги, условно называемого «Память народа». В 2007 г. издан научно-вспомогательный библиографический указатель «Издания на языках народов ханты и манси (1879–2006 гг.)», в полной мере отражающий репертуар национальной книги. В 2008 г. указатель вышел в электронном виде. Указатель представляет собой свод библиографической информации о массиве изданий, вышедших на языках ханты и манси, полученный на основе изучения библиографической информации (указателей, электронных баз данных), фонда Государственной библиотеки Югры. Электронное издание указателя не является электронным аналогом печатного в полной мере, хотя есть и много общего. Сохранен объем библиографических записей – 466 единиц; возможности осуществления поиска: по именам авторов, диалектам; единая структура: издания разделены по видам и целевому назначению. Электронное издание отличается тем, что оно смешанного типа – библиографическое и полнотекстовое, в нем представлены тексты 9 книг, вышедших в 1934–1938 гг. Из представленных

текстов три книги, вышедшие в 1938 г., в современном правописании (на кириллице), остальные – на латинице. Этот указатель включен в программу «Ретроспективная Национальная библиография Российской Федерации» от Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Издания на языках КМНС включаются так же в текущие указатели «Местная печать» и «Краеведческая книга», которые являются своеобразной региональной книжной летописью и отражают весь спектр изданий получаемых по закону «Об обаятельном экземпляре».

Одним из направлений в деятельности Государственной библиотеки Югры по сохранению культуры коренных народов Югры является приобретение коллекций ученых из числа коренных народов. Так, в 2007 году фонд библиотеки пополнился коллекцией книг из библиотеки доктора филологических наук Евдокии Ивановны Ромбандеевой (более тысячи наименований). Это издания на финно-угорских языках, в основном по языкоизнанию. На русскую часть коллекции издан указатель. В фонде библиотеки есть коллекция книг, переданных библиотеке Г. И. Бардиным, Е. И. Немысовой и другими.

Немаловажную роль играют библиотеки в популяризации культуры, этнографии, литературы коренных народов Югры. В информационных годовых отчетах библиотек округа есть раздел «Работа библиотек с полигэтническим населением». В некоторых сельских библиотеках национальных поселений созданы библиотеки-музеи, работают клубы «Краевед», программы которых направлены на изучение культуры коренных народов.

Государственная библиотека Югры имеет свою страничку на сайте «Финно-угорские библиотеки России», где систематически представляет информацию о событиях, связанных с коренными народами Югры, о новых книгах на языках ханты и манси, о значительных событиях и культурных мероприятиях, проводимых в округе. Так, в апреле 2011 г. в Государственной библиотеке Югры прошли мероприятия, посвященные

«Вороньему празднику», подготовлен указатель литературы «Вороний день», в стенах библиотек проходят творческие встречи с национальной интеллигенцией. Многие мероприятия мы проводим совместно и с библиотекой Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. В рамках мероприятий Второго Международного десятилетия коренных народов мира (2005–2014 гг.) в Государственной библиотеке Югры разработана программа мероприятий на 2011–2013 гг..

И в заключении еще раз хочется заострить внимание на существующих проблемах:

- Книгоиздание на национальных языках нуждается в государственной поддержке.
- Нет механизма попадания в главное региональное книгохранилище изданий на национальных языках, которые печатаются в других регионах (Екатеринбурге, Москве, Томске). Такие издания не подпадают под действие окружного закона «О библиотечном деле и обязательном экземпляре документов в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре» и, соответственно, не все попадают в фонд библиотеки.
- В связи с изменением закона о местном самоуправлении есть тенденция к закрытию библиотек, в т.ч. и в национальных поселениях, из-за малого количества проживающих в них жителей, чего, на наш взгляд, допускать нельзя.

Т.Р. Пятникова

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Белоярский

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ЖИЛИЩА ХАНТОВ УСТЬ-КАЗЫМСКОГО ПРИОБЬЯ

Аннотация: Статья посвящена описанию поселений, жилищ древнего и современного населения хантов усть-казымского Приобья. В данной статье даётся сводное описание эволюции поселений, жилища,

рассматривается внутренняя планировка, интерьер, начиная с появления первых сведений о них и до настоящих дней. В статье использован этнографический, полевой материал, позволяющий представить бытование различных видов жилищ в широком временном пространстве.

Ключевые слова: поселение-карт, дом-хот, нары-нуры, Ай Калташ, Тут аяк – огонь, чувал-шухал, лабаз, традиционное жилище, постройки, духи-хозяева.

В этнографической литературе даются полные описания поселений, жилища, хозяйственных построек в широком временном пространстве разных групп хантов, в основном занимающихся оленеводством. Целью данной работы является описание традиционных жилищ, построек у хантов усть-казымского Приобья, где основными занятиями были рыболовство, охота, собирательство, скотоводство. В литературных источниках сведений мало. В работе З. П. Соколовой, посвящённой вопросам истории развития обско-угорского жилища, даётся подробное описание каркасным, срубным сооружениям, устройству очага, бытовавшие и на описываемой территории [1]. В. Н. Чернецов, во время экспедиции на данную территорию 1936-37 гг. для участия в медвежьих игрищах, приводит планы поселений и построек [2, 221–224].

Источниками статьи послужили работы учёных-исследователей обских угров: это С. К. Патканов, У. Т. Сирелиус, З.П. Соколова, В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, В. Н. Чернецов, В. М. Морозов [1 – 6], а также материалы автора, собранные в 1998 – 2009 гг. в населённых пунктах Белоярского района.

Расположение селений и жилища зависело от хозяйственной деятельности населения и духовной культуры народа. Почти до 1930-х гг. основной социально-экономической единицей населения было семья, род. Члены одной семьи обычно селились в долине реки, протоки, образуя, таким образом, систему поселений. От того, что поселения состояли, чаще всего, из

одного дома (родители и сыновья со своими семьями), многие сказки начинаются со слов: *атэлт лэх ѹх авытн, атэлт кајт ѹх авытн иметн-икејн вэлдэгэн* 'в одиноком поселении среди деревьев с духами, в одиноком поселении среди деревьев с божествами жена с мужем живут, у них столько-то детей...' Лес представлялся местом пребывания различных духов-хозяев, пугающих существ, дом отделял и защищал человека от окружающего мира. Одно и то же поселение имело несколько названий. Своё название они получали по названию речек, например: *Най пусл кэрт* 'поселение на протоке богини', (букв. богиня, протока, поселение); по имени духа-покровителя рода или хозяина поселения, например: *Най сав кэрт или Вацка кэрт* 'хозяин поселения Василий', *Ай-Ас-хэр* 'на Малой Оби священное место', другое его название Непкинск (фамилия хранителя духа); по природным особенностям: поселение Елкашапка, на высоком берегу росла ель, густая макушка которой напоминала шапку. Вежакары – по фольклорным данным «город бегущей лошади» – на противоположном берегу селения сопка напоминала бегущую лошадь (культовый центр фратрии Пор). В литературных источниках данных сведений нет, селения находились в окрестностях усть-казымского Приобья, их названия и местонахождение в детстве слышали от взрослых.

Так как хозяйство было сезонным, то каждая семья имела несколько видов поселений: зимнее поселение (*тайл кэрт*), весеннее поселение (*тови кэрт*), летнее поселение (*лүүн кэрт*), осенне поселение (*сүс кэрт*) (подробно описаны в литературных источниках). Семья владела рыболовными и охотничими угодьями, покосами, которые передавались от поколения к поколению. Для посторонних они считались неприкосновенными. На них не было границ, но каждый знал, с

какого дерева или ручья и до каких мест. На данной территории они соблюдались ещё в конце XX века.

Места для поселений выбирали с удобными для разведения скота условиями, на высоких местах (мысах) при впадении речек и проток в реку, в таких местах есть питьевая вода во время замора рек. Это можно видеть на примере населенных пунктов: Верхние Тугияны, Горные Суреи, Полноват и т.д.

Между собой селения имели налаженные связи, с административными центрами, культовыми местами. Расстояния между ними были разными, несколько километров, а иногда несколько десятков километров.

Планировка поселений была разнообразной. По воспоминаниям информантов в поселениях Пашторы, Луговые Суреи, Нижние Тугияны «дома не огороженные стояли, вдоль рек разбросаны». В стороне от большого дома находился «маленький дом» *ай хот*, где жили женщины во время регул и родов, т.е. когда считались сакрально «нечистыми». Хозяйственные постройки – это погреб, стайка для скота, лабазы хозяйственные. Далее, ближе к лесу стоял лабаз с божествами, в том направлении женщины не ходили. В поселении Верхние Тугияны в центре было небольшое болотце, дома располагались в круговом порядке, по направлению от домов к центру располагались хозяйственные постройки, вокруг болотца стояли лабазы с божествами [7, 63]. От одного дома к другому ходили по кругу, не пересекая центр. Для рассмотрения планировок поселений приведу в пример с. Казым Белоярского района. В прошлом в разных концах селения проживали представители разных национальностей, ханты жили компактно в одной части деревни, в другом краю проживали зыряне. В настоящее время в поселке проживает смешанное население, а название «зырянский край» осталось. В ю. Рязаны в одном краю проживали носители фамилии Федотовы, через дорогу – Афанасьевы. В каждом

селении проживали представители одного рода и браки внутри них не заключались. Совместные деревни стали возникать при объединении в колхозы, тогда же появились уличные типы планировок.

Основным жилищем был дом (*хот*). Этим словом называют все возможные виды строений, например: *тайд хот* 'зимний дом', *мис хот* 'коровы дом' (стайка), *турн хот* 'из травы дом' (шалаш) и др.. Оно варьирует в зависимости от времени года, промысловой деятельности и предназначения. Эта вариация сказывается, как в отношении самой конструкции жилища, так и в смысле построенных материалов. Для строительства дома использовали лес кругляк, в основном сосна (ровный длинный ствол, древесина всегда сухая), обтёсанные брёвна, колотые доски, глину и конский помёт (для смазывания щелей между брёвнами и печки-чувал), мох (*түүж*) клади между брёвнами как утеплитель.

Выбор места для строительства жилища был связан с рядом поверий. Например, нельзя строить на месте, где молнией было сломано дерево; произошёл несчастный случай; рядом с заброшенным селением; с местами обитания зверей, птиц. Были запреты, связанные с заготовкой древесины. Дерево нельзя рубить на молодой месяц, и когда идёт на убыль, надо чтобы наполовину был виден, иначе быстро сгниёт. Кора сразу не снимаю, чтобы немного подсохла – легко снимется. Древесину кедра не использовали, по народным представлениям это дерево духа болезней и нижнего мира, может повлиять на жизнь семьи. Дома в прошлом строили долговечные, некоторые из них и в настоящее время используются как охотничьи избушки или в качестве амбаров. Дома, построенные намного позже, уже пришли в негодность. В прошлом люди знали, в какое время года, и в каких местах лучше рубить деревья для строительства (4, 10).

Из литературных источников и фольклорных данных известно, что наиболее древним видом жилища была землянка *мүй хот* 'земляной дом'. В этнографической литературе можно найти самые разные их описания, например: «...Там домов тридцать было в ряд, у некоторых по три–четыре дома, дорожки сходились в одну дорогу, она была под землёй и выходила к воде (проходы из землянок к воде). Проход наклонный от воды идёт вверх, как нора у ондатры или бобра. Там втащит обласок и под землёй идёт ...» [5, 27-28]. По былинам и героическим сказаниям С. К. Патканов так их описывает: «... представляет собой четырёхугольную яму, куда иногда опускали небольшой деревянный сруб, и имел крышу из жердей, крытых дерном и землёй. Крыша была не сплошная, а имела сбоку или по середине довольно большое отверстие для выхода дыма и света. Подобные жилища в прежнее время окон не имели. На ночь отверстие закрывалось клоком сена или шкурой. С одной стороны землянки был устроен вход, к которому вёл ряд ступенек или просто спуск. Вход был защищён небольшой дверью из досок. Небольшая площадка перед дверью, огороженная с обеих сторон жердями для защиты входа от ветра, вероятно, и называлась «сенями», о которых неоднократно упоминается в былинах» [3, 31]. О том, что жилища в прошлом не имели окон, подтверждается и фольклорными данными.

Информанты пересказывают воспоминания людей старшего поколения: «Строились земляные дома так, чтобы не выделялись из окружающей среды и были незаметными. А их жители могли хорошо и далеко просматривать реку. Огонь разводили осторожно, не использовали смоляные ветки и гнилое дерево, которые дают дым. К воде спускались в определённом месте, чтобы с берега не было видно следов». Такие меры предосторожности были необходимы для того, чтобы не быть

замеченный врагом, так как часто воевали между собой и ненцами» [2, 3, 5, 6, 7, 9].

Со временем стали сооружать «... жилище–полуземлянка шатрового типа. Оно лишь частично углублялось в землю. Основу такого жилища составлял каркас из наклонно установленных брёвен, иногда снабжённых подпорками. Вход в землянку оформлялся в виде коридора из вертикально поставленных столбов. Кровлю делали из одного яруса брёвен или колотых плах и засыпали землёй [8, 30]. «... Огонь разводили в середине жилища, и дым выходил через отверстие вверху, в крыше. Только потом его стали закрывать и превратили в окно. Это стало возможным, когда появился очаг – чувал...» [9, 33].

Наземные невысокие дома, состояли из жилого помещения и сеней. Они, вероятно, были маленькие, так как в личных песнях исполнители их сравнивают с листочком брусники, с кедровой шишки. Позднее появились дома, состоящие из двух половин. Крышу (*хот ланай*) делали двускатной без потолка. Сверху клади жерди на всю ширину ската крыши, покрывали берестой. Обработанная береста (*ётем* – сваренная с рыбьим жиром гибкая и эластичная) долго не гниёт, сверху снова жерди и потом дёри. Справа от входа устанавливали чувал (*шухал*) полукруглой формы, зауженный к потолку с открытой топкой. Каркас делали из ивовых веток, обмазанных толстым слоем глины. Трубу зимой закрывали шкурой животного, летом пучком травы *тульп*, или из таловых стружек (*вэлуп*). У топки устанавливали перекладину или делали подвесной железный крюк для подвешивания чайника, котлов. Дрова ставили в наклон к стенке чувала. В литературных источниках есть сведения, что иногда для приготовления чувала использовали дуплистое дерево, его обмазывали глиной, спереди делали вырез для дров [1, 213]. Эти сведения подтверждаются загадкой: *Сам юх хуват вурты вухсар*

навэрд – чухал нялум түт чухал 'По сердцевине дерева рыхая дна бежит – язык пламени в чувале' (4).

Чувалом пользовались ещё в середине 40-х гг. XX столетия. Он обогревал и освещал жилище. В настоящее время пользуются печкой из кирпича, которая располагается почти в центре помещения, относительно него площадь делят на комнаты.

В небольшое окно, которое находилось в стене со стороны чувала, вместо стекла зимой вставляли льдину. Например, в загадке об этом говорится: *Хот пүнн щел вух тахты – ишин* (*катра ошния еўк путалы омсты, дүв дудал*) 'В стене дома жидккая монетка – окно (в старину, видишь, в окно кусок льдины вставляли вместо стекла, он же тает как монеты)' (1, 8).

Летом на окно натягивали рыбий пузырь из шкуры, сшитый из нескольких штук. С появлением стекла, его вставляли в окно без рамы, позднее в одинарную небольшую раму. В настоящее время окна большие и рамы на них двойные.

Вдоль двух-трёх стен располагались нары (*нурсы*). По сведениям информантов вначале они были земляные, затем из досок сверху и в высоту (*шинчайн нуры* 'досчатые нары'). Так как в доме проживало несколько семей, нары по стенам были разделены перегородками – это невысокие столбы, оббитые досками, каждая семья своё спальное место закрывало пологом. Например, в загадке о столбах–перегородках говорится: *Тәрүм* *эййт* *есдум нәп күр* 'с неба спущенная лосинная нога' (ноги – это столбы) (4). Нары делились на *мулт* *сүн нуры* 'у святого угла нары', *күтлуп* *нуры* 'серединные нары', *сүн* *нуры* 'в углу [находящиеся] нары', *ов* *нуры* 'у дверей находящиеся нары', обычно это место молодожёнов. Доски покрывали сухой травой–муравой *ваниши* (она мягкая), сверху циновкой (*ләти*), сплетённой из травы–осоки, шкура оленя (*тәхты*). Продолговатую подушку (*усум* *хир*), набивали травой–муравой, сверху клади

индивидуальные небольшие орнаментированные подушки. Занимствованием являются перина (*перна*), подушка (*пэтика*) из утиного пуха. Позже появились самодельные деревянные кровати, затем железные, их ставят изголовьем к передней стене, ногами к дверям.

С левой стороны от входа были полки для посуды (*пум хот* 'котлов (посуды) дом'). В середине помещения стоял низенький стол, вокруг него самодельные скамейки, табуретки. Со временем увеличились размеры стола, поменялось и его расположение. Обычно его ставили у окна. В углу с божествами стоял отдельный стол, чтобы ставить им угощение.

Земляной пол (*хот хэри*) застилали сухой травой, затем самодельными досками из распиленных брёвен. Стены замазывали глиной вперемежку с конским навозом, сверху белили белой глиной (*сухта*) лапкой зайца, из которого убирались когти (*шовэр толан*). С появлением извести стены белили кисточкой, в настоящее время наклеивают обои.

Дверь делали из колотых досок на деревянных «шарнирах» (*ов щэры*). Ручку (*ов дүрж*) – небольшой деревянный колышек – приделывали с двух сторон. В прошлом дверь в жилище была ориентирована от берега. Когда приходит гость, его приглашают пройти *вуты юва* – это словосочетание применяется и в направлении идти, ехать от берега. Во время регул женщины говорили *нык питс* 'к дверям попала' (букв: по направлению к берегу попала), где слово *нык* означает берег. В настоящее время дверь располагают в любом удобном месте, которая чаще всего выходит во двор.

Освещалось жилище лучинами, выструганными из древесины сосны или кедра, они долго и ярко горят, их вставляли в середину расколотого полена. Также делали фитиль из верёвки, смоченный в рыбьем жире. Со временем появились керосиновые лампы, восковые свечи, электричество.

Так как в доме имелся только чувал, на улице для выпечки хлеба делали хлебную печь (*нянь кэр*). Вероятно, из-за того, что раньше не употребляли хлеб, поэтому чувал не был приспособлен для выпекания хлеба. Печку сооружали на невысоком фундаменте или на стойках, четырёх столбах. На них настилали берди или доски, смазывали толстым слоем глины. Делалиovalно-продолговатый каркас из тальниковых прутьев и с двух сторон обмазывали глиной. Вместо трубы с обратной стороны печи с боку оставляли отверстие – дымоход. Когда печка прогревалась, дымоход закрывали мокрой тряпкой (*пүйт*) для сохранения тепла. Делали навес из бересты от дождя и снега. Рядом находился открытый уличный очаг (*рат хэр* 'костра место') – это две вертикальные палки с разветвлениями на концах, воткнутые в землю, и горизонтальная, уложенная на эти разветвления, на неё подвешивали котёл, чайник. Уличным очагом пользовались во время жертвоприношений, летом для вываривания бересты, клея и пр. работ. Со временем место костра заменили небольшие печки, сложенные из кирпича, которые летом использовали для приготовления пищи.

Для хранения продуктов питания летом выкапывали яму-погреб (*пакрэл*) глубиной 2-2,5 метра. Опускали сруб, вниз спускались по приставленной деревянной лестнице. Чтобы вход был затенён от солнца, над погребом стоймя ставили палки-дрова (как чум).

Хозяйственные лабазы (*лупас*) строили на четырёх деревянных стойках с двускатной крышей. Стойки в середине суживаются, образуя выемку в верхней части под прямым углом, что препятствует попаданию в них грызунов. Перед дверью делали небольшой выступ, к нему приставляли в наклон расколотое вдоль бревно с зарубинами, которое служит лесенкой, оно убирается и кладется на крылечко. Углы лабазов для хранения зимних вещей и различных шкур не конопатили, внутри

получался сквозняк, и не заводилась моль. Лабазы для хранения продуктов конопатили полностью от выветривания. Под ними хранили инвентарь, сани, сети и т.д. (в настоящее время всё это можно увидеть в этнографических музеях). Со временем яму-погреб и лабазы заменили амбары (*ампар*). Внутри выкапывали погреб, крепили жерди от одной стены до противоположной несколько рядов, на них вешали вещи.

На улице мусор в одну кучу не высыпали, считалось, что в них может поселиться *тäпры пай ими* 'мусорной кучи женщина'. При вселении в эти кучи, они будто делают домики для себя и своих детей, вечером кучи светятся маленькими огоньками. Их нельзя разрушать, так как они будут вредить хозяевам (например, сказка «*Лун вëрты ими*' Жила выделяющая женщина').

Во дворе сооружали стойки из двух стоящих вертикально палок и поперечной жерди для проветривания одежды, постельных принадлежностей. По народным представлениям, вещи нельзя оставлять на улице до темноты, в них может прятаться нечистая сила и с вещами попасть в дом.

В стороне от дома стоял «маленький дом», где женщины находились во время родов и регул [10, 45]. С образованием деревень, в один «домик» собирались по несколько женщин, или девушек, вечерами занимались рукоделием, это место для посиделок.

Для скота сооружали из брёвен стайки (*оц*). В прошлом они были углублённые наполовину в землю. Сейчас их строят как дома, крыша имеет небольшой наклон в одну сторону для стекания воды, на ней хранят сено в стогу, так он удерживает тепло. В хозяйстве имеют несколько видов скота (лошадь, корова, овцы), внутри разделяют досками на отсеки. Пол деревянный.

Баню (*певäйтэ хот* 'париться (купаться) дом') строили ближе к водоёму, чтобы воду с реки далеко неносить, и летом можно

искупаться в реке. В левом углу устраивали полукруглую, сложенную из камней печь (*кеv кэр*) с открытой топкой, где стоял чугунный котёл (*кеv пүт*) для горячей воды. Собирали специальные камни, от которых при поливе водой шёл пар. Возле печи стояла берестяная ёмкость для холодной воды. Банные принадлежности: это берестяной таз (*хур*), берестяной ковш (*лами*), веники берёзовые (*карац*), мочалки из таловых стружек (*вэллуп*). На противоположной стене полки (*нурум*): повыше – париться, ниже – для мытья, возле дверей – полки для одежды. Если раньше баня была на несколько семей, проживавших в одном краю деревни, то сейчас каждая семья имеет свою собственную баню, и они расположены во дворе. В банях стоят железные печки, которые в сёлах топят газом. Баня состоит отдельно из парилки, мойки, предбанника.

Ближе к лесу стояли лабазы для божеств (*лэңг дупас*). В качестве опор использовали стволы деревьев [2, 4]. Когда он сгнивал, рядом строили новый. В качестве лестницы служило бревно с зарубками, которое клади на помост. При советской власти, когда под запретом оказались религиозные верования, лабазы стали строить в лесу в укромных местах, и эта территория становилась священной. Туда нельзя ходить без надобности, собирать дрова, ломать ветки на деревьях. Во время жертвоприношений для костра дрова собирают вне этой территории. Если они находились на пути охотника, обходили их стороной, т.к. возле таких мест что-то чудится или пугает. Проезжая на лодке нельзя в воду опускать руку, черпать воду, женщинам смотреть в ту сторону, нужно бросить в воду монеты.

Кладбище (*ишкай тäхи* 'горевать место') находилось отдельно от селения, на острове или через речку. Хоронили в них по родам. Детские могилы были отдельно от взрослых. В настоящее время хоронят там, где есть место.

Традиционное жилище и хозяйственны постройки в деревнях претерпели значительные изменения. Деревянные дома строят на фундаменте, крыши покрыты шифером, кровельным железом. Увеличились размеры домов и окон, возросло их число. Появились печи, сложенные из кирпича, в сёлах газ. Претерпела изменения и внутренняя планировка, интерьер. Жилище коренных жителей ничем не отличается от жилища представителей других национальностей.

В заключении можно сказать, что все типы традиционных жилищ были экологически, экономически, социально обусловлены. Они являются наглядным образцом оптимального приспособления народа к особенностям экологии занимаемых ими земель.

Литература

- Соколова З.П. Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // Сибирский этнографический сборник. Т.У ТИЭ, и.с.т. 84. М. : Наука, с. 180–233 с.
- Чернецов В.Н. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск : Изд-во Том. Ун-та, 1987. 284 с.
- Патканов С.К. Тип осяцкого богатыря по осяцким былинам и героическим сказаниям. СПб., 1891. 74 с.
- Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам / пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск : Изд-во Том. Ун-та, 2001.
- Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Материалы по фольклору хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1978. 216 с.
- Морозов В.М. Итоги изучения поселений позднего средневековья в бассейне Нижней Оби // Жилища народов Западной Сибири: Сборник / под. ред. М.С. Усмановой. Томск : Изд-во Том. Ун-та, 1991. С. 57–67.
- Слепенкова Р.К. О чём говорит фольклор деревни Тугияны (семью богами разделённая земля). Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2007. 68 с.
- Гемуев И.Н., Сагаласов А.М., Солосьев А.И. Легенды и были тайжного края. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1989. 176 с. (Страницы истории нашей Родины).
- Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма, 1992. 136 с.
- Пятникова Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-камымского Приобья. Екатеринбург : Баско, 2008. 80 с.

Информанты

- Гришкина (Лельхова) Пелагея Алексеевна, род. д. Пашторы, 1932г
- Лельхова Евдокия Ефремовна род. д. Пашторы, 1936г
- Лельхова (Юмина) Ульяна Никифоровна, род. д. Суматнюлы, 1929г
- Лельхова (Федотова) Акулина Васильевна, род. д. Пашторы, 1922 г.
- Лельхова (Ользина) Лидия Григорьевна, род. ю. Суреи, 1940г
- Ользина (Гришкина) Матрёна Алексеевна, род. д. Тугияны, 1924г
- Пятникова (Ользина) Евдокия Григорьевна, род. Ю. Суреи, 1924 г. Зап. 1997 г.
- Собянина (Себурова) Мария Николаевна, род. д. Тугияны, 1935г.
- Юмина (Лельхова) Матрёна Григорьевна, род. д. Пашторы 1934г
- Юхлымова (Миляхова) Прасковья Николаевна, род. Ю. Чезди, 1930 г. Зап. 2006 г.

Р.К. Слепенкова

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Белоярский

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ СО ЗДОРОВЬЕМ ХАНТЫ ПОЛНОВАТСКОГО ПРИОБЬЯ

Аннотация: В данной статье рассмотрены образ жизни и гигиена коренных жителей полноватского приобья XX столетия. В основном представлены полевые материалы, собранные автором в 1992 – 2010 гг. Представлена информация о жилищах ханты, в каких условиях они проживали, их вере в духов-охранителей, как придерживались правилам гигиены и здоровья. Коренные жители особенно женщины, очищали не только свои жилища, но и в первую очередь себя. Таким образом, оберегали свои семьи, детей от злых духов и всяческой напасти ради будущего. Соблюдался и установленный веками этикет – здоровый образ жизни, физическое и психическое закаливание. В течение веков коренные народы использовали обряды и традиции в целях воспитания подрастающего поколения. В своих традициях ханты и манси сохранили уважение к старшим и почитание предков.

Ключевые слова: информанты, ханты, коренные жители, мужчины, женщины, жизненный уклад, гармония, природа, здоровье, гигиена.

Жители полноватского Приобья издревле жили на большой реке, их называют 'обские люди'. Они вели полукошевой образ жизни, поэтому имели много типов жилья. Жилища имели у рек и речек, были и зимние – в горах и в лесах [1]. Со слов

информантов, до сороковых годов прошлого столетия, коренное население кочевало с зимних юрт в весенние, с весенних юрт в летние, с летних обратно в зимние. Осенними юртами пользовались только охотники.

Традиционного принципа, что нельзя добывать лишнего, придерживаются и сейчас многие ханты. Они ежедневно пользуются дарами природы, не считая себя её владельцами и покорителями. Оживотворяя природу с давних пор, старшее поколение приучает и современную молодёжь к сохранению его природных ресурсов. Ханты, в переводе на русский язык – человек, а человек – это часть природы, как реки, травы, деревья и животные. Ханты обращаются за помощью к воде, принося жертву, обращаются к духам покровителям леса, задабривая их гостинцами, также могут стороной отогнать громовую тучу топором или косами. Если зимой охотник оказался на полпути до дома, и застала его ночь, то он из веток делал себе лежанку прямо на снегу. Тогда он извинялся перед деревьями, которых побеспокоил, говоря, – «Не могу же я спать на холодном снегу». Если случайно добыл медведя, то точно так же извиняется перед ним – «ты сам пришёл ко мне».

На Оби у ханты полноватского приобья чаще дома были рубленые, бревенчатые пятистенки. В домах раньше были чувалы 'щухал' (*söχal*), позже кирпичные печи, которые были заимствованы от русских переселенцев. Как рассказывает информант Собянина М. Н. в противоположном чувалу углу, на больших полках 'пүт хот' (*püt xot*), хранилась мелкая посуда из бересты, деревянная посуда. Обычно под полками хранились котёл, вёдра с водой, провизия (1). В самые суровые морозы под полкой держали телят, а позже у входа в дом, где находился обычно умывальник, держали и овцу с ягнятами, для того, чтобы они не замерзли в стайке в сильные морозы.

Народы ханты и манси в начале прошлого столетия пользовались берестяной и деревянной посудой, так как в ней дольше сохранялись продукты: молоко, ягода. В такой посуде также хранили вяленое мясо и рыбу, муку и крупу. Позже появились медные чайники 'сүхта пүт' (*süxtä püt*), который имел, со слов информантов, лечебное свойство.

Нары были вдоль стен, и застилались циновками из травы или камыша. Сверху стелили олены шкуры, а укрывались своими шубами 'сах' *sax*. Позже стали делать подушки и перины из перьев перелётных птиц. Постели были мягкими и тёплыми, гигроскопичными. Женщины собирали крапиву, делали из неё коноплю, пряли и плели из неё мережу для невода и ткали холсты для одежды и подстилки для постели.

В жилище всегда обеспечивался порядок, у хозяина каждая вещь или предмет находился в определённом месте. Информант Себурова Е. Е. рассказывала, что полы на ночь не мели, мусор в нечи не скигали. Возле домов никогда не было мусора, помоек – всё своевременно убиралось, засыпалось или скигалось за оградой. Отходы, кости складывались в определённых местах, позже вывозились в лес для приманки зверей – лис, росомах и т.д. Остатки пищи, чаще рыбы кости отдавали собакам. Таким образом, соблюдался установленное веками предписание и уикет (2).

Жизненный уклад ханты полностью зависел от природно-климатических условий. Они определяли не только основные виды хозяйственной деятельности, но и сам ритм жизни. Основу благосостояния жителей, как и всех северян, составляли традиционные промыслы – рыбная ловля, охота, оленеводство.

Северная природа дала всё необходимое для выживания коренным жителям. Весь образ жизни северян, природосообразность их мыслей и действий когда-то привели к целевому обществу, цель которого – гармония природы и

человека. Не зря формулой жизни аборигенных народов является заповедь – «природа – человек – природа». Любой житель севера зря не срубит дерево, не сломает ветку или стопчет в поле цветок. Если случайно топором заденет землю, тут же пригладит это место и извинится у земли-матушки, что, случайно или по не осторожности, сделал земле больно. Любое срубленное дерево было нужно человеку. Да и не только это, в обиход шло всё, от шерсти до сухожилия, не выбрасывались рыбы кости, из которых изготавливали муку, из костей дичи делали игрушки детям.

Цивилизация, пришедшая с запада, разрушила вековые устои, созданные самой природой. В наше время возрастает необходимость возвращения к истокам народной мудрости – национальным традициям и рецептам народной медицины Севера. Например: из веток берёзы делали веники; береста берёзы использовалась для изготовления домашней утвари, покрытия жилья, для растопки; древесину использовали для изготовления орудий труда и орудия лова. Из берёзы строгали чип⁵ для хозяйственных нужд. Берёзовые и пихтовые веники использовали в бане для парилки, которые запаривались в кипятке, подавая на камни горячую воду, парились. Такая процедура снимала усталость и хворь, человек ощущал себя здоровым и сильным. Так же в хорошо нагретой бане пожилые люди (чаще женщины) парили свои ноги щучьим зубом. Брали зубы больших щук, сушили в тени. Перед тем как парить свои ноги, щучьи зубы на некоторое время клади на хорошо нагретые камни или опускали на несколько секунд в кипящую воду для дезинфекции. Как сообщила Юмина М. Г., они выпускали плохую кровь ‘атум, тулы кәды ким естәт’ (atəm, poli käl kim estət) (3). По-моему это делали для того, чтобы не было варикоза. В бане у мужчин были свои деревянные корыта, а у

женщин свои. По словам Гришкиной П. А. «у мужчин корыто было шире и подлинней, чем у женщин. У детей тоже были свои корытца, которые были разделены перегородкой посередине, чтобы дети могли сидеть, греться и дышать паром от березовых веников. Для стирки же были изготовлены корыта глубже. Женские вещи никогда не стирали с детскими и мужскими вещами» (4).

Коренные жители вышедшие из употребления вещи не выбрасывали, их использовали в другом качестве, например: сломанное или раскололшееся корыто приспосабливали под хлебную лопату; прохудившуюся маленькую колданку применяли вместо садка для рыбы или для хранения сетей; сломанные полозья саней вымачивали в воде и делали из них гонорища или ручки для кухонных ножей.

Огонь в домашнем очаге всегда представлялся защитником жилища и людей от злых духов. Огонь давал не только тепло, но и выполнял очистительные функции, к которым чаще прибегали женщины. Например, Пашторские и Тугиянские женщины после критических дней и родов при возвращении в главный дом, должны были пройти ряд очистительных обрядов через огонь. Они также считали, что огонь мог предсказать ближайшие события. Когда трещит огонь, то может защитить, очистить дом, предметы от злых духов. В огонь нельзя было бросать мусор или плевать, запрещалось играть, баловаться с огнём, ругать его. Особенно нельзя было трогать огонь железными предметами – это означало оскорбить или причинить ему боль.

О последствиях нарушения подобных заветов говорилось в сказках, объяснялась необходимость уважительного обращения с огнём. Знания, накопленные многие сотни лет по сохранению здоровья, продолжению жизни веками совершенствовались из поколения в поколение. У ханты они передавались и с помощью ритуалов, например, огонь в доме разжигали лишь после

⁵ Тонкие, мягкие берёзовые стружки, которые обладают бактерицидными свойствами.

утреннего туалета, т.е. умывания. Соблюдался и установленный веками этикет: связанный со здоровым образом жизни, физическим и психическим закаливанием, народными играми и состязаниями. В течение веков коренные народы использовали обряды и традиции в целях воспитания подрастающего поколения. В жизни народов ханты и манси существует традиция – уважать старших и почитать предков. Жили коренные народы небольшими поселениями или семьями, знали своих родственников, навещали их и, при необходимости, помогали друг другу. Старшие всегда заботились о младших. Взрослые никогда не повышали голоса и не поднимали руки на младших. Молодые ухаживали за своими престарелыми родителями.

Ханты и манси раньше были очень доверчивыми, не умели воровать, обманывать, делили добытое на всех поровну, брали к себе на воспитание детей, оставшихся без родителей. По рассказу Себуровой Е.И., её бабушка по отцу осталась вдовой и хотела уехать с двумя детьми – сыновьями к себе на родину в Верхние Нарыкары. Тёстя же не разрешил, говорил, – «хочешь уехать, уезжай, а детей тебе не отдам. Я их сам выращу и воспитаю». Невестка всё лето собирала и обрабатывала крапиву на нити для плетения перевесов и сетей. Она так и не смогла оставить детей у тестя и осталась в Тугиянах, там же умерла (5).

У Обских угров существовал веками выверенный гигиенический ритуал, охраняющий здоровье женщины, который они непременно выполняли не из-за страха смерти, а из-за святости жилища. По их представлениям, при несоблюдении ритуала, не только саму женщину, но и её детей, других членов семьи ждала в будущем страшная кара [2]. По словам Лельховой У. П., женщина, когда шла спрашивать свои нужды, снимала нижнее бельё, вставали босыми ногами на землю (будь то снег или дождь). А с момента наступления критических дней ‘овэн вадты’ (эшэн wəlti) девушки и женщины носили гигиенические

пояса, сшитые из кожи ‘кац кел’ (kaś keł), а ещё раньше наряной бересты. В пояс вкладывали чип из березовых стружек (6). Стружки использовали и как полотенце для вытирания рук, лица и посуды. Женщины носили пояс постоянно, оберегая себя от простуды. Они никогда не забывали о гигиене, и выполняли все процедуры. Девушки и женщины на период месячных, а мать и дитя после родов, были всегда изолированы от остальных членов семьи. Девушка или женщина при месячных спала отдельно. У женщин ханты были специальные перины, которые хранили отдельно от других вещей. Роженица после родов 1,5 месяца живёт в специальном маленьком доме ‘ай хот’ (aj xoł). Перед тем как идти в главный дом, женщина проводила ряд процедур, связанных с обрядом очищения (упреждающий за рождение и развитие всяческих болезней) – обтирание, обливание раствором чаги, позже – мытьё в бане. Очищались над горячим камнем, подавая его водой, чтобы шел пар, или нагретого на огне и опущенного в воду топора, перешагивали несколько раз. Очистительным ритуалом для гигиены было и очищение дымом или огнём ‘шарыййдат’ (šaritjälät). Женщины заранее приготавливали кору пихты, чаще нарост берёзы ‘ваш’ (wɔš) с их помощью они очищались от «грязи», то есть от месячных. Кору или нарост берёзы помещали в сосуд, поджигали, снимали гигиенический пояс, который очищали над дымом, а после вставали сами и стояли над дымом, пока не приходило ощущение покоя и свободы. Подобная церемония предназначалась для остережения и сохранения здоровья продолжательницы рода, которую муж выбирал из хорошего, трудолюбивого и здорового рода.

Жители полноватского Приобья и сегодня верят в то, что огонь носит очистительный характер. Очищаются сами, проводя ногами над костром, и точно также окуривают личные вещи. Два раза в год (рано весной и поздней осенью) они ездят на

кладбище, где также в обязательном порядке проводят обряд очищения, перед тем как выйти из кладбища.

Очистительные свойства огнём или окуривание дымом играли большую роль в жизни народа ханты. До прихода матери с новорождённым ребёнком в основной дом, избу обязательно очищали, т.е. окуривали (дезинфицировали) дымом чаги, мыли полы и скоблили их ножом до такой степени, что доски были желтыми. Для стирки белья и мытья головы в воду добавляли золу 'хоюм' (*χэјэм*), т.к. переработанная древесина в виде золы имела дезинфицирующие свойства. По воспоминаниям Самбинадаловой Е. Д. новорождённого ребёнка в доме ждут как большого гостя, готовят зыбки '*онтуп*' (*энтэр*) – дневную '*хәтләвән онтуп*' (*χәтләвән энтэр*) и ночную '*етән онтуп*' (*jetән энтэр*). Первые три месяца жизни ребёнок по очереди спит в ночной зыбке, днём его перекладывают в дневную. Зыбка служила микрожилищем ребёнку до трёх лет (7).

Исследователи – этнографы, описывая хантыйскую зыбку, говорят, что на дно её кладут «гнилушки» [3, 15]. Дело в том, что это не гнилушки, а перепревшие на корню крошки. На самом деле женщина тщательно просматривала, перебирала, отбирала жёсткие части, куски, пораженные личинками насекомых, затем сушила в печи, тем самым дезинфицировала, затем разминали руками. Прежде чем положить приготовленные крошки в зыбку, мать окуривает их дымом чаги. На Оби сверху крошек клади мох '*ваниши*' (*wanši*), который непосредственно менялся по мере необходимости. Влага в такой постельке легко стекала в подстилку, впитывалась в крошки, и ребёнок оставался сухим и тёплым. От опрелости всегда применяли просеянную труху древесных крошек, которую применяли как детскую присыпку. Использованную труху высыпали всегда под дерево у дома, чтобы весной, когда ворона прилетит с юга, погрела свои лапки на этой кочке. Не зря в народе говорят, что ворона – вестница

детей, которая улетая на юг, говорила: «Чтобы до моего прилёта народилось как можно больше детей». Не случайно у новорожденного было сразу четыре матери, это мать которая родила '*äñki*' (*äñki*), резавшая пуп мать '*пүкән-äñki*' (*пүкән-äñki*), несущая мать '*адтум-äñki*' (*адтум-äñki*), крестная мать '*перна-äñki*' (*перна-äñki*).

Ребёнок не только спал в зыбке, но и сидел в ней между сном, пока не научится ходить. Раньше не было аптек и не было никаких витаминов, детей кормили грудью до 2-3, а то и до 7 лет, при этом обеспечивали необходимыми питательными веществами и защищали от болезней. По мере подрастания, детей кормили рыбой и мясом, давали мясной бульон и уху из рыбы. Не только взрослые, но и дети ели экологически чистый продукт, поэтому у всех были зубы целыми и белыми.

Детям рассказывали не только пословицы, но и говорили о запретах, рассказывали сказки о жестоком наказании нарушителя правил духами и сверхъестественными существами. Традиция, регулирующая отношение детей к окружающему миру, – любовь к природе, отношение к ней как к живому существу. Одних животных – медведя и лося обожествляли, других считали равными себе – кукушку, к третьим относились с уважением. Для ханты деревья, река, снег, огонь считались живыми существами. Открывали детям красоту и богатство природы, знакомили с новадками животных посредством игр и сказок. Раньше не было письменности, так устное народное творчество и пример взрослых воспитывали у детей такие черты как – миролюбие, гостеприимство, щедрость, самостоятельность, ответственность и трудолюбие.

Как мы отметили выше, медная посуда '*сүхта пүт*' (*сүхта пүт*), имела лечебное свойство. Несколько информантов утверждают, что если человек поломал руку или ногу, а то и ребро, то для него строгали '*нююхәрдәт*' (*нююхәрдәт*) от края

чайника медные стружки. Эти стружки настаивали в воде и давали пить больному. И на самом деле, переломы заживали очень быстро и безболезненно. Для лечения и личной гигиены коренные жители применяли не только огонь, чагу, но и травы.

В заключение отметим, что коренные малочисленные народы Севера выбирали себе такой уклад жизни, рацион питания, ритуалы, семейные и культурные традиции, которые в экстремальных условиях сохраняли здоровье, полноценную жизнедеятельность и воспроизведение новых поколений. В обычаях, религиозных верованиях, быту, одежде, орудиях лова сохранились остатки старины, которые теперь почти остались в прошлом.

Литература

1. Андреев А.И. Описание о жизни и упражнении обитающих в Туруханской и Берёзовской округах разного рода ясачных иноверцах // СЭ. 1947. № 1. С. 94-103.
2. Традиционная кухня и народная медицина : материалы окружного научно-практического семинара (26-28 апреля 2005 г.) / под ред. : А.Д. Каксина, Т.А. Клименовой. Ханты-Мансийск : Полиграфист; 2007. С. 4-20.
3. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма, 1992. 136 с.

Информанты:

1. Собянина (Себурова) Мария Николаевна. Родилась д. Тугияны Берёзовского района 1935 г. Проживает п. Полноват.
2. Себурова (Макарова) Елена Ермоловна. Родилась д. Тутлейм Берёзовского района 1928 году. Проживала д. Тугияны Белоярского района.
3. Юмина (Лельхова) Матрёна Григорьевна. Родилась д. Пашторы Берёзовского района 1934 г. Проживает п. Полноват.
4. Гришкина (Лельхова) Пелагея Алексеевна. Родилась д. Пашторы Берёзовского района 1932 году. Проживает д. Тугияны Белоярского района
5. Себурова (Гришкина) Евгения Илларионовна. Родилась д. Тугияны Берёзовского района 1933 году. Проживала д. Тугияны Белоярского района
6. Лельхова Ульяна Павловна. Родилась д. Пашторы Берёзовского района 1922 году. Проживала г. Белоярский

7. Самбиндалова (Лельхова) Екатерина Дмитриевна. Родилась д. Пашторы Берёзовского района 1930 году. Проживала д. Пашторы Белоярского района

Т.Д. Слинкина

Обско-уторский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

ПРИНЦИПЫ САМОСОХРАНЕНИЯ НАРОДА МАНСИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ И ФИЗИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Аннотация: Чтобы отодвинуть как можно дальше опасения исчезновения коренных малочисленных этносов Севера, нужно уравновесить и согласовать промышленные разработки с их жизнью, разумно и экономно пользоваться минеральными ресурсами и тем сохранить природный генофонд и этнический потенциал любой территории округа. Эти непростые задачи решать правительству и руководителям на местах, но в тесном партнёрстве с коренными жителями, социологами, историками, археологами, языковедами, этнографами, генетиками, биологами, экологами и другими учёными разных специализаций.

Ключевые слова: генофонд, этнический, потенциал, физическое, психологическое, сектор, благополучие.

Организм коренных северян, как и природа Земли, не терпит суеты, излишнего беспокойства и активного физического и психологического вторжения в традиционный жизненный уклад. Сама по себе физиология человека – сущность хрупкая, ранимая, особенно у северян. Для её постепенной адаптации к новым условиям необходим длительный подготовительный переходный этап. Организм любого живого существа и человека всегда испытывает страдания от насилиственной смены среды обитания. Из своей далёкой и современной истории северяне знают, что покинув свою Малую Родину, они рассеяются среди других народов. И физиологически, и психологически им трудно адаптироваться за пределами естественной природы, потому как с древности постигли и сохранили на генном уровне главный

смысл жизни и истину: жить в мире с природой, не подниматься над ней, а жить в ней.

Современные учёные подтвердили и другую истину: у каждого народа и цивилизации есть на Земле свой сектор благополучия, который напрямую связан с геомагнитным свойством нашей планеты. Сектор перемещается в течение веков очень медленно. В древности народы интуитивно следовали за ним. С появлением административных границ перемещения стали невозможны, из-за чего та или иная нация катастрофически быстро приходит в упадок и растворяется среди пришлого населения. Очевидно, отсюда и произошло выражение: «Земля из-под ног ушла». И у каждого отдельного человека на земле имеется такой сектор, где он благополучен во всём. Стоит уехать дальше даже на 150 км, резко меняется его жизнь, а самое главное, неотвратимо падает иммунитет (особенно у пожилых людей). Как показывают исследования В. И. Хаснулина при смене естественной среды проживания и социальных условий резко меняются параметры функций правого и левого полушарий мозга. Например, высокая функциональная активность правого полушария мозга у коренных жителей Севера обеспечивает их адаптивную устойчивость в экстремальных климатогеографических регионах. Они всегда стремятся к гармонии с Матерью-Природой. Им легче строить свою жизнь по её законам. А слабая функциональная активность левого полушария снижает возможность адаптироваться в социальной обстановке (отсюда и повышенный суицид). Когда возникает потребность в напряжённой социальной адаптации (например, переезд студента-манси на учёбу в город), повышается активность функций левого полушария мозга, а активность правого – резко падает [1, 343]. Как следствие адаптивная способность организма к новым условиям неотвратимо снижается. Человек начинает болеть без видимых причин,

возникает психологический дискомфорт, депрессия (студент резко бросает учёбу и едет домой). Для науки результаты подобных исследований – открытие, а у коренных северян эти примеры вызывают хитрую усмешку: научными терминами им раскладывают структуру их жизни, которая для них не является сенсационным открытием, они просто живут...

Раньше отдельные группы народов Урала преднамеренно уходили жить в глубокую изоляцию. Этим они стремились сберечь себя, свою веру, культуру, язык, древние тайные знания и мудрость, независимость и самостоятельность⁶. Покидали и места, богатые минералами, драгоценными металлами и камнями, чтобы не привлекать пришлый или чужестранный народ, не терять людей в сражениях с ними за природные богатства и тем сохранить их на будущее. Выбирали более скромные, но благополучные территории, где можно добывать питание и иметь надёжный кров. В то же время, переселенцы или чужестранцы не причиняли зла и беспокойства, соблюдали принципы содружества, спокойно воспринимали их соседство и их культуру, помогали им наладить жизнь, перенимали у них полезные и прогрессивные методы хозяйствования, но не позволяли вторжения в таинства. Стоило возникнуть какому-либо территориальному притязанию или несправедливому инциденту, ногу давали достойный отпор. Если силы были неравные, переселялись подальше от такого соседства. Такая независимость и желание жить самостоятельно, как видим, были продуктивны сами по себе: народ был ответствен за свою судьбу, ему не на кого было кивать, как распоряжался своим потенциалом, так и жил. И этот принцип помог сохранить многие народы Севера до присоединения Сибири.

⁶ Теперь мы знаем и понимаем, что таким образом они сберегли дошедшие до современного человечества отголоски нашей общей древней цивилизации, где мудрецы владели универсальными и абсолютными знаниями, вместившими мудрость тысячелетий.

На современном этапе из оставшихся манси основная часть истинных носителей языка и культуры живёт в маленьких селениях Берёзовского района ХМАО-Югры и Ивдельского района Свердловской обл. На основе законодательных приоритетов природопользования, социальных льгот и трудоустройства теоретически жизнь коренного этноса должна процветать, но многие положения этих законов для них труднодоступны. (Непреодолимый парадокс: люди и многие законы существуют сами по себе, как в разных мирах).

Современное техническое оснащение исследователей позволяет многое охватить при изучении недр земли. Грубейшей ошибкой всех времён является изучение коренных народов фрагментарно и в отрыве от их исконных территорий. Земля и её недра, люди, природа, Вселенная – это одно целое, как единый дом, как единая семья. Древние высокоразвитые цивилизации исчезали не только из-за стихийных бедствий, во многом люди сами этому способствовали. Поэтому необходимо во все промышленные проекты ХМАО-Югры особым законодательным разделом вводить программу обязательного зачисления в штат рабочих из числа коренных жителей. Если человек не имеет рабочей специальности (нет средств для профессионального образования), предварительно обучить его на ускоренных курсах. Добиться тесного сотрудничества на взаимовыгодных условиях без обмана и пустых обещаний обеих сторон договора. Принимать на работу вахтовиков экономически проще и дешевле, а местное население остаётся никому не нужным контингентом (особенно в п. Саранпауль), к тому же лишённым исконных территорий проживания, а значит и традиционных видов промысла для жизнеобеспечения. Такой экономический подход создаёт условия для искусственной дискrimинации северных этносов на всех уровнях.

Манси века и эпохи исчисляли по подвижному лунному календарю, где начало и конец каждого месяца не совпадает с современными общепринятыми календарными месяцами. Лунный календарь чётко согласуется с сезонными периодами года. И что-то забыть, упустить или перепутать в жизненно важном хозяйствственно-трудовом цикле невозможно было.

Анализируя мансийские названия месяцев лунного календаря, естественным образом выстраивается весь процесс жизнеустройства и традиционных видов трудовой деятельности. «Хозяйству коренных северян была свойственна комплексность, которая достигалась за счёт сезонного чередования отраслей в годовом цикле. Не было доминанты какой-либо одной отрасли – охоты, рыболовства или оленеводства. Они состояли в специфическом соподчинении всех видов занятий – хозяйственного комплекса, и предполагали формирование соответствующих производственных коллективов – хозяйственных объединений» [2,18].

Когда была проведена в Сибири коллективизация, отчасти хозяйственная комплексность была сохранена. Но после упразднения совхозов и колхозов в годы перестройки манси остались безработными, нищими, без средств вести традиционную трудовую деятельность, что привело к тотальному алкоголизму, который резко повысил смертность и породил среди коренных жителей криминал, ранее не свойственный северным этносам. Принимаемые меры социальной и материальной помощи проблему нищеты и алкоголизации не сняли. В большинстве сейчас льготы доступны только тем, кто может оформить необходимые документы за свой счёт, ибо для безработных они дорого стоят.

Но самое главное – это потеря основ верования, без которых человек теряет свой духовный и моральный статус. Из-за надуманного всеобщего атеизма нарушился основной стержень

жизненных устоев. Радостно то, что постепенно стала расти востребованность устоев верования, стала возвращаться жажда молитв на родном языке, жажда всеобщих обрядовых молебнов. Ведущие учёные округа совместно со старшим поколением манси помогают восстановить утраченные обряды, дают молодёжи надёжные традиционные знания духовной культуры. Психологическая уверенность, основанная на национальном самосознании, на самооценке национального достоинства, на эрудированности, на образованности молодому поколению даёт уверенность быть равными и вызывающими уважения в той среде, где они учатся и трудятся. Инициатива и желание трудоустройства манси без помощи со стороны администрации и общественности остаются главной социальной проблемой настоящего времени.

В Берёзовском районе в 1940-50-х годах геологоразведочные организации, базирующиеся на территории района или поселения, законодательно или по социальному обязательству шефствовали над колхозами, оказывали взаимную помощь. Такой метод нужно возродить в разных вариантах. Не ставить цель переселить и объединить отдалённые селения, чтобы было удобно чиновникам работать, а наоборот – помочь оказывать по месту отдалённого нахождения северянина. Не он должен месяцами бегать с документами по офисам, бросив семью, хозяйство на произвол, а к нему должны приехать на стойбище и без условностей взять данные на оформление необходимых документов. Особенное оформление пенсий, социальных пособий, новых паспортов, нотариальных документов, всевозможных удостоверений, документов на землю и жилые строения на ней, на родовые охотничьи и рыбачьи угодья. Для таких посещений чиновникам понадобится в течение года всего несколько командировок. Такая форма работы более результативна для обеих сторон, чем условное знакомство на расстоянии.

1. По трудовому договору с предприятиями выдать местным рыбакам-охотникам в аренду маломерный речной транспорт, снегоходы (у них нет денег на приобретение транспорта), установить соответствующую оплату труда. Снабжение сотрудников конкретного учреждения или организации свежей рыбой, мясом и дикоросами будет системным согласно сезонам. Исследования учёных подтверждают кухню северян самой приемлемой в условиях полярного стресса [3, 55]. Отпадёт необходимость завозить в большом количестве дорогие заморские скоропортящиеся и вредоносные нитратные продукты.

2. Для трудоустройства возродить разноплановое оленеводство у манси и коми Зауралья: а) племенное стадо, б) продуктивно-мясное стадо, в) транспортное стадо, 4) стадо для туризма, 5) стадо для производства медикаментов и иммуномодуляторов из оленьей продукции: панты, кровь, жир, внутренние органы, мозг, костный мозг т.д. В Саранпауле такое опытное оленеводство уже организовывается. Стада должны быть небольшими для их мобильности, в достижении благополучного выпаса и сохранения здорового поголовья. Предполагается выездное ветеринарное обслуживание оленей. Круглогодичный труд оленеводов, женщин чумработниц, ветеринаров сложнее физически и психологически, чем труд буровика, нефтяника. Это частые перекочёвки в любых экстремальных климатических условиях вместе с жилищем (чумом), с имуществом, с детьми, удалённость мест снабжения продовольствием, медицинской помощи, порой отсутствие связи. Теоретически оплата труда должна быть высокой, но реально она ниже прожиточного минимума. Нищий и полуголодный оленевод начинает забивать стадо и продавать оленину, чтобы выжить. Поголовье оленей заканчивается, он становится безработным и алкоголиком.

3. На время выезда и отпуска у оленеводов должно быть и достойное стационарное жильё по месту прописки: деревня, посёлок, город.

4. Применять метод дистанционного обучения детей начальных классов по месту жительства в стойбищах и в отдалённых поселениях без отрыва от родителей. Семилетний ребёнок в силу своей физиологии не в состоянии психологически перенести резкую смену места жительства и разлуку с родной средой общения.

5. Родителям необходимо готовить ребёнка для обучения в школе, рассказывать о фольклоре и культуре других народов, прививать общепринятые правила гигиены и поведения в коллективе сверстников.

6. Со всем педагогическим составом округа проводить семинары по этике и духовной культуре манси, ханты, ненцев, коми. Воспитатель в детском садике, преподаватель в школе и профессор в университете должны владеть элементарными знаниями особой социальной этики северян. Дети и студенты из отдалённой периферии прекрасно знают правила поведения в быту и для девочек, и для мальчиков, и для взрослых. При попрании духовных и бытовых норм этики дети и подростки впадают в депрессию из-за неуважения и унижения их человеческого нравственного статуса. Когда педагоги и школьники будут иметь одинаковые знания этических норм северных этносов и будут соблюдать их, то психологического дискомфорта и конфликтности в узкой среде не будет возникать автоматически. Педагогам легче будет дисциплинировать детей, и организовывать учебный процесс на занятиях. Особенno важны в этом плане общекультурные и разноплановые мероприятия в виде всевозможных интеллектуальных и творческих конкурсов.

7. Не меньше нужно заниматься и с молодыми северянами в плане мультикультурознания (этнические взаимоотношения в

коллективе и в обществе на основе знаний многих культур). Владея родной этикой, необходимо знать общепринятую этику в любом обществе, и возникающие недоразумения постепенно отойдут. В освоении новых правил поведения в обществе на конкурентной основе придает ценность родной этнической культуры, гордость за принадлежность к своему роду на основе знаний своего генеалогического древа и соблюдения непременных деталей в одежде (например, родовой знак-тамга, орнамент, браслет, подвеска и др.).

8. На современном этапе от душевных страданий наши дети начинают заболевать, врачи не берут во внимание психологическое состояние молодого северянина (или не догадываются). Поэтому студенты-северяне чаще бросают учёбу в высших и средних учебных учреждениях, возвращаются к родителям. Там их ждёт безработица, финансовая нищета, алкоголь, наркотики и криминал. Редко кто может устроить свою жизнь без моральных и социальных потерь.

Ученики, особенно младшие дети, убегают из школ, бродяжничают, воруют, курят. Чтобы избавить не только молодых северян, но и всю молодёжь от депрессии нужны системные специализированные методические семинары с практикумом для педагогов и воспитателей на разных уровнях, особенно для начинающих.

9. Необходимо систематическое медицинское наблюдение и помочь (особенно в распутицу), как бы далеко ни проживали пациенты в своих стойбищах, независимо от национальной принадлежности. В штате должен быть нарколог и психолог.

10. Тотальное лечение от алкоголизма по желанию и принудительно, подключая правоохранительные органы. Лечение за счёт социальных бюджетных средств и на средства коммерческих структур (выручка от продажи спиртного) проводить не централизованно, сгоняя всех в одну толпу, а в

близко расположенных участковых медицинских учреждениях и желательно иногда анонимно. В дальнейшем должен быть длительный контроль за психологическим состоянием здоровья таких пациентов. Из-за удалённости проводить сеансы собеседования по телефонной и компьютерной связи. Эти меры должны быть нацелены на каждого конкретного пациента. Только на основе взаимоуважения (невзирая на интеллект) и внимания (без предвзятости) к коренным северянам можно снизить суицид и тяжкое бремя криминала.

11. В больших населённых пунктах и городах обязательно должны быть клубы, центры или отделения при досуговых центрах, куда могут приходить манси, ханты, коми, ненцы семьями для общения, для ознакомления с национальной литературой разных народов, для проведения коллективных обрядовых молебнов (безалкогольных), для просмотра видеопрограмм исторического и современного плана, для общения с туристами и с учёными (отечественными и зарубежными), для встреч с молодёжью и студентами, для овладения знаниями тонкостей других культур. Необходимо приглашать талантливых исполнителей народного фольклора на концертах, конференциях, симпозиумах. В большинстве они молчаливы, стеснительны, скромны, поэтому необходимо продвигать их по карьерным ступеням успеха и признания их таланта. Необходимо заботиться о социальной обеспеченности, о жилье и достойной зарплате, помогать им повышать свой профессионализм в выбранной области творчества.

В больших городах пожилые манси, ханты, коми, ненцы, живя рядом со своими взрослыми детьми, чувствуют себя потерянными и одинокими. Им для психологического комфорта на новом месте жительства нужно общение со сверстниками, с земляками, нужны новые знакомства, востребованность их опыта и знаний. Самое главное для самих пожилых – это общение на

родном языке, т.к. в семье молодое поколение чаще не владеет национальным языком.

12. Окружным студиям телевидения нецелесообразно гнушательно хранить на полках отснятые материалы о жизни и культуре коренных жителей округа. Надо делиться этими материалами. Они очень востребованы, особенно в отдалённых селениях, в социальных учреждениях для престарелых граждан. Просмотры съёмок с родными и знакомыми лицами, особенно на родном языке, снимут психологический дискомфорт одиночества и у пожилых, и у молодых, живущих далеко от родных краёв.

13. Создать центр психологической помощи студентам, обучающимся в больших городах, куда они могли бы обращаться за правозащитной и социальной помощью, за моральной поддержкой в сложных ситуациях. Не обязательно создавать многочисленный штат сотрудников, могут оказывать услуги специалисты разных ведомств на договорной основе (по скользящему графику). Тогда мы реально сможем помочь увести от алкоголя, наркотиков и суицида и пожилых, и молодёжь, и школьников. На современном этапе сложности человеческого бытия непредсказуемы, но взаимовыручку и взаимопомощь ещё никто не отменял, у коренных северян этот принцип жизни передаётся с генами.

14. Развивать планово этнотуризм, благо примеры уже имеются, но всё упирается в последующие непосильные налоги и цены на оформление документов. Самыми интересными для туристов и для всех местных жителей должны стать зимние маршруты на оленевых или собачьих упряжках по старинным зимникам, проходившим в прошлом по районам нашего округа. Там не должно быть машин и больших трасс. На местах кормёжки, отдыха и смены упряжек поставить или гостевые чумы, или гостевые домики, где для туристов могут организовать промежуточный отдых, предложить блюда национальной кухни,

сувенирную продукцию. По таким маршрутам есть близлежащие национальные селения, можно нанести гостевые визиты к жителям. Это может послужить стимулом для возрождения оленеводства.

Этнограф В. М. Михайловский писал: «Скоро наступит момент, когда этнографы, лишившись живых, видимых источников, должны будут, подобно историкам, пользоваться вещественными остатками и письменными свидетельствами очевидцев для воссоздания быта, уже не существующего» [4, 15]. На сегодняшний день его опасения подтверждаются в отношении народа манси.

Чтобы северные этносы в будущем не исчезли, нужно уравновесить и согласовать промышленные разработки с их жизнью. Разумно и щадяще пользоваться минеральными ресурсами и тем сохранить природный генофонд и этнический потенциал любой территории округа. Эти непростые задачи решать правительству и руководителям на местах, но в тесном партнёрстве с коренными жителями, социологами, историками, археологами, языковедами, этнографами, генетиками, биологами, экологами и многими другими учёными разных специализаций.

Литература:

- Хаснулин В. И., Хаснулина А. В. Перспективы Российского суперэтноса с позиций восточного и западного миропонимания : доклад // Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры : матер. Всерос. науч. конф. (Ханты-Мансийск, 19-22.05. 2008 г.). Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 337-344.
- Северная Сосьва (исторические и современные проблемы развития коренного населения) : научно-популярное изд. / отв. ред. А.В. Головиц. Шадринск, ПО Исеть, 1992. 76 с.
- Хаснулин В.И. Основы традиционных рационов питания коренных жителей Севера / // Традиционная кухня и народная медицина : материалы окр. науч. практик. семинара (Ханты-Мансийск, 26-28.04.2005 г.). Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2007. С.53-67.
- Михайловский В.М. Шаманство : сравнительно-этнографические очерки. Тюмень : Мандрик и К, 2005. 136 с.

Е.Н. Фаттахова

Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ КОРЕЙСКОЙ ДИАСПОРЫ НА ТЕРРИТОРИИ ХАНТЫ-МАНСИЙСКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА

Аннотация: В статье освещены некоторые аспекты истории корейской диаспоры на территории Ханты-Мансийского автономного округа, Тюменской области. Дан краткий обзор вопросов освещаемых в исторической науке по проблемам корейской диаспоры в округе, и отмечены те вопросы, которые требуют более детального изучения. Отмечены период переселения корейцев в регион, основные причины, города с наибольшим числом представителей корейской диаспоры, деятельность общественно-культурных организаций.

Ключевые слова: Корейцы, диаспора, округ, переселение, депортация, культура, адаптация.

Со времени начала формирования корейской диаспоры на территории России прошло около полутора веков. С момента появления корейцев и по сей день, исследователи уделяют немало внимания изучению самых различных аспектов жизни диаспоры, на долю которой, несмотря на столь короткий, по историческим меркам, период выпало немало испытаний.

В разное время, в зависимости от ситуации, которая складывалась в нашей стране, исследовательский интерес поворачивался к тем или иным проблемам корейской диаспоры. Так, в конце XIX в. – начале XX в. учёные, историки, путешественники уделяли внимание вопросам, численности корейской диаспоры на территории России, особенностям корейской культуры, традициям, вопросам религии и быта, и т.д. Появлялись работы отечественных авторов, в которых освещались причины массовой миграции, социально-экономическое и правовое положение корейских переселенцев [1 – 17].

После установления японского протектората в 1905 г. российскими исследователями больше внимания стало уделяться

вопросам корейского сопротивления японской агрессии, анексии, а Российский Дальний Восток на тот момент стал одним из тех немногих мест, где корейцы могли относительно свободно издавать литературу на родном языке, вести просветительскую деятельность и даже заниматься политикой.

В период установления советской власти в 20-30-е гг. XX в. внимание привлекли вопросы правового регулирования миграции, не остался без внимания и тот факт, что корейцы активно участвовали в процессе установления советской власти в регионах СССР, в частности Сибири (Тобольской губернии), где существовала корейская секция ВКП(б). Причиной активного участия корейцев в советизации региона, по мнению исследователей, стало антияпонское движение. Япония была одним из противников установления советской власти, а корейцы видели в ней защитницу от Японского ига. Кроме того, в этот период появляются первые общественные организации корейцев в России, деятельность которых так же не осталась без внимания со стороны исследователей [1; 2; 18-28].

После депортации корейцев с Дальнего Востока в Казахстан и республики Средней Азии начался длительный период запрета на исследование вопросов касающихся истории диаспор, особенно тех народов, кто был насильственно депортирован, к их числу относилась и корейская диаспора. Запрет продолжался вплоть до начала так называемой «хрущевской оттепели». В этот период о корейцах в Советском Союзе практически никто не писал.

Новый виток в развитии этой темы наступил во второй половине 50-х – начале 60-х гг. ХХ в. К этому времени относятся книги, очерки, статьи, воспоминания, написанные участниками гражданской войны на Дальнем Востоке, освещавшие вопросы участия корейцев в борьбе с интервентами на Дальнем Востоке [29-34].

С конца 80-х гг. ХХ в. произошла заметная активизация исследователей, интересующихся историей и культурой советских корейцев. Это было связано с открытием доступа к секретным архивным документам. Взрыв этнического самосознания и интерес к своим истокам и корням побудил активизацию и исследователей – представителей корейской диаспоры, которые обратились к исследованиям вопросов корейского этноса на территории СССР, а позже России. Корейские культурные центры выполняли определенную организаторскую функцию в деле изучения истории корейской диаспоры.

С начала 90-х гг. ХХ в. значительное место в исследованиях занимает тема депортации (насильственного переселения) корейской диаспоры из Дальневосточного края в Казахстан и Среднюю Азию и ее последствия. Не осталась без внимания и проблема реабилитации этносов, в том числе и российских корейцев [35-41]. В это же время появляются исследования, касающиеся вопросов определения роли и места корейцев в национальных процессах. Встает вопрос о государственности российских корейцев (вопрос об автономии), о роли, которую играют в их современной жизни общественные объединения и т.п. [42-51].

Во второй половине 90-х годов ХХ в. стали подниматься вопросы миграции и правового решения вопросов интеграции и адаптации корейцев в инокультурной среде, в частности, в русской, а так же правового положения граждан корейской национальности проживающих на территории бывшего СССР (страны СНГ и России) [52].

История корейской диаспоры и на территории России, и в других странах всегда вызывала неподдельный интерес у исследователей различных направлений (историков, политологов, социологов и др.), что позволяет на сегодняшний день

рассмотреть положение корейской диаспоры со всех точек зрения.

Всестороннее научное обобщение многих проблем истории (советских) российских корейцев возобновленное в первой половине 90-х годов XX в., продолжается и по сей день. Кроме того, сейчас рассматриваются вопросы, которые до этого не поднимались, такие как:

- участие корейцев в Великой Отечественной Войне;
- пути изучения языка и способа его возрождения;
- вопросы о деятельности национально-культурных объединений в регионах страны;
- вопросы положения этнической общности в отдельных регионах и т.д..

Изучение всех указанных вопросов, на наш взгляд, позволит выявить многие сложные вопросы взаимодействия народов на географически ограниченном пространстве, где переплетаются их интересы.

Мы считаем, что наиболее активно изучаемыми регионами России, где рассматривается корейская диаспора, являются Южный Федеральный округ, Дальневосточный регион, Москва, Санкт-Петербург, Волгоград, где компактно проживают большие группы представителей корейского этноса.

В последнее время в научной литературе появились работы, освещающие жизнь корейской диаспоры в Свердловской области, г. Екатеринбург и в Тюмени [53-56].

Несмотря на то, что изучено немало, остается большое количество вопросов, ответы на которые еще только предстоит найти. Так, история переселения на территорию России, расселения и положения корейской диаспоры освещены в научной литературе достаточно подробно, однако научных работ, посвященных положению диаспоры в отдельных регионах России, либо вовсе нет, либо их очень мало. Возможно, это

связано с малочисленностью диаспоры, и дисперсным расселением в отдельных регионах. К таким регионам можно отнести и Север России, в частности Ханты-Мансийский автономный округ.

В данной статье мы постараемся осветить вопросы, касающиеся корейской диаспоры на территории Тюменской области, Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах, численность которой колеблется от 85 человек в ЯНАО до 600 в Тюменской области.

На сегодняшний день о корейцах в этих регионах известно не много. Так, мы можем говорить о периоде начала миграции, о причинах миграции, об их численности (по официальным данным незначительной), при этом опираясь на данные Тюменской области (ХМАО географически входит в состав Тюменской области).

Существуют сведения о том, что корейцы появились в Сибири еще в начале XX в. на строительстве железной дороги, об истории же складывания корейской диаспоры на территории округа можно говорить, начиная с 50-х гг. XX в., так как именно в это время начинается активное переселение корейцев из Средней Азии и Казахстана в округ. Связано это было с тем, что: во-первых, именно в это время были сняты ограничения, которые не позволяли корейцам переезжать и общаться с местным населением, установленные в период войны; во-вторых, для разработки нефтегазовых месторождений в регионе требовалось большое количество квалифицированных специалистов (трудовая миграция). Специфической формой трудовой миграции из среднеазиатских республик того периода стали бригады, управления, тресты, в которые входили и корейцы. Впоследствии некоторые из них были отмечены государственными наградами среди них заслуженный геолог Российской Федерации и заслуженный работник нефтяной и газовой промышленности,

кандидат геологических наук А. И. Ким, лауреат Государственной премии СССР А. В. Тян [57-58].

Кроме того, корейцы продемонстрировали свои качества природных земледельцев в суровых условиях Сибири. Орденами и медалями, например, отмечена деятельность организатора производства, кандидата сельскохозяйственных наук В. О. Огая и др. [58].

Массовые миграции конца 80-90-х гг. ХХ в., связанные с распадом СССР, способствовали увеличению корейского населения в округе. В этот период начинается активизация национального движения, что привело к возрождению некогда утраченных языка и традиции. Вновь возникла идея воссоздания корейской автономии на Дальнем Востоке.

К началу XXI в. в регионе сложились факторы, оказывающие воздействие на сферу этноконфессиональных отношений, в т.ч. на проблемы социальной адаптации мигрантов, улучшения качества диаспор и воспитания толерантности. Во-первых, регион является сложным, по составу населения и характеру его размещения. Во-вторых, здесь существуют населенные пункты и территории с абсолютным доминированием представителей того или иного этноса, имеющие характерные особенности в образе жизни и ведении хозяйства. В-третьих, быстрый приток новых мигрантов не способствует их естественной адаптации и усвоению культурных традиций региона, увеличивается количество новых для региона конфессий.

В регионах, с большой по численности корейской диаспорой, таких как Ростовская, Волгоградская области, Краснодарский, Ставропольский край, Дальний Восток, Приморье, Москва и Санкт-Петербург созданы организации, национальные объединения, которые облегчают первоначальный этап адаптации мигрантов, организуют некоторые формы самопомощи и социального распределения. В северных регионах

России следует отметить Тобольскую, Тюменскую и Свердловскую области, где существуют национально-культурные объединения и другие организации корейской диаспоры, которые заявляют о нуждах диаспоры, ее интересах и проблемах, налаживают коммуникации с властными структурами, участвуют в реализации проектов, направленных на адаптацию мигрантов, на воспроизведение этнической идентичности и т.д. Так, например, областной дворец «Строитель» в г. Тюмень является крупным центром по развитию национальных культур, где наряду с другими действует отдел корейской культуры, при котором в 2002 г. были созданы два коллектива: танцевальный и вокальный детские ансамбли «Ариан».

На базе дворца национальных культур «Строитель» проходит традиционный областной фестиваль детской художественной самодеятельности национально-культурных объединений «Радуга», в котором активное участие принимают представители Тюменской областной общественной организации корейцев «Единство». Кроме того, здесь проходят фестивали национальных культур («Мост дружбы» 2004), концерты и выставки, научно-просветительские мероприятия (11 декабря 2004 г. научная конференция, посвященная 140-летию переселения корейцев в Россию) и др. [58].

Несколько национальных (корейских) общественных объединений существуют и на территории Ханты-Мансийского автономного округа, в таких городах как Сургут, Нижневартовск, Нягань. Однако они малочисленны и не ведут столь активной работы, что, на наш взгляд, является пробелом, так как, несмотря на свою малочисленность корейская диасpora, как и любая другая, должна быть достойно представлена в любом регионе, любом округе, районе и городе. Кроме того, для создания общин существует правовая основа, в частности, она отражена: в Федеральном законе 1996 г. «О национально-культурной

автономии», областном законе 2004 г. «О государственной поддержке национально-культурных автономий и иных общественных объединений», законах о местном самоуправлении в ЯНАО и ХМАО. [59].

В целом вопросы, касающиеся корейских переселенцев, как и других групп мигрантов, на территории Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов, Тюменской области и в целом Севера России, остаются на сегодняшний день мало изученными и требуют более детального рассмотрения и освещения. Особенно вопросы причин и предпосылок их возникновения, особенностей формирования собственной идентичности, социально-экономической, политической и культурной адаптации к условиям доминирующего окружения, поддержания толерантности в межкультурных отношениях, их вклад в экономическую, культурную жизнь региона и т.д.

Прибывающие в Россию мигранты играют все более важное место в экономике и социальной жизни общества. Они (отчасти) замещают собой выбывающий по демографическим и социальным причинам российский рабочий класс; играют важную роль в формировании российского бизнеса и т.д. Общество все больше осознает необходимость разрешения проблем взаимной адаптации миграционных меньшинств и местного населения. Ведь только на этом пути возможен поиск путей взаимодействия для создания гражданской солидарности российского общества

Мигранты составляют значительную часть населения нашего региона, различающегося по политическому, этническому, религиозному, антропологическому, социальному признакам, что требует осмыслиения и разработки различных схем управления миграционными процессами и привлечения новых потоков трудовых ресурсов на территорию нашего округа.

Литература

1. Унтербергер П. Приморская область 1856-1898 гг. СПб., 1900;
2. Унтербергер П. Приморский край (1906 – 1910 гг.). СПб., 1912;
3. Надаров И. Северо-Уссурийский край. СПб., 1887;
4. Надаров И. Южно-Уссурийский край и современное его состояние. Владивосток, 1887;
5. Риттих А. Переселенческое и крестьянское дело в Южно-Уссурийском крае. СПб., 1899;
6. Насекин Н. Корейцы Приамурского края //Журнал министерства народного просвещения. 1904. №3. С. 1-61;
7. Песоцкий В. Корейский вопрос в Приамурье//Труды командированной по высочайшему повелению Амурской экспедиции. Хабаровск, 1913. Т.11;
8. Панов А. Желтый вопрос в Приамурье. Историко-статистический очерк //Вопросы колонизации. 1910. №7. С. 53-116;
9. Панов А. Желтый вопрос и меры борьбы с "желтым засильем" в Приамурье (Историко-статистический очерк) //Вопросы колонизации. 1912. №11. С. 171-184;
10. Панов А. Рабочий рынок Приамурья. СПб., 1912;
11. Граве В. Китайцы, кореиши и японцы Приамурья. СПб., 1912;
12. Слюнин Н. Современное положение нашего Дальнего Востока. СПб., 1908;
13. Недачин С. Корейцы-колонисты. К вопросу о сближении корейцев с Россией. Восточный сборник, издание общества русских ориенталистов 1913;
14. Буссе Ф. Переселение крестьян морем в Южно-Уссурийский край в 1883-1893. СПб., 1896;
15. Пущилло М. Опыт русско-корейского словаря. СПб., 1874;
16. Пржевальский Н. Инородческое население в южной части Приморской области. 2. Корейское население //Известия Русского Географического Общества. СПб., 1871. Т.5. № 5. С. 185-201;
17. Вагин В. Корейцы на Амуре //Сборник исторических и статистических сведений о Сибири и сопредельных ей странах. СПб., 1875. Т.1 Вып. 2. С.1-29.и т.п.
18. Риттих А. Население и земледелие в Южно-Уссурийском крае. СПб., 1899;
19. Шнейдер Д. Наш Дальний Восток (три года в Уссурийском крае). СПб., 1897;
20. Военков А. Успехи разведения риса в Приморской области. Владивосток, 1921;
21. Володин В. Доходность рисосеющих хозяйств корейцев. (Аналитический очерк интенсивности и состояния организации труда в хозяйстве) //Труды опытных учреждений Дальнего Востока. 1931, Вып. 2. С. 89-130;

- 22.Выпасов П. Корейцы в сельском хозяйстве Хабаровского края //Статобозрение "Дальний Восток". Хабаровск, 1929. № 2. С. 37-41;
- 23.Панченко М. Рис, его культура и успехи рисосеяния в крае. Хабаровск , 1929.
- 24.Аносов С. Корейцы в Уссурийском крае. Хабаровск - Владивосток, 1928;
- 25.Петров А. Корейцы их значение в экономике Дальнего Востока. //Северная Азия. 1929. № 1. С. 41-49;
- 26.Тен Я. Корейцы Советского Союза //Революция и национальности. 1935. № 7. С. 44-48;
- 27.Ярмош А.М. Движение населения ДВК на десятилетие 1926-36 годов// Экономическая жизнь Дальнего Востока. Хабаровск, 1927. № 1-2;
- 28.Политико-просветительская работа среди корейского населения в Посытском районе Приморской губернии (хроника по народному образованию) // Вопросы просвещения на Дальнем Востоке. Чита; Владивосток, 1923. № 2 и др.
- 29.Пак М.Н. Из истории освободительного движения корейского народа. М., 1955;
- 30.Губельман М.И. Борьба за советский Дальний Восток (1918-1922). М., 1958;
- 31.Хан М. Освободительная борьба корейского народа в годы японского протектората. М., 1962.
- 32.Бабичев И. Участие китайских и корейских трудящихся в гражданской войне на Дальнем Востоке. Ташкент, 1959.
- 33.Хан С.А. Участие корейских трудящихся в гражданской войне на русском Дальнем Востоке (1919-1922) // Корея. История и экономика. М., 1958.
- 34.Цыпкин С.А. Участие корейских трудящихся в борьбе против интервентов на советском Дальнем Востоке// Вопросы истории. 1956. № 11.
- 35.Бугай Н.Ф. К вопросу о депортации народов СССР в 30-40 годы // История СССР. 1989. № 6. С.135-144;
- 36.Бугай Н.Ф. 20-40-е гг.: Депортация населения с территории европейской России //Отечественная история. 1922. № 4;
- 37.Бугай Н.Ф. Тайное становится явным "Корейский вопрос" на Дальнем Востоке // Проблемы Дальнего Востока. М., 1992. № 4;
- 38.Бугай Н.Ф. Корейцы в СССР: из истории вопроса о национальной государственности// Восток. 1993. № 3. С. 153-167;
- 39.Бугай Н.Ф. О выселении корейцев из Дальневосточного края. // Отечественная история. М., Наука, 1992 , № 6, С. 140-168;
- 40.Ким Г.Н. Социально-культурное развитие корейцев Казахстана. Научно-аналитический обзор. Алма-Ата, 1989;
- 41.Югай Г. Советские корейцы: социально - психологический портрет своего поколения. Ташкент, 1990 и др.
- 42.Нам С.Г. Корейский национальный район. М., 1991;
- 43.Нам С.Г. Из истории корейской общины на Дальнем Востоке (20-е гг.)// Проблемы Дальнего Востока. 1993. №2;
- 44.Нам С.Г. Российские корейцы: история и культура. М., 1998,
- 45.Нам С.Г. Какая такая автономия...// Золотой рог. 2005. № 34,
- 46.Калачинский А. Корейцев в России хотели выделить в автономную область//<http://www/lro.org/fctions?nazi/7.html>.
- 47.Бугай Н.Ф., Сим Хон Ёнг. Общественные объединения корейцев России: конститутивность, эволюция, призвание. М., 2004.,
- 48.Хабриева Т.Я. Национально-культурная автономия в Российской Федерации. М., 2003
- 49.Бахмет Ю.Н. Из истории корейских национально-культурных организаций в России в 90-е гг. XX в.// Голос минувшего: Кубанский ист. Журнал Краснодар, 2000. № 3-4 С. 55;
- 50.Ващук А.С. Миграция как фактор развития корейской диаспоры в Приморье (90-е гг. XX в.)// Диаспоры. М., 2001. № 2-3. С. 170;
- 51.Ващук А.С. Факторы и условия адаптации корейцев-мигрантов из СНГ в Приморье: 90-е гг. XX в. //Исторический опыт освоения Дальнего Востока. 2001. Вып. 4. С.85-91
- 52.Нам И. В. Страницы истории общественного самоуправления корейцев русского Дальнего Востока// Диаспоры. М., 2001. № 2-3. С.148; и др.
- 53.Корейцы в Тюменском крае. Сб. материалов научной конференции посвященной 140-летию переселения корейцев в Россию и 75-летию Тюменского государственного университета. Тюмень, 2005;
- 54.Ярков А.П. Тобольск и российское корееведение// Ремезовские чтения. Тобольск, 2005 С. 28-31;
- 55.Пак Л.Л. Корея и Тюмень// Национальная культура региона. 2003. № 1,
- 56.Вонский Т. Кореец-сибиряк – это звучит гордо// Тюменская область сегодня. 2005. 4 марта и др.
- 57.Ли В.Б. Корейцы в Западной Сибири// Корейцы в Тюменском крае. Сб.материалов научной конференции посвященной 140-летию переселения корейцев в Россию и 75-летию Тюменского государственного университета. Тюмень, 2005;
- 58.Малчевский А.В. Миграция в Тюменской области в контексте проблем прошлого и современности// Корейцы в Тюменском крае. Сб.материалов научной конференции посвященной 140-летию переселения корейцев в Россию и 75-летию Тюменского государственного университета. Тюмень, 2005;
- 59.Новости Югры. 1996. 6 февраля.

Н.Н. Федорова
Государственный художественный музей, г. Ханты-Мансийск

ФОРМЫ БЫТОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОГО ИСКУССТВА КОРЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА: ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ (ЗАПАДНО-СИБИРСКИЙ РЕГИОН)

Аннотация: Традиционное искусство коренных народов Севера относится к базовому типу народного искусства. Форма его бытования – домашние ремесла в комплексе с многообразием технологий использования природных материалов, предметных форм и их декора, локальных особенностей. При изменении уклада жизни коренного населения видоизменяется стилистика работ.

Ключевые слова: локальные группы, обские утры, традиционное искусство, семейные ремесла.

В конце 80-х – начале 90-х годов мне привелось работать искусствоведом по народным мастерам западно-сибирского региона при Художественном фонде РФ и сотрудничать с Комиссией по народному искусству Союза художников России. Но еще ранее в Тюменском музее изобразительных искусств начались мои экспедиции по сбору и исследованию традиционного искусства народов обского Севера, преимущественно хантов и манси. Они продолжились и позже (в результате чего в музее собрана коллекция традиционного искусства, более 500 ед. хранения). Работа с мастерами продолжается, в разных формах, вплоть до настоящего времени, что и стало основой для настоящего сообщения.

Теоретическая база по формам бытования народного искусства XX столетия в 80-е годы была разработана Марией Александровной Некрасовой [1]. Традиционное искусство коренных народов Севера относится к базовому и редкому, для нашего времени, типу народного искусства, сохранившему синcretичный характер, связь с природой и фольклорно-мифологическими представлениями о мире. Форма его бытования – домашние ремесла в их целостном комплексе с

многообразием технологий использования природных материалов, предметных форм и их декора, локальных особенностей.

Еще столетие назад в западно-сибирском регионе сохранялось бытование традиционного искусства коренных народов на территории Томской, юге Тюменской областей. Сейчас, на новом рубеже веков, территория эта все более и более сдвигается к северо-востоку, наименее доступным местам проживания. Но и там идет разрушение природной среды обитания коренных народов из-за ее промышленного освоения. Со второй половины XX столетия, и в особенности на рубеже веков мы являемся свидетелями процесса расслоения традиционного типа народного искусства, проявлениями новых форм его бытования, что связано с изменениями в жизни коренных народов. Это явление требует осознания и моделирования принципов сохранения наследия, определения адекватных гибких методов работы с народными мастерами.

Основной классической формой бытования традиционного искусства остаются домашние, т.е. семейные ремесла в их многосоставном виде по типам изделий и материалов, с многофункциональностью предмета, его семантической целостностью. Носителями традиционного искусства является та часть коренного населения, которая связана с традиционными промыслами – рыболовством, охотой, оленеводством и живет в природной среде, в отдалении от воздействия массовой культуры.

Иное состояние жизнедеятельности мастеров из традиционной среды, оказавшихся в поселках, в особенности в административных центрах. Они еще связаны с природой, но изменился уклад жизни, менее доступны материалы для изготовления изделий (мех, кожа, береста), ощутимо влияние городской культуры. На протяжении последнего десятилетия мне приходилось наблюдать у поселковых мастеров, как

видоизменяется стилистика работ. Упрощение кроя, технологии и орнаментации наблюдается в традиционной обуви, костюме, сумках, игольницах и пр. Характерны изменения в орнаментации на бересте – одном из этнопоказательных типов художественных изделий. В основных центрах орнаментированной бересты, на реках Казым и Вах, на смену монументальности формы и декора приходит их измельчение, теряется пластическая выразительность, творческая свобода в исполнении. С одной стороны это связано с иным пониманием жизненного пространства: если раньше предмет жил в соотнесении с природной средой бытования, то теперь он становится частью «квартирного» интерьера. Вместе с тем есть ориентация на городского жителя: в последнее время изделия создаются на продажу через центры ремесел. Эти же тенденции распространяются на мастеров – носителей традиционного искусства, которые живут в городских условиях.

На региональных и окружных выставках народного искусства, не говоря о выставках – ярмарках, нередко можно видеть изделия поселковых и городских мастеров, которые скорее можно отнести к образцам самодеятельного творчества, чем к народному искусству. Для них характерно использование традиционных материалов, предметных форм с эклектичным их смешением, отходом от локальных особенностей, усилением внешней декоративности с тенденцией к «украшению», к «современности». Постоянное наблюдение таких «выставочных изделий» в соседстве с подлинными образцами, которые порой оказываются в меньшинстве, вызывают вопрос: правомочно ли их демонстрировать на выставках традиционного искусства в окружном либо районном центре? К сожалению, такая демонстрация пагубно влияет на тот слой мастеров, которые живут в нетрадиционной среде и воспринимают подобные акции как проявление «современности». Поскольку традиционное

общество связано родственными связями, отголоски этих веяний доходят и до более глубинных территорий, особенно в молодежной среде. В связи с этим встает вопрос о критериях отбора произведений на подобные выставки, задача которых – сохранять традиционное искусство. А шире – о профессиональном отношении к работе в области традиционного народного искусства. Но это проблема общероссийского масштаба.

Следует обратить внимание, что на фоне активизации интереса к искусству коренных народов публикации материалов имеют преимущественно этнографический характер (сборники статей, буклеты). Они строятся составителями либо на материалах этнографов XIX-XX, либо это публикации современных этнографов. Соответственно, с художественной точки зрения материал не анализируется. Но одними технологиями искусство не измеряется. Есть еще понятия художественного стиля, образно-выразительных средств, творческой индивидуальности мастера, без которых нет искусства. Не случайно к народному искусству обращались в XX веке видные теоретики искусства, большие художники, музыканты. Это фундаментальная базовая отрасль искусства. И потому сейчас, когда вновь актуален вопрос о сохранении наследия, необходим выход на новый этап исследовательской работы. В равной степени это относится и к организационным формам, которые строились ранее на организационно-клубной работе, а сейчас имеют тенденцию перевода народного искусства на экономические показатели. В учреждениях культуры, которые занимаются данной областью, нет искусствоведов, и сама подготовка искусствоведов в этом направлении оставляет желать лучшего.

В свое время, в 1996 г., осознание важности подобных проблем привело к созданию Союза мастеров традиционных

промышленных коренных народов ХМАО-Югры под эгидой ассоциации «Спасение Югры». К тому времени уже была упразднена система работы с народными мастерами по линии Союза художников (Художественного фонда), а другого профессионального союза создано не было. Как искусствовед, имеющий российский опыт работы с мастерами, автором разработана творческую часть устава и программы «творческой общественной организации, объединяющей мастеров традиционного искусства коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа и специалистов данного профиля». В уставе обозначена взаимосвязь Союза мастеров с Союзом художников России, окружным Центром ремесел, с музеями и иными профильными учреждениями. Хочу напомнить, что на необходимость создания Союза мастеров еще в начале 80-х годов обращала внимание М.А. Некрасова [2].

Основной формой работы стали выездные семинары с мастерами на местах. Участие в этом процессе носителей этнической культуры этнографа Т. А. Молдановой и специалиста по работе с мастерами С. К. Гындышевой, хорошо знающих этническую культуру и владеющих языком, помогло выявить в глубинке подлинных носителей традиционного искусства и создать костяк для работы с территориями. Этому способствовали и центры национальных культур, с которыми установились профессиональные связи. Более 20 мастеров, представленных в Комиссию Союза художников, получили звание «Народный мастер России». Главной методической установкой стала задача *сохранения локальных особенностей, осознание их своеобразия – в чем и состоит уникальность традиционного искусства*, наряду с индивидуальным пластическим «почерком» мастера. При организации семинаров важнейшим выдвигался принцип народного искусства – передача знаний и опыта «из рук в руки», семейно-родовой.

По решению съезда Союза мастеров был создан фонд образцов традиционных изделий, включая утрачиваемые, поддержанный окружной программой финансирования. Задачей фонда выдвинута поддержка мастеров через закупки с выставок высокогохудожественных произведений – образцов традиционных видов изделий с их локальными особенностями, с возможной последующей передачей в музеи. Закупленные у мастеров изделия длительно экспонировались в здании окружной думы (Ассамблея коренных народов). Такая форма работы видится своеобразной альтернативой выставкам-ярмаркам, имеющим сувенирное направление, иной выход изделиям народных мастеров, а закупочная стоимость предполагает иной статус мастера и изделия. В настоящее время деятельность Союза мастеров приостановилась из-за финансовых трудностей, которые своими усилиями творческая общественная организация решить не может. Думается, что понимание необходимости поддержать Союз как профильную организацию, работающую с целью сохранения наследия коренных народов, поможет преодолеть трудности ситуации. Необходима также консолидированная профессиональная работа с Центром ремесел, который имеет многообразные функции и широкий этнический охват, имеют возможность непосредственно работать с коренными народами.

Следует обратить внимание на проблему сувенира, актуальную на сегодняшний день в связи с развитием туризма, ибо она также имеет отношение к вопросу о сохранении этнических традиций. Народное искусство переживает сейчас ситуацию, близкую тому, что было в российском народном искусстве в 60-е годы. С одной стороны активно растущий спрос на изделия народного искусства привлекает внимание разных слоев общества, активизируются работа мастеров, исследования. Вместе с тем развитие сувенирного производства вновь остро

ставит проблему уникального, художественно-рукотворного и массового тиражирования. При вовлечении мастеров традиционных промыслов в индустрию сувенирного производства и бизнеса на смену традиционному стилю, его локальным особенностям приходит сувениризация, сувенирный стиль с утратой традиций и переходом к тиражированности и ширпотребу. Сувенирное производство и традиционное искусство не должны подменять друг друга, это два разных явления, у них разная природа. Этот вопрос требует отдельного исследования с точки зрения современной академической науки. Ясно одно, что нужно учитывать разность типов сувениров – уникально-художественных и тиражированных. Изделия народных мастеров не должны попадать в разряд массовых. При разработке и утверждении программ этими вопросами необходимо профессионально заниматься специалистам в области традиционного искусства, а не менеджерам, как это теперь принято. То состояние сувенира, которое мы наблюдаем на выставках-ярмарках, оставляет желать лучшего и требует совместных обсуждений с устроителями, моделирования ситуации в этой области применительно к народному искусству.

Традиционное искусство требует такой же защиты, как природа, не случайна их тесная взаимосвязь. Необходимы законодательные механизмы, и в первую очередь это связано с защитой среды природного бытования коренных народов, ибо как форма искусства традиционное народное живет в природной среде. Отсюда его вековые устои, целостность и уникальность в современном изменчивом мире.

В заключении хотелось бы отметить, что необходимо:

1. Подготовить издания по традиционному искусству искусствоведческого характера (сейчас это преимущественно этнографическая литература);

2. Поддержать деятельность общественной творческой организации «Союз мастеров традиционных промыслов коренных народов ХМАО-Югры (вопросы финансирования);
3. Отнести на законодательном уровне к природным зонам территории проживания коренных народов, занимающихся традиционными промыслами, в том числе народным искусством.

Литература

1. Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры. Теория и практика. М., 1983.
2. Некрасова М.А. Современное народное искусство. Л., 1980.

СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ

Н.С. Мари

Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ И СТРАТЕГИЧЕСКИЕ РЕШЕНИЯ.

Аннотация: В статье рассматривается политическое поведение как составляющая процесса политической социализации. На основе анализа результатов социологического исследования автор представляет свою типологию политического поведения современной студенческой молодежи. Главной проблемой, выявленной в результате исследования, является политическая пассивность молодежи, детерминантой которой выступает ряд проблем. В завершении статьи представлены рекомендации для повышения политической активности молодежи.

Ключевые слова: Политическая социализация, политическое поведение, типы политического поведения, политическая пассивность, интерес к политике.

Одной из важнейших задач социологического анализа политической социализации является выявление стабильных в течение конкретного периода ее составляющих. На этой основе становится возможным предметно говорить об особенностях содержания процесса политическая социализация, прогнозировать тенденции ее развития в условиях современного российского общества. Именно поэтому в фокусе внимания настоящей статьи оказывается поведенческий компонент студенческой молодёжи. Говоря о политической социализации, следует отметить, что мы понимаем ее как некоторое интегральное понятие, охватывающее совокупность усвоенных индивидом определенных знаний, норм, ценностей, вследствие которого формируется активная личность, постоянно участвующая в политической жизни, влияющая на политические процессы и умеющая отстаивать свои ценностные ориентации и права.

Современное состояние российского общества характеризуется успешным решением задач консолидации страны на пути демократических преобразований. Несмотря на это, период социальных трансформаций, характеризующийся продолжающимися реформами социально-экономической, политической, духовной сфер, еще не завершился. В этих условиях молодежь, с одной стороны, является наиболее активной возрастной группой, способной повлиять на состояние политической сферы и на уровень социальной стабильности, с другой стороны, основной чертой, характеризующей политическое поведение молодежи, является ее отчуждение от реального политического процесса, которое проявляется в виде политической пассивности [1, 9]. Изучение политической пассивности студенческой молодежи становится актуальным в период демократических преобразований российского общества. Л.Н. Чертова определяет политическую пассивность как вид политической деятельности, обусловленный отсутствием у субъекта мотивации непосредственно воздействовать на политическую власть на институциональном или неинституциональном уровне для реализации своих интересов [2, 32].

Тезис о политической пассивности молодежи подтверждают результаты нашего социологического исследования⁷, проведенного в сентябре – ноябре 2010 года, о которых мы будем говорить ниже.

⁷ Исследование проводилось в Курганском государственном университете, Югорском государственном университете. Выборочная совокупность – 490 человек. Использован метод многоступенчатой выборки (территориальная, кластерная). Методы сбора информации: качественные методы (экспертный опрос с компетентными лицами в сфере организации образовательного процесса; анализ документальных источников); количественные методы (анкетный опрос студентов старших курсов высшего учебного заведения). Данные исследования обработаны с помощью пакета прикладных статистических программ SPSS.14.0. Количество ответов на некоторые вопросы не всегда равно объему выборочной совокупности, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

Под политическим поведением мы будем понимать все формы политической активности и абсентеизма (аполитичности), как конструктивные (голосование, референдумы, участие в политических партиях и общественно-политических организациях, в органах местного самоуправления), так и деструктивные действия по отношению к существующему режиму (различные формы протестного поведения).

Говоря о политическом поведении, нельзя оставить в стороне вопрос об интересе людей к политике. Категория интереса к политике является одним из ключевых звеньев, связывающих поведенческие проявления с установками и ценностями политического характера. Именно категория интереса является ключевым фактором, определяющим поведенческие проявления. Отечественные исследования показали, что интерес к политике и, соответственно, уровень политической активности не являются постоянными величинами: если накануне распада СССР каждый четвертый опрошенный студент считал проявления политической активности бесполезными [3, 256], то в начале перестройки наблюдался высокий уровень вовлеченности в политический процесс, который затем значительно снизился [4, 110]. Данному обстоятельству способствовал ряд факторов: участие в политике потеряло эффект новизны, политический процесс институционализировался, в результате чего участие инициируется в периоды избирательных кампаний [5].

Среди факторов, влияющих на уровень интереса к политике, зафиксированный эмпирическими исследованиями в индустриально развитых странах Запада, были выявлены: слабая информированность и низкий уровень компетентности; разнообразные проявления группового давления, когда вопросы политической жизни не всегда являются достойным предметом для обсуждения; представление о принципиальной «неуправляемости» политических сил и процессов, о

незначительной роли индивида в этом плане; отсутствие мотиваций, обусловленное тем, что политические явления не несут в себе скорого и прямого результата для индивида [6, 117].

Результаты нашего исследования свидетельствуют о том, что 55,4% опрошенных студентов проявляют интерес к современному политическому процессу, что является достаточно высоким показателем. Интерес чаще всего проявляется в просмотре новостей – 65,4%, во внимании к отдельным политическим событиям – 43,9%. 15,3% опрошенных следят за всеми политическими событиями. Примечательно, что только 2,9% не проявляют вообще никакого интереса к политике.

Несмотря на то, что больше половины опрошенных интересуется политической действительностью, нами зафиксирован очень невысокий уровень политической активности: только 6,6% опрошенных студентов всегда принимают участие в политической деятельности, причем самой незначительной формой является членство в политических партиях – 1,2% опрошенных. Низкий уровень активности данной формы политического участия можно объяснить невысоким уровнем доверия к политическим партиям среди всех политических институтов – 3,5%.

В результате социологического исследования мы выделили следующие типы политического поведения студенческой молодежи:

1. Различные формы политического участия, характеризующиеся членством в общественно-политических организациях и партиях (1,2%), участием в работе органов местного самоуправления (14,3%);
2. Электоральное участие – 52,2%;
3. Пассивное участие, проявляющееся только в интересе к политическим новостям и событиям – 55,4%;

4. Политическая пассивность – отсутствие какой-либо политической активности (41,6%) и интереса (7,1%);

5. Политическая негация – активное неприятие политики, выражющееся различными формами протестного поведения – 8,6%.

По результатам исследования можно выделить несколько основных причин политической пассивности. Во-первых, отсутствие государственной и региональной политики, направленной на повышение политической культуры молодежи. При этом, нельзя сказать, что ее нет вообще. Анализ официальных документов федерального и регионального уровней, содержащих положения, связанные с предметом нашего исследования, показал, что на государственном уровне сформирован определенный опыт реализации положения, который находит свое выражение в нормативно-правовых документах⁸, в развитии государственных и неправительственных организаций, содействующих реализации гражданского образования⁹, в организации различных всероссийских конкурсов и акций¹⁰. Однако, только 11,8% студентов ответили, что на государственном уровне проводится политика по формированию политических представлений студентов; 0,7% опрошенных полагают, что такая политика

⁸ См., например, Закон Российской Федерации "Об образовании"; Федеральный закон "О высшем и послевузовском профессиональном образовании"; Национальная доктрина образования в Российской Федерации до 2025 года; "Концепция федеральной целевой программы развития образования на 2006–2010 годы" (№ 1340-р от 3.09.05 г.); "Концепции модернизации российского образования на период до 2010 года"; Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2020 года (3.3. Развитие образования); Стратегия государственной молодежной политики в Российской Федерации до 2016 года.

⁹ Межрегиональная ассоциация «За гражданское образование», Академия повышения квалификации и переподготовки работников образования, Российский центр гражданского образования, Российский фонд правовых реформ, Молодежный центр по правам человека, Фонд Парламентаризма, Общество «Знание», Московская школа прав человека, Институт проблем гражданского общества, Ассоциация демократических школ, Движение общественно активных школ и др.

¹⁰ Всероссийская олимпиада учащихся, конкурс социальных проектов учащихся «Я – гражданин России», Межрегиональная школа гражданского образования и др.

проводится на уровне региона и на уровне города 0,2%. Основной же массив опрошенных (38%) утверждают, что такая политика проводится только формально.

В качестве значимой причины политической пассивности выступает апатия молодежи к политике, связанная с отсутствием интереса к политической жизни в целом, наличии других интересов – 46,5%. Существование достаточного количества проблем, ориентирует студентов, прежде всего, на их разрешение, что сказывается на «дефиците свободного времени» – 19,2%, при этом политика оценивается как сфера деятельности «далекая от жизненных проблем» – 4,9%.

Другая причина политической пассивности связана с неверием в эффективность и легитимность избирательного процесса. Недоверие всем субъектам политического процесса высказали 28,8% респондентов. Другим аспектом, связанным с неверием, является сомнение в честности избирательной кампании, что подтверждается высказыванием «от моего участия ничего не зависит» (23,9%). По этой же причине 11,3% говорят о политике как о «грязном деле», что связано с нечестной политической борьбой кандидатов, обманом избирателей. На самом деле это убеждение формируется у детей и подростков гораздо раньше, например, по отношению к школьным институтам управления. Связано это с крайней степенью неразвитости ученического, школьного, студенческого самоуправления. Отчуждение детей и подростков от принятия решений на этом этапе формируется в убеждение, стереотип, который переносится затем на все сферы, включая собственно политическую, в рамках которых принимаются решения.

В качестве еще одной значимой причины политической пассивности 17,2% студентов называют «слабую осведомленность о политическом процессе». На самом деле, результаты исследования выявили, что значительная часть

опрошенных студентов имеет низкий когнитивный уровень, что выражается, как справедливо отмечает в своем исследовании Н. В. Карпова «в незнании ни основ российского государственного устройства, ни функциональных обязанностей институтов власти и гражданского общества, ни того, кто может представлять ее интересы во власти, ни законов, ни федеральных и региональных молодежных программ, ни своих гражданских прав» [7, 124].

Основываясь на данные нашего исследования, есть все основания полагать, что для современной студенческой молодежи характерен духовно-рефлексивный уровень политической пассивности, под которым понимается низкая степень когнитивной, оценочной, эмоциональной вовлеченности в политическую сферу общества. Политически пассивное поведение, как правило, сопровождается слабым познавательным интересом к политике. Политическая жизнь воспринимается как развивающаяся по своим внутренним законам сфера деятельности, независимая от обычных граждан [8, 37]. У опрошенных отсутствует активный познавательный интерес к политике, подкрепленный регулярным чтением специальной литературы, просмотром новостных программ. Вместо этого имеет место пассивный интерес, проявляющийся в просмотре новостей, «когда нет ничего интересного» (65,4%). Мотивация политической пассивности отталкивается от низкого уровня собственно политических аргументов, связанных с низким уровнем политического и гражданского самосознания, а так же практически с отсутствием рационально-эгоистических доводов, которые подкрепляют верой в то, что политика – дело далекое от жизненных проблем. Формирование гражданской позиции имеет свой темп и динамику развития, которые не совпадают с изменениями в экономической и социальной сферах, поэтому надежды на формирование активной гражданственности в связи с коренными преобразованиями российского общества ошибочны.

Таким образом, политическая пассивность, как показатель степени доверия молодежи власти сегодня является актуальной как для Ханты-Мансийского автономного округа-Югры, так, очевидно, и для всей российской действительности. В то же время, нельзя характеризовать всю молодежь как аполитичный сегмент общества. Существует сравнительно небольшая группа политически активной молодежи, которая следит за политическими событиями и по мере сил принимает участие в ее жизни

Таким образом, резюмируя все сказанное выше, следует отметить, во-первых, что проявления политического поведения современной молодежи носит преимущественно пассивный характер, хотя отмечен достаточно высокий уровень интереса к политическим событиям. Во-вторых, причины политической пассивности молодежи, зафиксированные в ряде отечественных работ переходного периода, а так же в зарубежных работах, сохраняют свою актуальность и для российской молодежи современного периода.

Задача повышения политической активности требует систематического политического воспитания и образования молодежи, начиная с раннего возраста. Институт образования традиционно являлся одним из главных в процессе целенаправленного политического воздействия на индивида, который «должен воспитывать не узких специалистов, а активных, политически образованных, независимо от их профессии, граждан, сознательно употребляющих свои знания на благо своего народа и всего человечества» [9, 21]. Однако, сегодня институт высшего образования претерпел значительные изменения, сопровождающиеся рядом проблем, как в области политического образования, так и образования в целом. Эти проблемы носят как внешний характер – на государственном уровне, так и внутренний, связанный как с теоретико-

методологической базой, так и с проблемами самого научного сообщества. Решение данных проблем, а вместе с этим и решение проблемы политической социализации в высшей школе, возможно, если руководство страны, региона, высшего учебного заведения будет нацелено работать «на местах», учитывая совокупность разного рода факторов, влияющих на работу вуза и вырабатывая не формальные управленические решения данных проблем, а реальные, действенные положения. На вопрос «Что, на Ваш взгляд, необходимо сделать для модернизации системы политического обучения в вузе?», мы попросили студентов дать совет руководителям разного уровня. Результаты ответов показали потребность в принятии и уважении студента, как личности (29,1%); в большем изучении общественно-политической жизни региона (27,2%), и, в связи с этим, необходимостью разработки новых программ по политическим наукам (19,5%); в улучшении учебно-методической оснащенности обучения (21%). Так как средства массовой информации являются главным институтом политической социализации студенческой молодежи, почти каждый четвертый опрошенный (24,4%) хотел бы получать более объективное освещение вопросов политической жизни через данный институт.

Выделяя систему высшего учебного заведения, мы не претендуем на то, что, выявив причины и усовершенствовав систему политологического образования, студент станет политически активнее и образованнее. Напротив, здесь необходимо учитывать всю совокупность причин аполитичности молодежи и влияние всех институтов политической социализации, особенно средств массовой информации, на молодежь. Однако, мы считаем, что в современных условиях контролировать и направлять процесс политической социализации возможно только через систему образования,

которая является наиболее эффективным институтом решения данной проблемы.

Литература

1. Молодежь в политике // База данных ФОМ. 22.05.2008. URL: bd.fom.ru/report/map/d082024
2. Чертова Л.Н. Политическая пассивность студенчества: Уровни и тенденции развития : дис. ... канд. филос. наук: 23.00.03. Екатеринбург, 2000. 155 с.
3. Катана С. Молодежь как социально-культурная общность в аспекте межпоколенческих отношений // Теоретические основания культурной политики. М. : РИК-М, 1993. С. 256.
4. Есть мнение!: Итоги социологического опроса / [А.А. Голов, А.И. Гражданкин, Л.Д. Гудков, Б.В. Дубин, Ю.А. Левада и др.]; под общ. ред. Ю.А. Левады. М. : Прогресс, 1990. 290 с.
5. Голов А.А. Факторы и стимулы массовой политической активности // Экономические и социальные перемены: Мониторинг общественного мнения. 1994, № 5.
6. Назаров М.М. Политическая культура российского общества 1991-1995 годы: опыт социологического исследования. М. : Эдиториал УРСС, 1998. 176 с.
7. Карпова Н.В. Политическая социализация молодежи современной России : дис. канд. социол. наук. М., 2003. 194 с.
8. Иванов А.Н. Особенности политического самосознания студентов // Психологические науки : сб. науч. статей. Мурманск : МГПУ, 2003. С. 45-52.
9. Лисовский В.Т., Дмитриев А.В. Личность студента. Л. : Изд-во Ленинградского университета. 184 с.

С.Х. Хакназаров

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

ГЕОЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НИЖНЕВАРТОВСКОГО РАЙОНА ЮГРЫ: СОЦИОДИНАМИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация: В данной статье мы рассматриваем экологические проблемы Нижневартовского района Югры через призму социологических исследований. Рассматриваются результаты мониторинговых исследований (в социодинамическом аспекте), проведенных в 2006-2008 и 2010 гг. В частности, анализируются взгляд коренных жителей и экспертов района на результаты промышленных разработок углеводородного сырья.

Ключевые слова: Окружающая среда, коренные малочисленные народы Севера, экологическое состояние, промышленные разработки, территория традиционного природопользования коренных народов Севера, респонденты.

Общеизвестно, что проблемы экологии и охрана окружающей среды в наши дни играет важную роль в вопросе выживания человечества. Актуальность данной проблемы проявляется во всех климатических поясах земного шара. В условиях Крайнего Севера природная среда при воздействии промышленного комплекса, особенно в ресурсодобывающих районах, трудно поддается восстановлению. Беспрецедентный и бесконтрольный рост потребления минерально-сырьевых ресурсов без учета экологических ограничений и развития совершенной технологии может привести в недалеком будущем к глобальному экологическому кризису.

Как известно, воздействие на окружающую среду при промышленной разработке любых месторождений всегда велико. Результатом воздействия может стать, в первую очередь, загрязнение окружающей природной среды, что негативно отражается на качестве атмосферного воздуха, водных и лесных экосистемах Ханты-Мансийского автономного округа - Югры.

Характеристика района исследований. Нижневартовский район расположен в центральной части Западно-Сибирской низменности и характеризуется континентальным климатом с суровой продолжительной зимой, короткой и бурной весной, непродолжительным летом и короткой осенью. Район является одним из крупнейших районов Ханты-Мансийского автономного округа - Югры и занимает площадь в 117,31 тыс. км². На территории района находится 23 населенных пункта (без г. Нижневартовска), в которых, по данным Всероссийской переписи (2002 г.), проживает 34 тыс. чел. (без г. Нижневартовска), в том числе – 2538 представителей коренной национальности – ханты

(84%), манси (около 3%), лесные ненцы (12%), эвенки, шорцы и селькупы (менее 1%). В районе расположены 135 территорий традиционного природопользования (родовых угодий, общин), на которых проживают и занимаются традиционными видами хозяйственной деятельности (охотопромысел, рыболовство, оленеводство, сбор дикоросов) 319 чел. Район также является одним из важнейших индустриальных центров страны. Основу его промышленности составляют предприятия топливно-энергетического комплекса. И в связи с этим существует проблема рационального недропользования.

В настоящее время на территории Нижневартовского района Ханты-Мансийского автономного округа - Югры ведется промышленная разработка в основном на месторождениях углеводородного сырья. Всего на территории района разрабатывается 94 нефтегазовых месторождения, освоением которых занимаются предприятия крупнейших нефтяных компаний "ЛУКОЙЛ" (ООО "ЛУКОЙЛ - Западная Сибирь"), "ЮКОС" (ОАО "Томскнефть" ВНК), "Тюменская нефтяная компания" (ОАО "Самотлорнефтегаз", ОАО "Нижневартовское НГДП", ОАО "Тюменьнефтегаз"), "Славнефть" (ОАО "Славнефть-Мегионнефтегаз", ОАО "Варьеганнефть"), "Сиданко" (ОАО "ТНК-Нижневартовск", ОАО "Варьеганнефтегаз"), "Сибнефть" (ОАО "Сибнефть-Ноябрьскнефтегаз"), "Башнефть" (НГДУ "Башсибнефть").

Также успешно работают: ОАО "Негуснефть", ОАО "РИТЭК", ОАО "Синко-ННП", ОАО МПК "Аганнефтегазгеология", ОАО "Нефтебурсервис" и предприятия с участием иностранных инвестиций: ООО СП "Варьеганнефть", ОАО НК "Магма", СТ ЗАО "Голойл", ООО "Черногорское" и некоторые другие.

Загрязнение атмосферного воздуха на территории Нижневартовского района определяется преимущественно

Таблица 1

Оценка респондентами результатов промышленных разработок ($n=235$), в % от опрошенных [2]

Варианты ответов	КМНС	Эксперты**	В целом по массиву
Улучшается экологическое состояние региона	13,95	9,43	11,91
Ухудшается экологическое состояние региона	48,06	61,32	54,04
Происходит вытеснение коренного населения с территории их проживания и деградация их культуры	46,51	20,75	34,89
Затруднялись ответить	5,43	8,49	6,81

Как видно из данных, приведенных в табл. 1, большинство респондентов из числа коренных малочисленных народов Севера (48%) и экспертов (61,0%), отметили, что в результате промышленных разработок ухудшается экологическое состояние региона. А 35% респондентов высказали мысль о том, что в результате промышленных разработок происходит вытеснение коренного населения с территории их традиционного проживания и деградация их традиционной культуры.

Повторно проведены исследования в 2008 г. ($n=255$), показали практически такие же результаты: 64,3% респондентов отметили, что ухудшается экологическое состояние региона (района) и 34,8% отметили, что происходит вытеснение коренного населения с территории их традиционного проживания и деградация их традиционной культуры. Как видим, взгляды респондентов практически не изменились.

Примерно такие же результаты были получены по результатам мониторинговых исследований, проведенных в 2010 г. ($n=105$). Ухудшение экологического состояния региона (района) отметили 68,6% респондентов, а 36,2% отметили, что происходит вытеснение коренного населения с территории их проживания и деградация их культуры. Сравнивая по годам, мы

* n – число респондентов

** в роли экспертов выступили, представители других национальностей, проживающие в Нижневартовском районе Югры.

местными источниками и, в малой степени, атмосферными переносами из других районов [1]. Основными причинами загрязнения атмосферного воздуха являются: промышленные выбросы от предприятий, сжигание попутного нефтяного газа на факелях, испарение легких фракций углеводородов с поверхности аварийных разливов нефти, шламовых амбаров, резервуаров хранения нефти, а также выхлопные газы автотранспорта.

С целью выяснения мнения жителей о данных проблемах, в 2006-2008 и 2010 гг. сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок были проведены социологические исследования среди коренных жителей Нижневартовского района.

В опросах приняли участие:

- в 2006 г. - 235 респондентов. Из них: мужчины 31,91%, женщины 68,09%. Среди них: ханты – 50,21%, манси – 4,68%, другие КМНС – 0,43%, другие национальности – 44,68%.

в 2008 г. - 255 респондентов. Из них: мужчины 33,0%, женщины 67,0%. КМНС: мужчины – 25,58%, женщины – 74,42%. Среди них: ханты - 69,2%, манси – 1,4%, лесные ненцы – 9,0%, другие национальности – 20,4%.

В 2010 г. - 105 респондентов. Из них: мужчины 28,6%, женщины 74,4%. Среди них: ханты – 45,7%, манси – 0,0%, лесные ненцы – 22,9%, другие национальности – 31,4%.

Среди предложенных вопросов был следующий: «Согласны ли Вы с тем, что результаты промышленных разработок имеют негативные последствия?».

видим, что возросла доля лиц, считающих, что в результате промышленных разработок происходит ухудшение экологического состояния региона (рис. 1.).

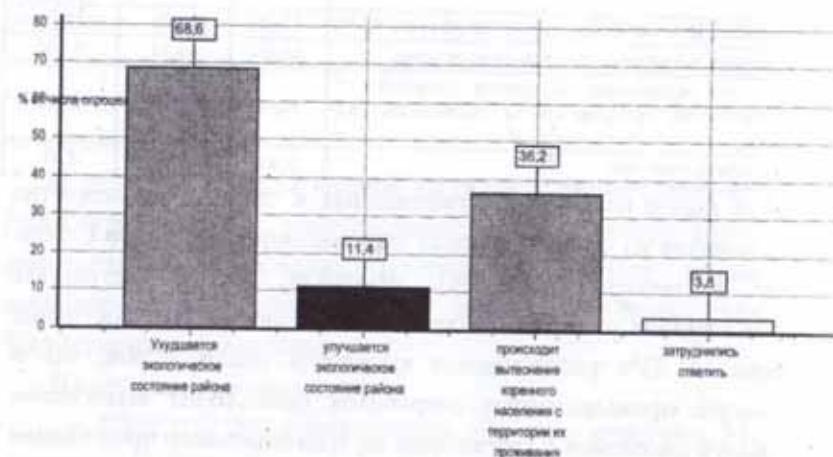


Рис. 1. Оценка респондентами результатов промышленных разработок, в % от опрошенных

В ходе исследований при ответе на вопрос "Как Вы оцениваете экологическое состояние региона в настоящее время?" были получены следующие результаты (табл. 2).

Таблица 2.
Оценка респондентами экологического состояния региона в настоящее время ($n = 235$), % к опрошенным [2]

Варианты ответов	КМНС	Эксперты	В целом
Удовлетворительно	30,23	43,40	36,17
Неудовлетворительно	58,14	50,94	54,89
Затруднялись ответить	11,63	5,66	8,94

Как показывают данные, представленные в табл. 2, большинство (55%) жителей Нижневартовского района экологическое состояние региона считают неудовлетворительным, и лишь 36% опрошенных данное состояние считают удовлетворительным. Повторно проведенный

опрос в 2010 г. показал, что мнение респондентов по данному вопросу практически не изменилось (рис. 2).

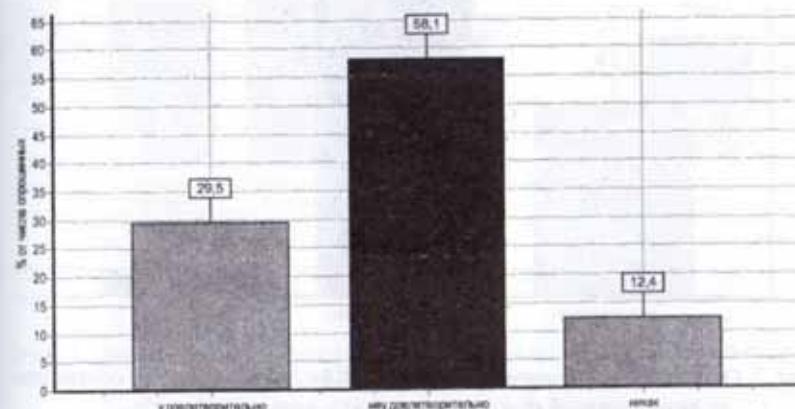


Рис. 2. Оценка респондентами экологического состояния региона в настоящее время, % к числу опрошенных

При ответе на вопрос "Как Вы оцениваете состояние окружающей природной среды в вашем районе?", около 53% респондентов из числа коренных народов Севера отметили неудовлетворительное состояние окружающей природной среды в районе, а примерно 56% респондентов из числа представителей других национальностей отметили – удовлетворительно. Данное различие, как мы полагаем, связано с тем фактом, что в восточной части Нижневартовского района, где основное население – ханты, нефтяные разработки ведутся менее интенсивно (особенно в Ларьякском и Корликовском сельсоветах) [2]. Данные повторного опроса, проведенного в 2008 г. показывают, что 55% из числа КМНС отметили неудовлетворительное состояние окружающей среды на местах, а 45% – удовлетворительное состояние. Как видно из данных, приведенных на рис. 3, по результатам опроса, проведенного в 2010 г., мнение респондентов по данному вопросу практически не изменилось.

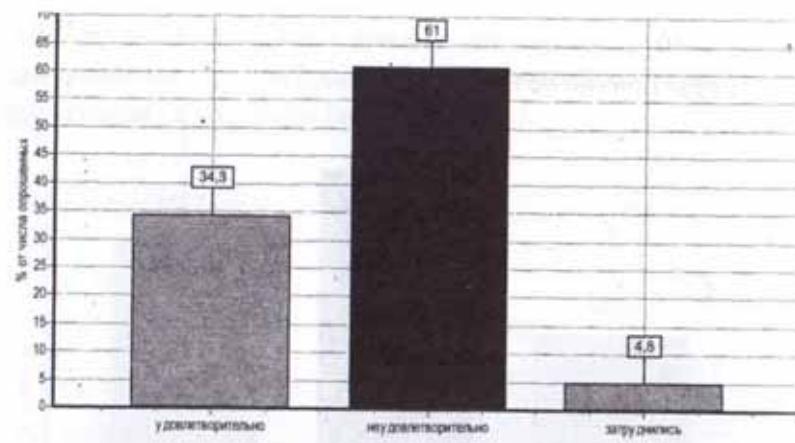


Рис. 3. Ответы респондентов на вопрос «Как Вы оцениваете состояние окружающей природной среды в вашем районе?»

Чтобы выяснить причины неудовлетворительной оценки респондентов, нами был поставлен вопрос такого характера: «*А если неудовлетворительно, то почему?*». Ответы респондентов распределились следующим образом: 1) происходит загрязнение рек и водоемов – 54%; 2) уменьшается численность животных, дичи и рыбы – 37%; 3) выводятся из оборота огромные территории промысловых угодий и оленепастбищ – 30%; 4) высыхают и вырубаются леса – 27%. Результаты повторного опроса по данному вопросу, проведенного в 2010 г., представлены на рис. 4.

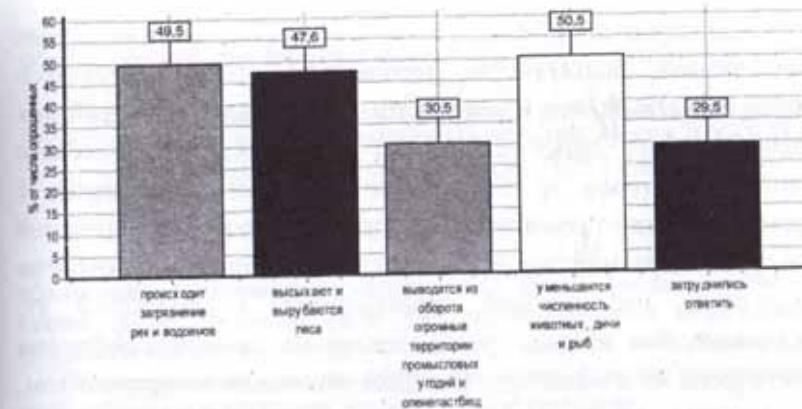


Рис. 4. Ответы респондентов на вопрос «*А если неудовлетворительно, то почему?*» (2010 г.)

Отвечая на вопрос, «*Какие организации являются главными загрязнителями окружающей природной среды в Вашем районе?*», большинство респондентов (74%) отметили, что главными загрязняющими организациями являются предприятия нефтегазового комплекса: транспорт (19%), предприятия жилищно-коммунального хозяйства (7,66%), частные предприятия (5,11%), рыбоперерабатывающие (4,68%). Данные повторного опроса (2008 г.) показали следующее: нефтегазовые (71,5%) и транспортные предприятия (25,0%), ЖКХ (31,0%), частные (5,0%), прочие (3,0%).

Респонденты, отвечая на вопрос, «*Какие меры на Ваш взгляд, можно предпринять в целях сохранения окружающей природной среды?*», предложили следующее: вести строгий контроль за предприятиями (7,6%); ввести экологический контроль и штрафы (5,7%); вести административные взыскания (4,8%); беречь и сохранить окружающую среду (4,8%); применять и внедрять современные технологии по утилизации и переработке отходов (6,7%); вести разработку полезных ископаемых в щадящем режиме (1,0%); по озеленению (1,0%); создавать резервуары (1,0%). Самое парадоксальное заключается в том, что 67,6% респондентов затруднились ответить на данный вопрос.

В целом, как показывают результаты наших мониторинговых исследований, большинство респондентов Нижневартовского района, полагают, что в результате промышленных разработок углеводородного сырья происходит ухудшение экологического состояния региона и вытеснение коренного населения с территории их проживания, деградация их традиционной культуры. Сравнительный анализ полученных данных по результатам исследований, проведенных в 2006-2010 гг. показывает, что взгляды респондентов по данным проблемам практически не изменились. Это дает основание говорить о том, что все-таки происходит загрязнение окружающей среды и вытеснение коренных жителей, ведущих традиционный образ жизни, с мест их традиционного проживания. Следовательно, происходит деградация традиционной культуры этих народов.

В заключение отметим, что динамика результатов мониторинговых исследований, в целом говорит о неудовлетворительном экологическом состоянии района и региона в целом. Результаты исследований в некоторой степени являются основополагающими в плане объективной оценки экологического состояния региона и реально отражают взгляды жителей. Для того, чтобы отслеживать в дальнейшем динамику изменений взглядов респондентов на данные проблемы, необходимо продолжить мониторинговые исследования в ареалах их компактного проживания.

Литература

- Состояние окружающей среды и природных ресурсов в г. Нижневартовске и Нижневартовском районе в 2006 году : обзор. Вып. 7. Нижневартовск, 2008. 82 с.
- Хакназаров С.Х. Экологические проблемы региона глазами коренных жителей Югры (на примере Нижневартовского района) // Оптимизация управления антропогенными воздействиями в целях устойчивого развития северных территорий : материалы Междунар. экологического форума. Нижневартовск : Югорский, 2008. С. 110-112.

Т.Г. Харамзин, В.Т. Харамзин

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

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ПРОМЫСЛОВОГО ХОЗЯЙСТВА КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА В ХАНТЫ-МАНСИЙСКОМ АВТОНОМНОМ ОКРУГЕ-ЮГРЕ

Аннотация: Развитие традиционных промыслов Севера: оленеводства, рыбодобычи, сбора дикоросов, художественных промыслов обеспечивают сохранение основ жизненного уклада, традиций, мировоззрения. И чем активнее идет процесс развития нефтегазового комплекса, тем значимость традиционных промыслов усиливается.

Ключевые слова: традиционные промыслы Севера: оленеводство, рыбодобыча, сбор дикоросов, художественные промыслы.

В Ханты-Мансийском автономном округе – Югре (далее ХМАО) действующая власть разрабатывает и реализует мероприятия по возрождению, сохранению и развитию самобытности проживающих на территории округа коренных малочисленных народов Севера (КМНС). В этих целях осуществляются следующие мероприятия:

- разрабатываются государственные программы возрождения, сохранения и развития КМНС, в том числе устанавливаются для них необходимые льготы;
- оказывается финансовая помощь, в том числе посредством выработки механизма компенсации за использование природных ресурсов и ущерб, причиненный природной среде в местах традиционного расселения коренного населения;
- решаются вопросы, затрагивающие интересы коренных народов Севера, с учетом их мнения;
- создаются условия для участия КМНС в работе органов государственной власти и местного самоуправления; оказывается содействие в развитии самоуправления в соответствии с национальными традициями и обычаями этих народов;
- создаются условия для развития национальной культуры, возрождения, сохранения и развития языков коренных этносов Севера, осуществляется подготовка национальных кадров;

– в установленном порядке образуются в местах компактного проживания коренных малочисленных народов Севера национальные поселки и национальные сельские поселения;

– выделяются территории традиционного (приоритетного) природопользования, решаются вопросы выделения родовых угодий.

В ХМАО последние годы разрабатывается нормативная база для поддержания и развития традиционного природопользования народов ханты и манси, в частности приняты региональные Законы о поддержании органами государственной власти организаций, осуществляющих традиционное хозяйствование и занимающихся промыслами КМНС.

К общностям малочисленных народов Севера вполне применима теоретическая модель общественного воспроизводства с выделением фаз:

«производство – распределение – обмен – потребление» [1, 42-53]. Любой народ вне зависимости от своей численности осуществляет свою жизнедеятельность посредством собственного труда на принципах его специализации и кооперации, т.е. на условиях разделения труда и обмена его результатами внутри данной общности, а также за ее пределами. В эту схему вписывается любой общественно-экономический уклад, а также вся совокупность укладов в стране.

Рассмотрим более подробно традиционные промыслы народов Севера: оленеводство, рыбный промысел, сбор дикоросов.

Оленеводство Югры

С 2000 года начинается медленный рост поголовья оленей в округе. В предприятиях «Саранпаульский» и «Казымский» поголовье оленей за период с 1999 по 2003 годы увеличилось с 13793 до 16592 голов. В частных хозяйствах за это же время

также наблюдается некоторый рост: поголовье оленей возросло с 11259 до 12240 голов. В целом по округу численность стада выросла с 25052 до 28832 голов (табл.1) [2, 33-34]. Этому в значительной мере способствовали усилия правительства ХМАО – Югры по закупу оленей на Ямале и передаче их оленеводам – частникам, изъявившим желание заниматься разведением оленей. Окружная Дума приняла закон «О развитии оленеводства в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре».

Таблица 1
Динамика поголовья оленей во всех категориях хозяйств ХМАО в начале 2000-х годов, голов

Показатели	Год			
	2000	2001	2002	2003
Всего	26541	26562	28692	28832
В т.ч. в общественном секторе	15332	14837	16164	16592
В частных хозяйствах	11209	11725	12528	12240
Удельный вес частных хозяйств	42,2	44,1	43,6	42,4

Вместе с тем в отрасли есть неиспользованные резервы. Высоки непроизводительные отходы, которые за 2010 год составили по предприятию «Казымский» – 907 голов, «Саранпаульский» – 1092 головы, всего 1999 голов. Оленеводческие хозяйства потеряли, а потребители недополучили около 120 тонн мяса. Реализация же мяса потребителям составила по предприятию «Саранпаульский» – 55,3 тонны, «Казымский» – 48,1 тонны, т. е. непроизводительные потери оленей ежегодно превышают поголовье, которое реализуется потребителям.

В структуре непроизводительных отходов по предприятию «Казымский» из 907 голов 485 голов (53,4%) приходится на падеж от болезней, 422 головы (46,6%) – на травеж волками и другими хищниками. По предприятию «Саранпаульский» из 1092 голов непроизводительных отходов 52 головы (4,7%) составляют падеж от болезней, 194 головы (17,7%) приходится на травеж хищниками и 846 голов (77,6%) составляют естественные потери в результате плохого окарауливания стада.

В условиях нефтегазового развития региона в общественных хозяйствах необходимо менять технологию содержания оленей: с вольного выпаса оленей необходимо повсеместно переходить на изгородно-управляемое содержание оленей с внедрением прогрессивных технологий строительства изгородей с учетом оленеемкости пастбищ и организацией подкормки оленей комбикормами.

Рыбный промысел Югры

В 1990-е годы уловы рыбы в ХМАО сокращались, и в 1998 году они составили 4353,5 тонны; после чего начинается рост, и в 2003 году они достигли 10361,7 тонн, т.е. увеличение произошло более чем в два раза. В видовом составе преобладают крупный частик (язь, щука, карась, карп, судак, лещ) и мелкий частик (окунь, плотва, елец, мелочь второй и третьей группы), на долю которых приходится 83 процента всего улова. Значительный удельный вес в общем объеме вылова рыбы занимают Кондинский район (31,1%), Ханты-Мансийский район (18,7%), Березовский район (15,5%) и Октябрьский район (14,4%). По данным отчета государственной инспекции рыбоохраны по Ханты-Мансийскому автономному округу ФГУ «Нижнеобьрыбвод» общедопустимый улов рыбы по округу в 2002 году равнялся 9817 тонн, фактический вылов составил 8341,7 тонн; в 2003 году общедопустимый улов составил 13715 тонн, фактический – 10361,7 тонн (табл. 2) [3, 4-8].

Таблица 2
Улов рыбы по Ханты-Мансийскому автономному округу
в начале 2000-х годов, тонн

Показатель	Год			
	2000 г.	2001 г.	2002 г.	2003 г.
Улов рыбы	6635,3	7582,5	8143	10561

Увеличивается выпуск товарной рыбопродукции. С 2001 по 2003 годы выпуск товарной пищевой рыбопродукции вырос с 5879 до 7397 тонн, в том числе мороженой рыбы – с 3445 до

5289 тонн. Динамика вылова рыбы по Ханты-Мансийскому автономному округу показана в табл. 3.

Таблица 3
Динамика вылова рыбы (в тоннах) по Ханты-Мансийскому автономному округу (данные по отчету государственной инспекции рыбоохраны по Ханты-Мансийскому автономному округу ФГУ «Нижнеобьрыбвод») в начале 2000-х годов

№ п/п	Виды рыб	Год			
		2000	2001	2002	2003
	Осетровые, всего в т.ч.	9,849	10,5	1,087	0,526
1.	Осетр	0,949	0,7	0,26	0,526
2.	Стерлядь	8,9	9,8	0,827	0
	Лососевые, сиговые, всего в т.ч.	590,9	368,9	401,153	572,6
3.	Нельма	3,5	2,7	0,393	5,8
4.	Муксун	162,1	89,8	73,66	104,0
5.	Пелядь	418,1	255,0	292,5	437,2
6.	Сиг	0	0	0,8	0
7.	Чир	3,8	0,8	1,8	7,1
8.	Тугун	3,4	20,6	32,0	18,5
	Тресковые, всего в т.ч.	447,1	295,1	245,6	174,7
9.	Налим	447,1	295,1	245,6	174,7
	Крупный частик, всего в т.ч.	3037,2	3425,9	3906,4	5126,94
10.	Язь	1329,0	1463,6	1590,1	2523,34
11.	Щука	1527,9	1687,6	1764,1	2223,1
12.	Карась	67,5	211,0	485,8	277,5
13.	Карп	0	0	3,3	3,0
14.	Судак	0,1	0	0,7	0,7
15.	Лещ	112,7	63,7	62,4	99,3
	Мелкий частик, всего в т.ч.	2169,8	2300,1	3107,3	3477,4
16.	Окунь	115,5	155,2	307,2	544,2
17.	Плотва	1417,6	1332,4	1882,1	2224,8
18.	Елец	250,5	224,5	179,0	427,0
19.	Ерш	10,4	68,6	253,4	220,7
20.	Мелочь 2 г	0	239,3	0	0
21.	Мелочь 3 г	375,8	280,1	485,6	60,7
	ИТОГО	6254,8	6400,5	7661,5	9352,2
	Вылов рыбы (в тоннах) по данным Комитета государственной статистики по Ханты-Мансийскому автономному округу	7031,3	7639,0	8341,7	10361,7

Данные госстатистики и госрыбинспекции имеют расхождение в 1009,5 тонн, так как в данных ГИР по ХМАО не учтен вылов рыбы за декабрь 2003 года, а он составляет (по данным госстатистики) 971,7 тонн.

За 2008 год вылов рыбы по округу составил 8598,8 тонн, в том числе по Березовскому району – 1429 тонн, Белоярскому району – 358,9 тонн, Кондинскому району – 1567,5 тонн, Нефтеюганскому району – 314,1 тонна, Нижневартовскому району – 119,6 тонн, Октябрьскому району – 1462,8 тонн, Сургутскому району – 906,3 тонны, Ханты-Мансийскому району – 885,1 тонна.

По Кондинскому району: родовая община «Карым» выловила рыбы 73,5 тонны, национальная община «Беленгут» 46,6 тонн, «Красный Яр» 87,4 тонн; по Березовскому району: национальная община «Рахтынья» – 381,5 тонн, «Стас» – 68,6 тонн, «Устрём» – 35,7 тонн; по Белоярскому району: национальная община «Ехланг - Мазям» – 93,4 тонны, «Самутнел» – 90 тонн; по Нефтеюганскому району: национальное родовое муниципальное предприятие «Ай Ас» – 19,2 тонны; по Нижневартовскому району: национальное муниципальное предприятие «Охтеурское» – 68,5 тонн; по Октябрьскому району: национальная община «Совтор» – 82 тонны, «Лангки» – 133,6 тонн, «Кедр» – 67,9 тонн; по Ханты-Мансийскому району: родовая община «Колмодай» – 302,3 тонны, «Север» – 51,7 тонн.

В 2010 году изменилась организационная структура Правительства ХМАО – Югры. Ранее существовавшее управление по использованию рыбных и охотничьих ресурсов было ликвидировано и на правах отдела вошло в структуру управления агропромышленного комплекса. Сегодня информацию по работе национальных родовых общин, занятых рыбодобычей, невозможно получить ни в управлении агропромышленного комплекса, ни во вновь созданном при нём отделе по использованию рыбных и охотничьих ресурсов.

Что касается промысловой охоты, то в связи с ликвидацией в 90-е годы прошлого столетия охотничье-промышленных хозяйств в нашем округе, она утратила товарное значение.

Дикоросы Югры

Природа Ханты-Мансийского автономного округа – Югры богата пищевыми и лекарственными растениями. На территории автономного округа произрастает более 800 видов высших растений, из них более 300 видов дикорастущих растений в разной степени и по разным составляющим (плоды, листья, стебель, корни) употребляют в пищу. Лесные ресурсы пищевых и лекарственных растений в округе в настоящее время используются не более чем на 2%. Ресурсы грибов, березового сока также используются незначительно. Тем не менее, сбор ореха кедрового производится повсеместно. По разным оценкам объем собираемых орехов составляет приблизительно до 300-500 тонн в год. На самом деле, учитывая неконтролируемый сбор, эту цифру можно увеличить в 5-10 раз.

Доступность мест сбора дикоросов в ХМАО и обилие объектов сбора значительно различаются в зависимости от местоположения. Ограниченнная транспортная доступность обуславливает приуроченность заготовок дикоросов к имеющимся дорогам и пригодным для прохода маломерных судов рекам. В данном случае основными объектами заготовок являются те растения, которые произрастают в поймах рек и на их высоких берегах (черемуха, шиповник, смородина, кедр, брусника, черника, голубика, лекарственные травы речных лугов и пр.). В припоселковых лесах заготовки доступного сырья идут интенсивно и неупорядоченно. Значительные площади ягодников страдают от сбора с применением специальных совков и других приспособлений.

Сбор и использование дикоросов является традиционным видом деятельности на территории Югры и испокон веков практикуется хантами, манси, ненцами и другими народами, населяющими территорию округа. Сбор и переработка дикоросов являются сезонным источником доходов и средством выживания

значительной части населения. Для проживающих в сельской местности сбор и переработка дикоросов в домашних условиях является привычным и нормальным способом выживания в современных условиях.

В округе имеются значительные возможности для увеличения внутреннего потребления высококачественной, высоковитаминной, экологически чистой продукции из дикорастущих растений и грибов в рамках программ обеспечения здорового питания населения, прежде всего детей, за счет использования местных видов сырья. Это позволит формировать устойчивый потребительский спрос на продукцию из местного сырья, включить продукцию переработки и свежие дикоросы в повседневное питание детей в дошкольных и школьных учреждениях, в медицинских стационарах, санаториях и профилакториях. В условиях российского Севера актуальность подобных программ бесспорна. Ранее рыболовство, охота и сбор дикоросов были отраслями комплексных промысловово-охотничьих хозяйств. Другая особенность развития заготовительной деятельности в округе состоит в том, что основные плодоносные участки находятся в труднодоступных районах, в которых практически нет дорог с твердым покрытием. А в некоторых местах транспортная сеть отсутствует полностью. Наиболее полное освоение природно-биологических ресурсов Югры позволит значительно улучшить материальное положение народов ханты и манси.

В последние годы появились новые источники пополнения семейного бюджета северных этносов за счет развития художественных промыслов и этнотуризма, которые порой приносят больший доход, чем развитие оленеводства, рыбодобычи и сбора дикоросов.

Чем активнее и интенсивнее идет развитие нефтегазового комплекса в Югре, тем больше усиливается значимость развития

традиционных промыслов коренных малочисленных народов Севера, которые являются основой их жизненного уклада, традиций, мировоззрения, обеспечивающие материальное, культурное и духовное развитие.

Литература

- Харамзин Т.Г., Хайруллина Н.Г. Экологическое здоровье обских угров. Ханты-Мансийск, ЮГУ, 2010. С 42-53.
- Анализ производственно-финансовой деятельности сельскохозяйственных предприятий управления АПК Ханты-Мансийского автономного округа за 2010 год. Ханты-Мансийск, 2007. С. 33-34.
- Анализ финансово-хозяйственной деятельности предприятий, занятых в рыбной отрасли по Ханты-Мансийскому автономному округу – Югре в 2008 г. Ханты-Мансийск, 2007. С. 4-8.

ЭТНОПСИХОЛОГИЯ. ЭТНОПЕДАГОГИКА

Л.В.Бачурина

Центр искусств для одаренных детей севера, г. Ханты-Мансийск

Е.Б.Быстрай

Челябинский государственный педагогический университет, г. Челябинск

КОМПЕТЕНТНОСТЬ КАК РЕЗУЛЬТАТ ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ОДАРЕННОСТИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РЕГИОНА.

Аннотация: В данной статье произведён анализ формирования и становления понятия «компетентностный подход» в условиях российского и регионального образования. Проведено исследование концептуальных подходов в интерпретации данного понятия разными авторами, например в системе общего и профессионального образования. Автором также предложен в качестве одного из вариантов модель внедрения компетентного подхода в практику, которая соответствует стратегии модернизации российского и регионального образования.

Ключевые слова: компетентность, образовательный процесс, одаренность, способность.

Последние годы в Ханты-Мансийском автономном округе-Югра в системе образования проводится значительная работа по улучшению художественно-эстетического образования и воспитания учащихся, овладению духовно-нравственным богатством и воспитанию уважения к культуре, обычаям и традициям коренных народов Севера. Были созданы новые школы искусств, центры по развитию художественно-эстетической одаренности.

Определены три фундаментальные цели образования: мировоззрение, творчество, компетентность. При формировании мировоззрения все явственнее просматривается необходимость в этом процессе единства предметов науки с предметами искусства. «...Есть основание устанавливать между наукой и искусством четкие параллели, есть право выделить у них пункты, соприкасаясь в которых ученый и художник оказываются

способными приносить по-настоящему высокий творческий результат».

Творчество учащихся, учителей в процессе их деятельности в школе в качестве субъектов учебного и воспитательного процессов предполагает осмыслинность решений, развитие способностей, самосовершенствование, формирование духовного содержания личности. Занятия изобразительным искусством позволяют развивать творческие способности, формировать мышление. И, несомненно, увлеченность предметами науки без предметов искусства не способствует полноценному формированию компетентности.

Одним из основополагающих принципов обновления содержания образования является его личностная ориентация, предполагающая опору на опыт учащихся, актуальные потребности каждого ученика. В связи с этим остро встал вопрос об организации активной познавательной и созидательной деятельности учащихся, способствующей накоплению творческого опыта, как основы, без которой самореализация личности становится малоэффективной и особое значение приобретает формирование личности с ярко выраженной индивидуальностью, способной на нестандартное мышление и действия. Отсюда не случайно возрос интерес к одаренным детям. И поэтому приходим к выводу, что вопросы творчества, а также методы развития творческих способностей и одаренности, приобретают все большее значение в системе художественного образования, а также образования в целом.

Художественная одаренность – способность создавать, воспринимать выразительные художественные образы как культурное (общечеловеческое) и как персональное (личностное) качество. Художественная одаренность присуща каждому человеку, ребенку. Возможности проявления одаренности потенциально велики. Ни в какой другой области ребенок не

создает образы, имеющие определенную ценность в культуре человечества сами по себе, как в искусстве. Всё, что рисует ребенок, уже художественно и несет черты возрастного своеобразия личности! На уроках ИЗО из множества технологий мы выбираем те, которые в большей степени способствуют развитию бдаренности учащихся и развитию художественно-эстетических компетенций.

В связи с переходом к компетентностному образованию актуальной становится задача определения ключевых понятий компетентность и компетенция. Художественное образование способствует формированию следующих ключевых компетенций:

1. Ценностно-смысловые компетенции:

- умение формулировать собственные ценностные ориентиры, осуществлять выбор индивидуальной образовательной траектории: изучаемых предметов, сфер деятельности.

2. Учебно-познавательные компетентности:

- умение ставить цель и организовывать её достижения, пояснить свою цель;
- умение осуществлять планирование, рефлексию, самооценку своей учебно-познавательной деятельности;
- умение наблюдать, задавать вопросы к наблюдаемым явлениям, обозначать своё понимание или непонимание изучаемой проблемы;
- наличие опыта восприятия картины мира.

3. Социокультурные компетенции:

- умение выбирать пути и способы организации свободного времени, культурно и духовно обогащающие личность;
- компетентность в сфере социально-трудовой деятельности: умение анализировать ситуацию на рынке труда, оценивать собственные профессиональные возможности;
- наличие представлений о системах культурных норм и ценностей в России и других странах.

4. Коммуникативные компетенции:

- владение способами взаимодействия с окружающими, умение искать и находить компромиссы;
- наличие позитивных навыков общения в поликультурном обществе, основанных на знании исторических корней и традиций различных национальных общностей и социальных групп.

5. Информационные компетенции:

- владение навыками и способами приобретения знаний из различных источников информации, в том числе нешкольных;
- умение самостоятельно искать, извлекать, систематизировать, анализировать и отбирать необходимую для решения учебных задач информацию, организовывать, преобразовывать, сохранять и передавать её.

Нормативные документы Министерства культуры определяют требования к уровню подготовки учащихся детской школы искусств, которые можно рассматривать как межпредметные компетенции, т.к. они могут быть сформированы в результате успешного освоения комплекса предметов, входящих в учебный план художественной школы:

- владение изобразительной грамотой на уровне необходимом для продолжения обучения в среднем и высшем специальном учебном заведении;
- навыки осознанного восприятия и анализа произведений изобразительного искусства;
- умение ориентироваться в отечественной и зарубежной изобразительной практике;
- умение использовать полученные знания в практической деятельности.
- умение воплощать представления и фантазии в работе над композицией, развитое композиционное мышление;
- навыки участия в конкурсах, фестивалях, выставках;

- навыки самостоятельной и коллективной творческой деятельности;
- умение сочетать различные виды деятельности и применять их во внеклассных мероприятиях.

Методические рекомендации по определению уровня подготовки учащихся детских школ искусств Министерства культуры РФ отмечает, как определяется качество художественного образования:

- степенью овладения знаниями, умениями, навыками;
- показателями личностного развития.

1. Показателями развития личности учащихся школы искусств являются:

- сформированность познавательных интересов и потребностей, устойчивой мотивации к художественной деятельности;
- развитие интеллектуальной сферы ребёнка, волевых и эмоциональных качеств, достаточных для осуществления практической деятельности в выбранном виде искусства, как в самой школе искусств, так и после её окончания.

2. Когнитивный аспект (степень владения знаниями) можно представить следующим образом:

- умение «видеть» изобразительную плоскость в целом;
- умение выбирать тип формата в зависимости от композиционного замысла;
- навыки грамотного выбора размера изображения, соотношений изображения и фона;
- навыки использования выразительных возможностей линий и цвета, передачи при помощи линий и цвета эмоциональной окраски образа;
- умение использовать выразительные возможности композиционных приёмов симметрий и асимметрии в зависимости от замысла;

– умение выделять сюжетно-композиционный центр, используя выразительные средства: линию, тон, свет, контрасты, ритм, пластику, обобщённость, детализацию и т. д.;

– умение организовать статичную и динамичную композицию, используя горизонтали, вертикали, диагональные направления;

– умение грамотно использовать художественный ритм для расчленения компонентов произведения и объединения целого ряда впечатлений в единое целое;

– умение использовать возможности контраста и нюанса для выразительного решения композиционного замысла;

– умение самостоятельно формировать образный замысел композиции и последовательность его воплощения в конкретном материале;

– умение завершать работу над композицией, обобщать второстепенные детали, акцентировать главные смысловые и цветовые пятна.

3. Личностное развитие проявляется в следующих аспектах:

– готовность к проявлению компетентности, сформированность устойчивой мотивации к художественной деятельности: наличие потребности в полноценном художественном общении с искусством;

– опыт проявления компетентности в разнообразных стандартных и нестандартных ситуациях (поведенческий аспект): навыки наблюдения окружающей действительности, умение видеть в ней типичное, достойное отражение в искусстве; наличие навыков самостоятельной творческой деятельности; наличие художественного вкуса и навыков анализа и оценки произведений изобразительного искусства;

– отношение к содержанию компетентности и объекту её приложения (ценностно – смысловой аспект): отношение к культуре как к важнейшему условию свободного и

разностороннего развития собственной личности; восприятие творческой деятельности как неотъемлемой части своей жизни;

– эмоционально-волевая регуляция процесса и результата проявления компетентности: развитие интеллектуальной сферы ребёнка; развитие валовых и эмоциональных качеств достаточных для осуществления практической деятельности в выбранном виде искусств, как в самой школе искусств, так и после её окончания.

Процесс художественного образования способствует становлению ключевых, межпредметных компетенций. Межпредметные компетенции формируются в процессе освоения комплекса специальных предметов, составляющих учебный план учреждения художественного образования, например художественной школы искусств. В структуру межпредметных компетенций входят:

- знания, умения, навыки;
- понимание связей между различными дисциплинами и психологическая готовность применять знания их соответствующих дисциплин при изучении других;
- опыт применения знаний по одним дисциплинам при изучении других;
- понимание необходимости и возможности комплексно применять знания из различных дисциплин в профессиональной деятельности;
- опыт комплексного применения знаний по различным дисциплинам в профессиональной деятельности;
- уверенность обучающегося в своих возможностях решать задачи профессиональной деятельности, комплексно применять знания по различным дисциплинам;
- желание и готовность при изучении дисциплин [1, 15].

Понимание связей между различными дисциплинами, опыт применения знаний по одним предметам при изучении других

формирует умение комплексно применять знания в творческой деятельности, способствует формированию межпредметных компетенций.

Предметные компетенции включают как когнитивный аспект (степень овладения знаниями, умениями, навыками), так и личностное развитие выпускника.

В различных аспектах можно выделить критерии сформированности компетенции, например, наличие художественного вкуса и навыков анализа и оценки произведений изобразительного искусства. Для оценки критерия важно определить индикаторы как объективные показатели выраженности оцениваемого параметра. В данном случае это: умение анализировать, какими средствами выражен замысел произведения; наличие собственного мнения, умение аргументировано отстаивать свою позицию; умение обобщить сказанное, подвести итог, дать оценку; умение определить возможности и пути дальнейшего совершенствования произведения.

Целенаправленная работа по формированию, например, навыков анализа художественных средств, закономерно приведёт к формированию художественного вкуса и навыков анализа и оценки произведений изобразительного искусства. Кроме того, становление данной компетенции сопряжены с повышением профессионализма в области создания собственных произведений.

Задатки – это морфологические и функциональные особенности строения мозга, органов чувств и движения, которые выступают в качестве природных предпосылок развития способностей.

Способности – это такие психологические особенности человека, от которых зависит успешность приобретения знаний,

умений, навыков, но которые сами к наличию этих знаний, навыков и умений не сводятся.

Одаренность – генетически обусловленный компонент способностей, развивающийся в соответствующей деятельности или деградирующий при ее отсутствии.

Компетенция – рассматривается как «комплекс операций, действий, знаний, способностей, активности, самостоятельности и других свойств личности в принятии решений» [2], представляющая собой «наивысший уровень владения способами развития профессиональной деятельности» [3, 27].

Компетентность – «это способность на практике реализовать свой потенциал (знания, умения, опыт, личностные качества и др.) для успешной творческой деятельности в профессиональной и социальной сфере» [4], это «составляющее качество личности или совокупность качеств, минимальный опыт деятельности в заданной сфере» [3, 27].

Литература

1. Ключевые компетенции 2000. Программа OCR, RECOGNISING ACHIEVEMENT. Oxford Cambridge and RSA Examinations.
2. Молокова А.В. Реализация компетентностного подхода в условиях информатизации образования [Текст] / А.В. Молокова // Философия образования. 2006. № 1. С. 239-243.
3. Шадриков В.Д. Новая модель специалиста: инновационная подготовка и компетентностный подход // Высшее образование сегодня. 2004. № 8. С. 27.
4. Ушаков А.А. Развитие исследовательской компетентности учащихся общеобразовательной школы в условиях профильного обучения : автореф. дис. ... к.п.н.: 13.00.01. Майкоп, 2008. 26 с.

Н.Ю. Сайнакова
Колледж-интернат «Центр искусств для одаренных детей Севера», г. Ханты-Мансийск

ИЗУЧЕНИЕ И СОХРАНЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ СЕВЕРА. ТРАДИЦИОННЫЙ МАТЕРИАЛ (РЫБЬЯ КОЖА) В УЧЕБНОМ ПРОЦЕССЕ

Аннотация: В процессе обучения БУ колледж-интернат «Центр искусств для одаренных детей Севера» решаются общие задачи. Сведения об одежде из рыбьей кожи. Изделия и аксессуары из рыбьей кожи коллекций «Скифы» и «Этнографика».

Ключевые слова: Национально-региональный компонент, рыбья кожа, аксессуары, коллекции.

Мы живем в очень интересное время. Начало третьего тысячелетия ознаменовано небывалым развитием инновационных технологий во всех сферах человеческой деятельности. И наша страна не является исключением из общемировых правил. Меняется смысл и содержание учебного материала, а значит, для каждого педагога уже становится необходимостью менять свои подходы к обучению и воспитанию детей. Теперь мы видим, с какой легкостью внедряется в образовательное пространство предмет национально-регионального компонента.

В процессе обучения в БУ колледж-интернат «Центр искусств для одаренных детей Севера» решаются общие задачи воспитания художественного вкуса, понимания особенностей национального искусства, формирования художественно-творческой активности, чувства гордости за свой народ, его искусство, традиции, быт. Зная цену своего искусства, учащиеся сознательно пойдут на возрождение культуры народа, что способствует воспитанию трудолюбия, кропотливости, усидчивости при выполнении работ.

Первые исторические сведения о материале, из которого шилась одежда хантов, относятся к XVII в., а именно: в Есиповской летописи имеется вполне определенное замечание:

«костяки же одежду имеют от рыб». В одной из рукописей, изданных А. Титовым, сообщаются ещё более подробные сведения: «...а одеяние и обувь имеют с рыбых кож, с осетров, стерлядей, с налимов или с омней». Указания на то, что материалом для одежды хантов служила рыбья кожа, встречаются и в известиях путешественников XVII-XVIII вв.

Исключительный интерес, проявленный авторами того времени к одежде из рыбьей кожи, объясняется, по-видимому, тем, что материал, из которого была сшита эта одежда, встретился им впервые и привлек их внимание своей оригинальностью.

Сведения об одежде из рыбых кож можно отнести ко всем группам хантов того времени, но не в равной мере. Так, у северных хантов, при наличие оленеводства, рыбья кожа выступала как сезонный материал, употребляемый на изготовление только летней одежды. В документах XVII в. говорится: «По лету платье на себе носят рыбное: соскrebши пуску, сдерёт кожу и выделает, и шьют рубашки и платья...» [1, 124].

В других же районах расселения хантов (р. Конда), где олений мех был импортом, и не всеми мог быть приобретаем, рыбья кожа являлась вообще единственным материалом для верхней одежды, доступным малоимущей группе населения [1, 125].

О способе выделки рыбых кож до нас дошли еще летописные сведения. Так, в собрании Титова говорится: «... проделывают же те кожи рыбым жиром, аки ровдугу мягкостью, которые отнюдь дозжа не боятся». Этот способ выделки рыбых кож сохранился и до наших дней (р. Казым). Жир, употребляемый при выделки рыбых кож, изготавливается из язевой и сорожей печени (максы); кожа разминается руками.

Несмотря на то, что изготовление одежды всецело лежало на женщине, иногда, в силу существующих религиозных запретов, некоторые процессы обработки материала для одежды выпадали на долю мужчин. Так, например, в низовьях р. Казыма женщина не должна была снимать кожу с налима, делал это мужчина, выделявшая же кожу женщина.

Если в XVIII в. академик Н. И. Демиль в описании своего путешествия посвятил несколько строк изделиям из рыбьей кожи, ошибочно называя её чешуёй, то в XIX в. рыбья кожа почти утратила своё значение как материал для верхней одежды; в редких случаях из неё шили мужские штаны. Но она еще широко применялась в качестве подкладки под верх одежды из птичьих шкурок.

Рыбья кожа до сих пор сохранила у хантов своё значение как материал для изготовления мешков, употребляемых для хранения различных домашних вещей, но главным образом, для хранения муки. Мешки, сшитые из полосок рыбьей кожи, распространены у всех групп хантов; шьют их из кожи налима и они носят название *паниэ хыр* «налимий мешок» [1, 130].

В БУ колледж-интернат «Центр искусств для одаренных детей Севера» на учебный процесс 5-го класса предмет «Национально-региональный компонент»дается один час в неделю; шили мешочки из кожи налима с использованием сукна и бисера. На учебный процесс 7-го класса – 2 часа в неделю, изготавливали панно «Птица» с использованием кожи налима, горбуши, семги и бисера.

В учебном процессе колледжа-интерната в рамках национально-регионального компонента «ДПИ Обских угров» ежегодно проводиться мастер-класс «Традиционная выделка рыбьей кожи» для специальностей «художественный текстиль», «художественная керамика» и «художественная обработка дерева».

Использование рыбьей кожи в качестве отделочного материала стало основной идеей коллекций «Скифы», «Этнографика», созданной студентами колледжа в рамках работы над общим заданием по предметам «Национально-региональный компонент», «Композиция», «Конструирование и моделирование одежды», «Исполнительское мастерство».

Творческим источником создания текстильных аксессуаров для коллекции послужили образцы наскальных изображений, предметы из бронзы, выполненные в технике ажурного литья, изображения идолов, скелетная конструкция, барельефы.

Применение рыбьей кожи, использование национальных мотивов орнаментации, тканей натуральных тонов позволили получить эффект максимальной декоративности. Аксессуары (нагрудное украшение, сумка, пояс) и ассортиментное решение костюмов отличаются утончённо-уравновешенными пропорциями, геометрической чёткостью, конструктивностью и отвечают современным требованиям жизни, практики и эстетики.

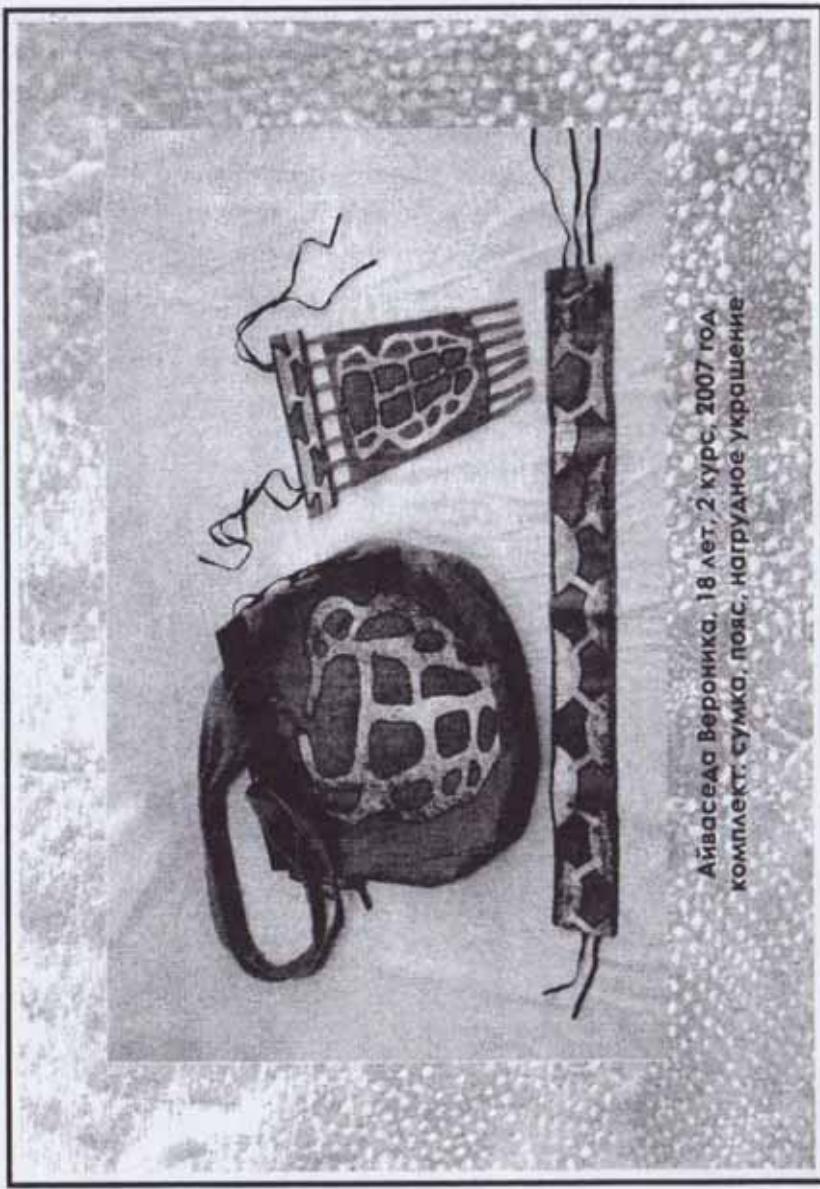
Художественная коллекция одежды «Этнографика» неоднократно представлялась общественности и специалистам, была отмечена дипломами конкурсов различного уровня. В г. Новосибирске в 2008 г, проходили седьмые молодежные дельфийские игры России, где студентка колледжа Манакова Валентина в номинации «Сохранение народных художественных промыслов» завоевала бронзовую медаль.

В БУ колледж-интернат «Центр искусств для одаренных детей Севера» всесторонне рассматриваются вопросы использования традиционных ремёсел народов Севера. Учат бережно хранить культуру ханты и манси, так как в ней присутствует высокая нравственность, этика и культура поведения по отношению человека к природе, гуманность, мудрость, свойственная северному человеку в любой жизненной ситуации.

Проектирование и изготовление одежды с использованием элементов традиционного народного творчества учит студентов творчески переосмысливать опыт прошлого и находить современные художественные решения, способствует сохранению традиций национального декоративного искусства и является одним из наиболее мобильных направлений пропаганды традиционной культуры коренных народов Сибири.

Литература

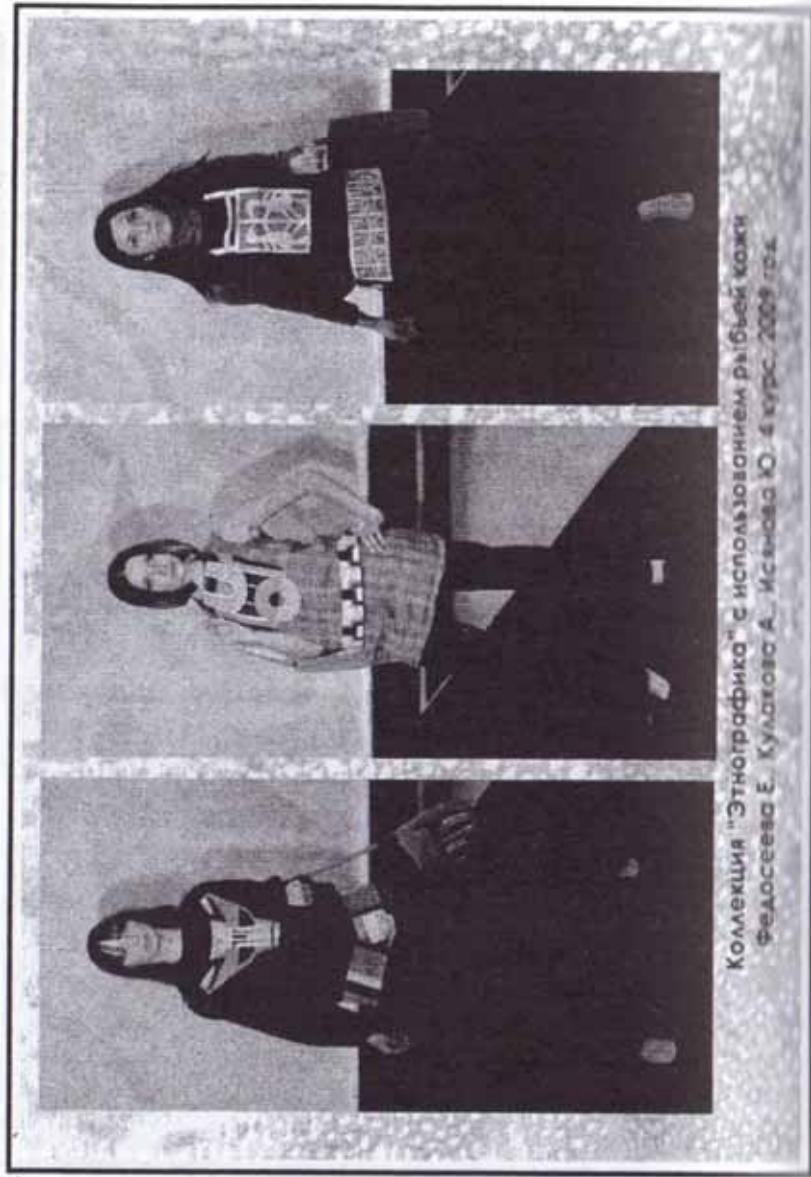
- Прыткова Н.Ф. Одежда хантов // Сборник музея антропологии и этнографии. Том 15. СПб.1953.



Айвасеся Вeronика, 18 лет, 2 курс, 2007 год
комплект: сумка, пояс, нагрудное украшение



Коллекция костюмов по скандинавским мотивам с использованием рыбьей кожи.
Сапожников О., Слинкина О., Попова А., Башарова Р., 3 курс, 2005 год



ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ.

С.П. Берендеева, С.А. Герасимова

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

ОБЗОР ИЗДАНИЙ ОБСКО-УГОРСКОГО ИНСТИТУТА ПРИКЛАДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ И РАЗРАБОТОК ЗА 1991-2001 ГГ.

Аннотация: В статье рассматривается история создания, научная, издательская и выставочная деятельность Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Приводятся сведения о первых ученых, о первых научных мероприятиях и сборниках института. Представлена информация об ученых, работающих в настоящего времени, и о событиях 2011 года.

Ключевые слова: Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, ученые, издания, выставочная деятельность, вестник угроведения, научные мероприятия, материалы конференций, финно-угорские связи, выставочная деятельность.

Значимым социокультурным событием не только для Югры, но и для финно-угорского движения в целом, стало создание Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Институт был создан решением исполнительного комитета Ханты-Мансийского автономного округа № 208 от 28 ноября 1991 года. Первоначальное название – Научно-исследовательский институт социально-экономического и национального культурного возрождения обско-угорских народов, с ведомственным подчинением Комитету по вопросам коренных малочисленных народов Севера. Целью образования института являлось «комплексное изучение исторических, социально-экономических, межнациональных, демографических, лингвистических, правовых проблем обско-угорских народов, подготовка научных кадров из числа представителей коренных народов Севера». Институт создан на базе уже существующих Лаборатории комплексных исследований по изучению языка и культуры ханты и манси (рук. к.ф.н. Е. И. Ромбандеева) под

эгидой Института истории, филологии и философии СО АН СССР, кабинета родного языка Окружного института повышения квалификации (рук. к.пед.н. Е. А. Немысова) и лаборатории Научно-исследовательского института национальных школ (рук. к.пед.н. К. В. Афанасьева). Организационную работу по созданию Института взяла на себя Евдокия Андреевна Немысова, она же стала первым его директором.

Одновременно на территориях компактного проживания народов ханты и манси в Белоярском и Березовском районах были созданы научные учреждения: Белоярский научный фольклорный архив северных ханты (1991) и Березовский научный фольклорный фонд народа манси (1993). Впоследствии были созданы Сургутский и Нижневартовский архивы, которые тесно сотрудничали с НИИ.

В 2000 году НИИ социально-экономического и национально-культурного возрождения обско-угорских народов стал именоваться НИИ обско-угорских народов, а в 2002 году институт был переименован в **НИИ утроведения**. В 2003 году отдел фольклорного архива НИИ утроведения, Белоярский научный фольклорный архив северных ханты и Березовский научный фольклорный фонд народа манси были объединены в учреждение **Окружной научный фольклорный архив коренных малочисленных народов Севера** (директор к.и.н. С. А. Попова).

В 2005 году Распоряжением Правительства ХМАО-Югры № 154-рп от 27.04.2005 г. учреждения «НИИ утроведения» и «Окружной научный фольклорный архив КМНС» были объединены путем реорганизации, образовав учреждение ХМАО-Югры **«Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок»**. Возглавила институт к.и.н. С. А. Попова.

Распоряжением Правительства ХМАО-Югры №302-рп от 28 июля 2009 г. в целях обеспечения единства научно-

образовательного пространства, повышения эффективности взаимодействия научно-педагогических кадров, занимающихся проблемами коренных народов Севера, институт переименован в Бюджетное учреждение ХМАО-Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок» с ведомственным подчинением Департаменту образования и науки ХМАО-Югры. С 2010 г. – директор института к.и.н. В. И. Сподина.

Первыми научными сотрудниками учреждения были представители коренных народов Югры, ныне известные в финно-угорском мире ученые: это д.филол.н. Е. И. Ромбандеева, д.соц.н. Т. Г. Харамзин, д.филол.н. А. Д. Каксин, д.филол.н. В. Н. Соловар, к.географ.н. Г. И. Бардин, к.филол.н. А. И. Сайнахова, к.пед.н. К. В. Афанасьева, к.и.н. М. А. Лапина, к.пед.н. Р. Г. Решетников, к.и.н. Т. А. Молданова, к.и.н. Т. А. Молданов, к.и.н. Т. В. Волдина, к.филол.н. С. В. Онина, С.П. Кононова и др. С 1992 по 2005 г., в институте (по совместительству) работала д.и.н. профессор, академик РАЕН Н. В. Лукина, оказавшая существенное влияние в его становлении. Она являлась неизменным научным консультантом, научным руководителем аспирантов из числа сотрудников института, редактором всех научных трудов, издаваемых в издательстве Томского государственного университета. Лукина Надежда Васильевна по-прежнему остается "большим" другом коллектива.

С первых дней администраций института установлены прочные связи с финно-утроведами Томска, Тобольска, Тюмени, Йошкар-Олы, Санкт-Петербурга, Екатеринбурга, Москвы, Новосибирска, Салехарда, Венгрии, Финляндии, Германии, Канады, Эстонии. Появились совместные проекты и коллективные работы. На заседании Ученого Совета (1992 г.) Н. В. Лукина отметила: «Считаю, что надо быстрее ввести в научный оборот наши разработки. Этим целям послужит расширение издательской деятельности в округе, использование

различных издательств в России». В связи с чем были установлены прочные связи с издательствами г. Томска, Санкт-Петербурга, Сургута. Вышли в свет первые научные и методические пособия: Ромбандеева Е. И. Душа и звезды: предания, сказания и обряды народа манси (1991); Головнев А. В. Северная Сосьва: исторические и современные проблемы развития коренного населения (1992); Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура: по данным фольклора и обрядов (1992); Сподина В. И. Программа по этнографии коренных народов Западной Сибири (ханты): спецкурс (1992); Головнев А. В. Касум-Ёх: материалы для обоснования проекта этнической статусной территории (1993). Ромбандеевой Е. И. за монографию «История народа манси (вогулов) и его духовная культура: по данным фольклора и обрядов» в 1993 г. присвоена премия Депутатской ассамблеи народов Севера, Сибири и Дальнего Востока «Звезда Утренней Зари».

Институтом была возобновлена академическая традиция XIX века по изданию переводов на русский язык известных зарубежных исследователей обско-угорской культуры. По предложению института д.и.н. Н. В. Лукина занимается переводом и публикацией научных трудов зарубежных исследователей Севера: Алквист А. Среди хантов и манси: Путевые записи и этнографические заметки (1993); Папай Й. Божество слова: Памяти Антала Регули (1993); Хекель Й. Почитание духов и дуальная система у угров: к проблеме евразийского тотемизма (1993); Карьялайнен К. Ф. Религия Югорских народов. В 3-х томах (1994, 1995, 1996); Каннисто А. Статьи по искусству обских угров (1999); Сирелиус У. Т. Путешествие к хантам (2001).

Первые годы существования института молодые сотрудники, приступившие к научной деятельности, испытывали сложности с

подготовкой и публикацией материалов. Н. В. Лукина внесла идею создания серии «Народы Северо-Западной Сибири», основная цель которой – публикация работ начинающих сотрудников научных центров существующих в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах. Идея была поддержана национальной интеллигенцией, а комитеты по народам Севера выразили готовность финансировать издание. В свет вышло 10 сборников, причем нечетные номера выпусков принадлежат ОУИПИиР, а четные номера – научному центру г. Салехарда Ямало-Ненецкого автономного округа.

С 1997 г. институт ежегодно проводит Югорские чтения, которые с 2002 г. носят тематический характер. В 2010 г. принято решение Югорские чтения по теме «Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации» проводить дистанционно. По итогам чтений изданы сборники материалов: Материалы III Югорских чтений (2001); Материалы IV Югорских чтений (2001); V Югорские чтения «Медведь в культуре обских угров» (2002); VI Югорские чтения «Героический эпос обских угров: наследие и современность» (2005); VII Югорские чтения «Обские угры: научные исследования и практические разработки» (2008); VIII Югорские чтения «Природопользование: состояние, проблемы, и перспективы» (2010). В печати находятся сборники IX и X Югорских чтений.

Сотрудниками института организовано более 50 международных, всероссийских, межрегиональных, окружных, городских научных и научно-практических мероприятий, например: Международная научная конференция «Языки и культура обско-угорских народов» (ноябрь 2001); Международная научная конференция под эгидой ЮНЕСКО «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема их устойчивого развития» (июнь

2003); Межрегиональная научная конференция «Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное» (февраль 2006); Всероссийская научная конференция «Обские угры: научные исследования и практические разработки» (декабрь 2006); Всероссийская научная конференция «Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры» (май 2008); Окружная научно-практическая конференция «Казымские чтения» (май 2010); Всероссийская научно-практическая конференция «Этнокультурные и этнологические аспекты оптимизации здоровья коренных малочисленных народов Севера» (апрель 2011) и другие.

За первое десятилетие существования НИИ, ученые прочно вошли в мир науки, могли самостоятельно готовить материалы к публикации и проводить научное редактирование, в связи с чем, серия «Народы Северо-Западной Сибири» себя исчерпала (2002). На смену серии был основан ежегодный научный и культурно-просветительский журнал «Вестник угрovedения», в котором тематика публикаций и география авторов несколько расширилась. Публиковались исследования по направлениям: природопользование, история и этнография, филология, сообщения, персоналии, обзоры и рецензии. Так случилось, что по ряду причин в свет вышло всего два выпуска (2005 и 2006 гг.). И только в 2010 г. «Вестник Угрovedения», несколько изменив свою направленность, выходит как научно-теоретический и методический журнал, с периодичностью четыре раза в год. Журналу присвоен Международный стандартный номер serialных изданий: ISSN 2220-4156. Главным редактором сборника является к.и.н. В. И. Сподина.

Ученые института постоянно разрабатывают рекомендации, предложения и программы по решению проблем социально-экономического и культурного развития. Многие из них опубликованы и внедрены в практику. Сотрудники являются

консультантами учебных заведений, учреждений культуры по вопросам языкознания, истории, искусствоведения, фольклористики, финно-угроведения.

С момента создания института сотрудники принимают участие в разработках совместных международных и отечественных проектов, например:

– В сотрудничестве с Институтом языкознания РАН по реализации международного проекта в серии «Единообразное описание диалектов уральских языков» издана монография Ромбандеевой Е. И. «Сыгинский диалект мансийского (вогульского) языка» (1995);

– В рамках международного проекта в серии «Энциклопедия уральских мифологий» подготовлен и издан том «Мифология хантов» (авторы-составители В. М. Кулемzin, Н. В. Лукина, Татьяна А. Молданова, Тимофей А. Молданов) (2000), который в 2006 г. переведен на английский язык и издан в Венгрии;

– В реализации окружного проекта «Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа» сотрудниками института было подготовлено 148 статей, а д.филол.н. Е. И. Ромбандеева и к.географ.н. Г. И. Бардин вошли в состав редакционного совета. В настоящее время ведется подготовка пятого дополнительного тома Энциклопедии, в подготовке которого сотрудники института приняли самое активное участие;

– В сотрудничестве с Институтом филологии СО РАН (г. Новосибирск) по реализации крупномасштабного гуманитарного проекта 60-томной академической двуязычной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» издан фольклорный том «Мифы, предания, сказки манси (вогулов)» (сост. Е. И. Ромбандеева, 2005). Подготовлен фольклорный том «Медвежий праздник казымских хантов» (сост. Т. А. Молданов), работа находится в издательстве "Наука" г. Новосибирск;

– В 2006 г. сотрудники института приняли участие в конкурсе на получение гранта Губернатора ХМАО-Югры по развитию внутреннего туризма в номинации «Этнографический туризм». Представленный проект «Неотрадиционные стойбища Югры» (рук. проекта О. А. Кравченко) был удостоен гранта первой степени.

– С 2005 по 2010 г. реализован совместный с Германией проект «Молодежный обмен»: участие в декаде ЮНЕСКО «Образование во имя устойчивого развития» и «Охрана окружающей среды и развитие этнотуризма» (рук. проекта О. А. Кравченко).

– Значимым для культуры обских угров является проект «Мультимедиа на службе древних культур». По результатам данного проекта вышли следующие работы: «Носители обско-угорского фольклора» [Электронный ресурс] (рук. проекта С. А. Попова) (2008); «Финно-угорский мир в куклах и игрушках А. М. Тахтуевой» [Электронный ресурс] (координаторы В. А. Белов, С. П. Берендеева) (2008); «Казым. Земля Кошачьего локотка» [Электронный ресурс] (сост. О. Кравченко, И. Казанская, А. Тользина) (2008); «Щаши па хилы = Бабушка и внучек: мультифильм по мотивам хантыйской сказки с субтитрами на русском, английском и немецком языках» (рук. проекта О. А. Кравченко) (2008).

– Проводится мониторинг социально-экономического развития обских угров с периодичностью один раз в 2 года, итоги которого обобщены в научных публикациях.

С созданием научных учреждений в округе началась целенаправленная работа по сбору и обработке фольклорного, этнографического материала и проведению традиционных праздников и обрядов. После многолетнего перерыва, усилиями ученых и практиков восстановлена древняя церемония Медвежьих игрищ. Под руководством ученых (Т. А. Молданов,

Т. А. Молданова, С. А. Попова, О. А. Кравченко, Л. П. Стаканова и др.) впервые проведены обучающие Медвежьи игрища для подростков и молодежи (они проводятся на территориях детских этнокультурных стойбищах «Мань ускве» и «Нумсанг ёх»). Сотрудники института приняли активное участие в подготовке материалов по досье по присвоению Медвежьим игрищам статуса "Шедевр устного нематериального наследия человечества в ЮНЕСКО".

Традиционным и важным направлением в учреждении является подготовка научных кадров. Здесь созданы условия для защиты кандидатских и докторских диссертаций. За годы деятельности Института подготовлено 3 доктора: Ромбандеева Е. И. (1998), Харамзин Т. Г. (2003), Соловар В. Н. (2011) и 15 кандидатов наук: Соловар В. Н. (1992), Молданова Т. А. (1994), Каксин А. Д. (1994), Лапина М. А. (1997), Лазарева Л. Г. (1998), Волдина Т. В. (2000), Онина С. В. (2002), Молданов Т. А. (2002), Попова С. А. (2002), Хакназаров С. Х. (2002), Решетникова Р. Г. (2003), Алгадьева Т. М. (2006), Динисламова С. С. (2007), Бардина Р. К. (2007), Лельхова Ф. М. (2007).

Особенно хочется отметить, что Институт принимает активное участие в городских, окружных, российских книжных выставках, например: «Округ на рубеже веков» (Ханты-Мансийск, 2000), «Информационный мир Югры» (Ханты-Мансийск, 2001), I-я межрегиональная выставка-ярмарка «Северная цивилизация. Регион. Экспо» (Москва, 2006), IX окружная выставка «Товары Земли Югорской» (Ханты-Мансийск, 2007), «Окружной фестиваль краеведческой книги «Югорика» (Сургут, Ханты-Мансийск, 2005, 2007, 2009, 2011) и др. Выставки отмечены Дипломами победителя в различных номинациях, например: «За сохранение и возрождение национальных традиций края», «Лучший стенд выставки», «Даритель», «Лучшее краеведческое издание» и др.

Институт принимает участие в организации выставок научной литературы в рамках мероприятий: Фольклорный фестиваль (1993, 2005), кинофестиваль «Дух огня» (2002, 2003, 2004), VIII Всемирный Конгресс писателей финно-угорских народов (2004), Всемирный конгресс финно-угорских народов (2008), «Югратур» и др., где сотрудники ярко и увлекательно знакомят гостей города с элементами уклада жизни коренных жителей, с традиционной кухней северных народов, многообразием музыкально-фольклорных жанров обских угров.

Приоритетным направлением деятельности института с 2010 года является "Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры".

В настоящее время в институте работает 65 человек (40 научных сотрудников), из них 11 кандидатов и 3 доктора наук. В структуру института входят следующие отделы: Отдел истории, этнологии и археологии; Отдел мансийской филологии и фольклористики; Отдел хантыйской филологии; Отдел социально-экономического развития и мониторинга; Фольклорный отдел; Отдел библиографии и литературы; Филиалы – Белоярский, Березовский, Сургутский и Нижневартовский. В декабре 2010 г. созданы две лаборатории.

1. Лаборатория по разработке учебно-методических комплексов для изучения языка и литературы коренных народов Севера (лаборатория по разработке УМК). В задачи лаборатории входит создание экспериментальных учебно-методических комплексов по обско-угорским языкам и литературе для всех ступеней образования. Цель: апробация и внедрение разработок на базовых экспериментальных площадках Департамента образования и молодежной политики. За данный период сотрудниками лаборатории подготовлены и изданы следующие труды: «Занимательная грамматика хантыйского языка (1-5

классы)» (А. А. Шиянова, Г. Л. Нахрачева); подготовлены к изданию «Хантыйский язык. 1-4 класс: тесты для обобщающего контроля» и «Хантыйский язык. 5 класс: тесты для обобщающего контроля» (А. А. Шиянова, Г. Л. Нахрачева).

2. Лаборатория системных психологических исследований (Лаборатория этнопсихологии). Задачи лаборатории: Проведение мониторинговых исследований в области изучения физиологических основ психической деятельности и поведения у разных возрастов представителей КМНС; проведение мониторинговых исследований в области этнопсихологии; оказание информационной и методической помощи образовательным учреждениям и учреждениям здравоохранения ХМАО-Югры в их применении; разработка специализированных учебных пособий по этнопсихологии, включающих межкультурные тренинги. Цель: научное обоснование, создание и экспериментальная апробация комплекса этнопсихологических технологий, обеспечивающих эффективное решение проблем сохранения здоровья, обучения и воспитания в деятельности учреждений системы образования и здравоохранения ХМАО-Югры. За данный период сотрудниками лаборатории подготовлены и изданы монографии: «Психологическое благополучие личности в популяции северных этносов» (В. А. Лобова, 2010), «Эмоциональные и ментальные особенности коренных этносов Севера» (В. А. Лобова, 2010), «Социальная политика ХМАО-Югры» (Б. М. Суртаев, 2010).

2011 год для Обско-угорского института прикладных исследований и разработок особенный, можно отметить ряд событий:

1. В декабре 2011 года институт празднует 20-летие со дня образования.
2. Состоялась защита докторской диссертации В. Н. Соловар по теме «Парадигма простого предложения в хантыйском языке

(на материале казымского диалекта)», Марийский государственный университет (г. Йошкар-Ола).

3. Институтом финноугроведения и уралистики Людвиг-Максимилиан-университета в Мюнхене (Германия) инициирован проект «Обско-угорские языки: понятийные структуры, лексика, конструкции, категории». Данный проект выполняется на средства гранта Европейского Научного Фонда. Цель проекта: последовательная каталогизация материалов и документация для хантыйского и мансийского языков. Исполнителями являются университеты Мюнхена (Германия), Сегеда (Венгрия), Хельсинки (Финляндия) и Вены (Австрия). Руководитель проекта – проф. Елена Скрибник, координатор – магистр Вероника Бауэр. От Обско-угорского института консультирует данный проект д.филол.н. В. Н. Соловар.

4. Присвоено звание Академика Европейской Академии Наук к.психол.н. Лобовой Вере Александровне (Лондон, 2011).

5. Победителем гранта в номинации «Академическая мобильность» является А. А. Шиянова. На средства гранта совершена поездка по сбору образцов фольклора, бытовой лексики шурышкарского диалекта хантыйского языка в г. Салехард Ямало-Ненецкого автономного округа. Ею собран обширный материал, который расшифровывается и систематизируется. В дальнейшем данный материал будет использован при составлении словарей, учебников и учебно-методических пособий.

За двадцатипятилетний период деятельности института выпущено около 300 монографий, сборников, словарей, учебников, учебно-методических пособий, более 2000 научных статей, тезисов, публикаций. Значение этих работ трудно переоценить. Выход каждой из них является важным событием как для учреждения, так и для самого народа, культура которого понесла существенные потери, испытывает большие сложности в своем воспроизведстве и имеет определенную значимость для науки.

Следует отметить, что научная деятельность коллектива получила положительную оценку как в органах государственной власти, так и в научном мире. Учреждение является участником Всероссийского каталога организаций, активно взаимодействующих с государственными и муниципальными органами власти ХМАО-Югры: Свидетельство №1298 (Москва, 26. 11. 2007). В настоящее время учреждение зарегистрировано, как участник Национального реестра «Ведущие научные организации России» (Москва, 20. 09. 2011).

На протяжении многих лет институт сотрудничает с Югорским Государственным университетом, Ханты-Мансийской медицинской академией, Технолого-педагогическим колледжем, Центром искусств для одаренных детей Севера, Институтом развития образования, Государственной библиотекой Югры и т. д.

Поскольку регламент данной публикации не представляет возможным привести полный перечень изданных научных трудов, учебных, учебно-методических пособий и публикаций сотрудников института за двадцатипятилетний период, за подробной информацией мы рекомендуем обратиться к следующим изданиям:

Ученые обско-угорских народов: библиографический справочник. Ханты-Мансийск, 2001.

Научно-исследовательский институт угроведения: библиография трудов (1991-2001 гг.) /Сост. С. П. Берендеева, Л. А. Цюпер. Томск; Изд-во Том. ун-та, 2004.

В настоящее время завершена работа по составлению библиографического указателя "Научные труды и публикации Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (2001-2011 гг.)", где представлены публикации последних десяти лет, перечень составляет более 1700 библиографических записей, отображая тематику научных исследований института.

НАШИ АВТОРЫ

Бачурина Леонора Викторовна, член творческого союза художников России, преподаватель специальных дисциплин, БУСПО ХМАО-Югры «Центр искусств для одаренных детей севера», Ханты-Мансийск

Берендеева Светлана Петровна, заведующая отделом библиографии и литературы, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, berendeeva-sv@mail.ru

Бурыкин Александр Александрович, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург

Быстрый Елена Борисовна, доктор педагогических наук, профессор, Челябинский государственный педагогический университет, г. Челябинск

Герасимова Светлана Алексеевна, старший научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, getas_sa78@mail.ru

Ернихова Ольга Даниловна, заведующий фольклорным отделом, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, igrnhop@yandex.ru

Игушев Евгений Александрович, доктор филологических наук, профессор кафедры филологии, Югорский государственный университет, Ханты-Мансийск

Кашлатова Любовь Васильевна, руководитель Березовского филиала, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, пгт. Березово, KashlatovaLV@mail.ru

Кечемова Надежда Федоровна, научный сотрудник отдела социально-экономического развития и мониторинга, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Кумакова Мария Владимировна, научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, ouipii@mail.ru

Лапина Майя Афанасьевна, кандидат исторических наук, член-корреспондент РАЕН, Ханты-Мансийск, Lapina.Maina@rambler.ru

Лельхова Федосья Макаровна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела хантыйской филологии, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, lelkhovafm@yandex.ru

Мари Наталья Сергеевна, преподаватель, Югорский государственный университет, Ханты-Мансийск, Soldatchenkova_N@mail.ru

Молданов Тимофей Алексеевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории, археологии и этнологии, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, moldanov@gmail.com

Молданова Надежда Анатольевна, аспирант, Югорский государственный университет, Ханты-Мансийск, nmoldanova@yandex.ru

Молданова Татьяна Александровна, кандидат исторических наук, доцент, Югорский государственный университет, Ханты-Мансийск, moldtata@yandex.ru

Панченко Людмила Николаевна, научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Pan4cnko.ludm@yandex.ru

Пуртова Татьяна Владимировна, заведующая отделом краеведческой литературы и библиографии, Государственная библиотека Югры, Ханты-Мансийск

Пятникова Тамара Романовна, руководитель Белоярского филиала, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Белоярский

Сайнакова Наталья Юрьевна, почетный работник СПО РФ, член Международной организации «Природа и творчество», преподаватель БУ колледж-интернат «Центр искусств для одаренных детей Севера», Ханты-Мансийск

Слепенкова Рима Константиновна, старший научный сотрудник Белоярского филиала, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Белоярский

Слиникова Татьяна Дмитриевна, научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, oshir@mail.ru

Фаттахова Елена Низововна, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и социально-политических наук, Югорский государственный университет, Ханты-Мансийск, elenapnizovna@mail.ru

Федорова Наталья Николаевна, член СХ России, член Ассоциации искусствоведов, заведующая отделом творческого наследия Г.С.Райшева, Галерея-мастерская художника Г.С.Райшева, Ханты-Мансийск

Хакназаров Сайдмурод Хамдамович, кандидат геолого-минералогических наук, руководитель отдела социально-экономического развития и мониторинга, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, s_haknaz@rambler.ru

Харамзин Владимир Терентьевич, научный сотрудник отдела социально-экономического развития и мониторинга, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, v_kharamzin@mail.ru

Харамзин Терентий Герасимовича, доктор социологических наук, главный научный сотрудник отдела социально-экономического развития и мониторинга, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, kharamzin@mail.ru

Шаймарданов Рафис Хасиевич, доктор педагогических наук, профессор, Сургутский государственный педагогический университет, Сургут, rafis0555@gmail.com, rafis55@mail.ru

**КОРЕННЫЕ МАЛОЧИСЛЕННЫЕ НАРОДЫ
СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: ТРАДИЦИИ
И ИННОВАЦИИ**

Материалы научно-практической конференции
Х Югорские чтения
(20 декабря 2011 года, г. Ханты-Мансийск)

Оригинал-макет подготовлен ОАО «Информационно-издательский центр».

Подписано в печать 14.05.2012

Тираж 350. Заказ № 321

ОАО «Информационно-издательский центр»
628006, Ханты-Мансийский автономный округ - Югра,
г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, 5