



Материалы
XVIII Югорских чтений

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

Ханты-Мансийск
28 ноября 2019 г.

Департамент образования и молодёжной 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 Всероссийской научно-практической конференции
XVIII Югорские чтения
(28 ноября 2019 года, г. Ханты-Мансийск)

Ханты-Мансийск
2020

УДК 39
ББК 63.529 (253)
К 66

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

Редакторы: д. ист. н. А. Г. Киселев, к. филол. н. М. В. Кумаева,
к. филол. н. Ф. М. Лельхова, д. пед. н. А. Н. Семёнов
Ответственный редактор: С. А. Герасимова

К 66

Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: материалы Всероссийской научно-практической конференции XVIII Югорские чтения (28 ноября 2019 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2020. – 440 с.

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

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

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

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

ISBN 978-5-6045404-6-6

ISBN 978-5-6045404-6-6

© Обско-угорский институт прикладных
исследований и разработок, 2020
© Коллектив авторов, 2020
© ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск»,
издание, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Филологические исследования: язык, литература, фольклор

Бакула В. Б. Архетипический образ оленя в культуре кольских саамов	7
Волдина Т. В. Комплекс мифологических представлений, связанных с водой, в культуре казымских хантов	20
Гаврилов В. В. Развитие коммуникативной компетенции студентов: когнитивный аспект	38
Гатченко В. Д. Происхождение национальных видов спорта по данным фольклора.....	45
Герляк Н. А. История изучения бытовой лексики в самодийских и тюркских языках	54
Динисламова О. Ю. Образ старого человека в мансийском, хантыйском и русском языках: сопоставительный аспект.....	60
Динисламова С. С. История и современное состояние мансийской детской литературы	71
Карчина В. В. Проблемы сбора фольклора у сургутских ханты: опыт и перспективы	81
Косинцева Е. В. Вагатова М. К. – хантыйский детский писатель	87
Кугаевская Т. В. Югорские топонимы – язык Земли родной ...	94
Кукуева Г. В. Синтактико-стилистические особенности речи персонажа в романе Е. Айпина «Божья Матерь в кровавых снегах»	101
Кумаева М. В. Бытовая лексика в народных сказках манси....	109
Лельхова Ф. М. Образно-характеризующие значения глаголов движения в хантыйском языке	118

Молданова И. М. Правописание глагольных суффиксов в хантыйском языке.....	127
Мытку М. Н. Жаргонная лексика в повести С. С. Козлова «Последний Карфаген»	133
Нахрачева Г. Л. Глаголы с семантикой физического воздействия на объект в хантыйском языке: лексические особенности и метафорическое употребление	139
Новыхова Г. Б. Преодоление препятствий в хантыйских сказках о животных	144
Панченко Л. Н. Звуковой портрет мансийских лесных мифологических персонажей.....	149
Параскева Е. В. Образный мир книги Н. С. Гумилёва «Жемчуга»	158
Потпот Р. М. Номинация человека в песенном фольклоре хантов	171
Пятникова Т. Р. К вопросу о быличках северных ханты Белоярского района.....	177
Себелева А. В. Архетип лесной колдуньи и лесного духа в славянской мифологии и хантыйских сказках	186
Семёнов А. Н. Своеобразие бытования концепта «голос» в лирике Андрея Тарханова	199
Семёнов А. Н., Семёнова В. В. Концепт « <i>поэт</i> » в лирике А. С. Тарханова.....	216
Сироткина Т. А. Этническая мозаика Сибири в зеркале художественного текста.....	238
Слинкина Т. Д. Мансийская гидролексика водной среды. Этимологический аспект.....	249
Сязи В. Л. Особенности хантыйской песенной поэзии (на материале сборника «Старинные и современные песни народа ханты»)	278
Чикина Н. В. Тематическое и образное своеобразие поэзии Н. Лайне	286

Шиянова А. А. Параметрические прилагательные *хўв/ван, вўтəн/ваиц* в хантыйском языке: семантический аспект....295

**Историко-культурное наследие
и духовно-материальная культура народов Севера,
Сибири и Дальнего Востока**

Алексеева О. В. Развивающие функции декоративно-прикладного искусства обско-угорских народов	302
Бахтиярова Т. П. Ритуальные праздники верхнелозьвинских манси	309
Ерныхова О. Д. Творческий путь собирателя и исполнителя хантыйского фольклора Евдокии Даниловны Каксиной.....	317
Ершов М. Ф. Приключения социального тела: от древней Югры до наших дней	323
Каксина Е. Д. Представление о глазах и зрении в традиционной культуре казымских хантов.....	334
Каксина Е. Д., Каксина С. М. Обряды и обычаи казымских ханты, связанные с домашним очагом.....	346
Карчина В. В., Сысуева Ю. О. Традиционные обереги в верованиях сургутских ханты.....	357
Кашлатова Л. В. Мать-Земля в культуре обских угров (мировоззренческий аспект)	364
Кашлатова Л. В., Супрун К. А. Традиционный праздник обских угров «Вороний день» в пгт. Берёзово: история и современность	371
Киселев А. Г. О монографии М. Ф. Ершова «Очеловеченное пространство: образы и люди Югры» (Ханты-Мансийск, 2018. 114 с.)	378
Киселев А. Г., Онина С. В. Воспоминания выпускников Ханты-Мансийского национального педагогического училища как исторический источник	383

Сподина В. И. Традиционные способы сохранения и обработки рыбы: кулинарные практики лесных ненцев.....	388
---	-----

**Социально-экономическое развитие:
проблемы и пути их решения**

Рудаков В. А. Социально-экономические проблемы коренных малочисленных народов Кондинского района.....	399
Ткачук Н. В. Чтение современных школьников Югры: книга или Интернет	408
Ткачук Н. В., Семёнова И. Ю. Язык общения школьников из числа КМНС в семье (по материалам опроса).417	
Хакназаров С. Х. Общественный взгляд на социально-экономические проблемы коренных народов Севера: на примере с. Угут Сургутского района Югры	423
Герасимова С. А. Научный журнал «Вестник угроведения»: статистика публикаций.....	432

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: ЯЗЫК, ЛИТЕРАТУРА, ФОЛЬКЛОР

Бакула В. Б.,
*кандидат филологических наук,
Мурманский арктический
государственный университет, г. Мурманск*

Архетипический образ оленя в культуре кольских саамов

Аннотация. В статье говорится о месте образа оленя в культуре коренного малочисленного народа Севера – саамов. Рассматриваются языческие верования кольских саамов, влияние традиционного занятия оленеводством на мировоззрение и картину мира северного народа.

Ключевые слова: саамы, коренной народ, олень, языческие верования.

Культура каждого народа своеобразна и уникальна, что проявляется «в удовлетворении биологических, материальных или духовных потребностей, в естественных привычках поведения, типах одежды и жилищ, видах орудий труда, способах трудовых операций и т. д.» [1, с. 27]. Культурные различия этносов являются результатом этнокультурогенеза – «формирования в процессе этногенеза специфических особенностей материальной, духовной и социальной культуры этнических общностей, свойственного им стереотипа поведения, способов адаптации к природно-климатическим условиям, форм жизнедеятельности» [2, с. 293].

Саами (саамы) – один из коренных малочисленных народов Крайнего Севера Европы. Этнографическая самобытность северного народа явилась результатом его проживания

с незапамятных времён в суровых арктических условиях Севера, разнообразных культурных связей, которые исторически уходят в глубокую древность [3, с. 89; 4, с. 43; 5, с. 410; 6, с. 142, 146; 7, с. 19; 8, с. 64]. Своеобразная арктическая культура саамов отличает их не только от европейских соседей, но и от народов Зауралья (самодийцев, обских угров), сходных с саамами по условиям жизни. Так, например, в общественной жизни саамов вплоть до начала XX в. сохранялись пережитки первобытнообщинного строя [9, с. 255, 256].

В основе этнографической самобытности саамов лежит оленеводство [4, с. 46], которое обусловило особенность материальной и духовной культуры саамов, закрепило в их сознании определённые образцы поведения, традиции. Отношение к оленю было, с одной стороны, сакральным, а с другой – охранительным. От оленя зависела жизнь саама. Такое отношение к оленю прослеживалось на всех этапах исторического развития этноса. «Если случалось людям найти телёнка-сироту, женщины выхаживали его и даже кормили грудью, своим молоком» [10, с. 29].

Занятие оленеводством нашло своё отражение в дохристианских верованиях коренного народа Заполярья. О ранних формах религии у саамов Кольского полуострова писали этнографы и историки [4, с. 72–78; 9, с. 37; 11, с. 135–157; 12, с. 60–64; 13, с. 23–24]. Учёные отмечают, что до принятия христианства саамы (лопари – дореволюционное название саамов) были язычниками и поклонялись различным божествам-духам (сейдам), которым приносили в жертву часть охотничьей добычи.

Для дохристианских религиозных верований саамов характерен тотемизм, одна из древнейших форм религии, связанная с верой в таинственную родственную связь между группой людей и определённым видом растений, животных или явлений природы. Допускалась кровная связь с диким северным оленем, которого саамы почитали как своего прародителя-Мяндаша [14, с. 239]. Своё происхождение они вели от Мяндаш-

девы, женщины-оленя, у которой родился теля-сын, который позже превратился в молодого оленя – Мяндаш-парня [10, с. 59].

В рамках тотемизма была развита система запретов – табу. В упоминаниях Тацита (приблизительно 90 г. н. э.) охота составляет занятие одинаково и мужчин, и женщин: они отправляются вместе, но каждый при этом имеет свою часть в добыче [10, с. 11]. К табу относились следующие запреты. «Нельзя шкуры-постели детские ребячьей мочой замочить», что связано было с правилами охоты на диких оленей: подмоченные детской мочой шкуры оленей приобретают запах, чужой дикарям, значит, охотник может себя обнаружить [10, с. 134]. Охотникам на дикого оленя и вообще мужчинам не следовало говорить и даже думать в ночное время о Мяндаше – покровителе лопарей [10, с. 79]. Существовал запрет бить спящего оленя [10, с. 135]. В стаде диких оленей разрешалось убивать только одну важеньку на прокорм семье. Нельзя было смотреть в глаза Мяндашу: за это карала судьба [10, с. 75]. Члены тотемной группы стремились придать себе облик, схожий с тотемом [14, с. 405].

Особое значение у саамов имел фетишизм – почитание неодушевлённых материальных предметов, якобы обладающих сверхъестественными свойствами. Предметы могли мыслиться как самостоятельное существо, как постоянная или временная обитель божества.

Так, широко известен у саамов культ сейдов. Сейды – дикие необработанные камни, иногда отдалённо похожие на людей или животных. Чаще всего они находятся на берегу озёр. В старину, перед тем как идти на охоту или на рыбную ловлю, саамы приходили к сейду, просили у него хорошей добычи и обещали за это хорошую жертву. После удачной охоты на дикого оленя приносили к сейду цельные олени рога вместе с частью черепа и мазали камень кровью убитого оленя. Сейдам приносили жертвы: выбирали самого лучшего в своём стаде оленя, на котором никто ещё не ездил, резали его так, чтобы не испортить костей, варили его в общем котле и ели мясо всем обществом,

а кости собирали и складывали у камня так, как будто бы это был целый олень. Клали перед камнем и шкуру оленя.

Более высокая форма первобытных верований – анимизм (вера в духов и душу или всеобщую одухотворённость природы), также характерен для религиозных представлений саамов. Древние лопари поклонялись небесным светилам (солнцу, луне), обожествляли различные явления природы. Существовала вера в божества – покровителей промыслов, среди которых особым уважением пользовались хозяйка оленьих стад Луот-хозик, охранительница оленей Разийайке и другие [9, с. 257].

Считалось, что духи живут в озёрах, реках, охраняя рыбные места. Кроме зооморфных и аморфных духов, среди саамов была распространена вера в существование различных антропоморфных демонов, ведущих невидимую жизнь и относительно нейтральных, то есть редко оказывающих влияние на жизнь человека. Это три типа демонов: чаклинги, чанги и куштнатэмолмынч. Куштнатэмолмынч – особый невидимый мир, пасущий свои стада вокруг саамов. В этих стадах паслись белые и чёрные олени [4, с. 76].

С этими верованиями слились и возникшие позднее магия и шаманизм. Населяя весь окружающий мир духами, древние саамы искали способы общения с ними, обращались к ним за помощью, для чего в племени выделялись посредники – шаманы. Шаманы (нойды) могли повелевать погодой, управлять бурями, врачевать больных, предсказывать судьбу. Для изготовления бубна шамана использовались бесшерстная шкура оленя (ею обтягивали бубен) и рога (из них изготавливали колотушку).

Саамы верили, что у каждого нойды есть ему подвластные духи, которые принимают вид птицы, рыбы и оленя, они находятся в стране усопших и могут быть вызваны из неё специальным пением шамана. Их назначение – показывать ему дорогу в иные миры, помогать во всём, пересказывать ответы духов и т. д. [15, с. 61].

Сакральные свойства приписывали саамы оленьим рогам: отсюда обычай забрасывать их на крыши домов, прибивать к фасаду жилища; поклонялись озёрам, к которым приносили жертвенные рога оленей. Для жертвоприношений существовало специальное озеро – жертвенное озеро *Поръявь* – Порозеро. По рассказам ижемцев, которые записал Н. Волков, у этого озера было множество жертвенных рогов оленей, украшенных нитками бисера и кусочками цветного сукна. Это же подтверждали и семиостровские¹ саамы, на территории которых находится Порозеро [4, с. 73, 77].

Рога диких оленей (*чуэръв-гарты*) являлись важнейшим орудием охотничьей магии в период, предшествовавший приручению дикого оленя [4, с. 73]. Для магических действий существовали священные места, куда сносились рога убитых оленей [4, с. 15]. Этот способ колдовства хранился в тайне и состоял в следующем: облюбовав себе место в районе охотничьих владений селения, охотник сносил сюда рога убитых им оленей и ставил в два параллельных ряда так, как рога должны были стоять у бегущих друг за другом оленей. Таким образом как бы указывался путь диким стадам, которые должны были следовать за рогами и так приручаться. Унесённая тестем лобная кость с рогом из *чуэръв-гарты* зятя влекла за собой перемещение стад диких оленей вслед за костью [4, с. 15, 73]. У Н. Волкова описан случай, когда к рогам бросали медную монетку, повернувшись к ним спиной, через левое плечо. В каждом селении у наиболее добычливых охотников были свои *чуэръв-гарты*, которые способствовали не только охотничьим успехам, но и выручали население при нападении врагов. Если умеющий владеть *чуэръв-гарты* шевелил рога оленей – поднималась страшная буря на озере и топила врагов [4, с. 62, 73]. Верстах в 10–12 на юго-запад от Шонгуя (Кильдинского лопарского сельского совета) имеется сейд Варь (Лес). В этом месте когда-то были собраны «все оленьи рога в одну кучу», отчего это место

¹ Семиостровский погост – одно из поселений саамов.

называлось «Чуэрвь Карт» (Городище Оленьих Рогов). «Колдун», находясь у «чуэрвь-карт'а», мог делать всё, что хотел: насылал снежную бурю, созывал к «чуэрвь-карт'у» тысячи диких оленей [16, с. 44–45].

Существовали боги и духи, покровители оленей. К таким относился, например, «олений бог» *Каврай* – трудолюбивый и «послушливый» бог, который держит порядок всего в мире и блюдет устав жертвоприношений. Он весьма могущественный; сонм великих кебунов и простых нойдов, умерших во все века, сопричастен Кавраю². Женским божеством, покровительницей оленей и пастбищ [4, с. 74], была *Луот-хозик* – «оленья хозяйка, дух-женщина» [11, с. 152], которая направляла ветры и стада в нужную саамским охотникам сторону [9, с. 90]. Перед тем как отпустить оленей на вольный выпас, саамы просили у Луот-хозик: «Луот-хозик, береги наших оленей». При благополучном возвращении оленей после вольного выпаса саамы благодарили покровительницу: «Спасибо тебе, Луот-хозик, что поберегла наших оленей». Она посылала оленям богатые оленьим мхом пастбища, оберегала их от диких животных. Облик этого божества зооантропоморфный: «Ходит на ногах, как человек, и лицо человечье, только вся в шерсти, как олень». Луот-хозик жила в тундре среди богатых ягелевых полей [11, с. 152].

«Сакрально-интимное отношение саамов к оленю» выражалось в использовании его в качестве жертвенного животного Луот-хозик, матери-хозяйки [4, с. 75]. Это божество было особенно близко к лопарям, так как, отпуская оленей на волю летом, лопари уезжали по своим тоням, а олени оставались без всякого присмотра, и обыкновенно осенью, когда лопари собирали своих оленей, они многих недосчитывались. Если олени оказывались целыми, это считалось даром и знаком милости Луот-хозики: в отсутствие пастуха она посылала оленям богатые пастбища из оленьего мха, оберегала их от диких зверей, лишь от человека не могла уберечь стада [17, с. 60–61].

² МОКМ НВ 3570/56 Л. 5.

Олень принимал участие в обрядовой деятельности древних саамов. Н. Волков описал известный обряд жертвенного поедания оленей – *Лухтваррь* (у ловозерских саамов), *лухтцай* (у семиостровских саамов). Обряд, несомненно, предназначался Луот-хозик, хотя представлений о ней у рассказчиков этого обряда не сохранилось. Инициатором жертвоприношения всегда являлся нойда-колдун селения, устраивая поедание от 12 до 24 оленей через каждые 3–5 и более лет. Нойда объявлял жителям селения, каких оленей указало ему божество во сне для жертвоприношения. При этом он описывал масть и расположение рогов так, что хозяева стад могли определить, о чьих оленях идёт речь. После объявления сна хозяева жертвенных оленей всячески старались беречь их, освобождая от работы и даже воздерживаясь от прикосновения к ним. В марте мужчины селения вместе с нойдой и назначенными им людьми для убоа оленей, предварительно вымывшись и надев чистое платье, отправлялись в избранное нойдой место жертвоприношения, привязав сзади к *керёжам*³ жертвенных оленей. На избранном месте (обычно – в негустом лесу или на небольшой полянке) строили две *куваксы*⁴, в одной из которых помещались повара, в другой – остальные. Перед тем как приступить к убою оленей, повара раздевались догола и обливали друг друга водой, окрашенной ольховой корой. Затем надевали особое платье и ударяли оленя палкой по лбу и, когда он падал, прокалывали ножом сердце. Вытекающей кровью мазали палки, снимали шкуру так, чтобы нигде не было надрезов, кроме линии на животе и по ногам. Голову отделяли от туши и оставляли вместе со шкурой. Сделав нечто вроде скамейки (или каркаса из прутьев), шкуру растягивали, голову устанавливали на восток, и получалось чучело оленя. Затем мясо варили и приступали к поеданию. Язык делился на такое количество частей, сколько было участников жертвоприношения – мужчин. Мясо отделялось от костей, которое, будучи обрызгано отваром

³ Керёжа (кёресь) – древние саамские сани без полозьев.

⁴ Кувакса – передвижное жилище саамов конической формы, строится из жердей, летом покрывалось брезентом, зимой оленьими шкурами.

ольховой коры, складывалось и закапывалось в землю возле шкуры. Утром нойда рассказывал всем собравшимся сны и гадал о будущем, о возможных рождениях или похоронах. По словам стариков, жертвоприношения устраивались с целью увеличить стада оленей, для увеличения благосостояния всех саамов и общего здоровья. Жертвоприношения продолжались иногда более двух недель, причём ежедневно убивали одного-двух животных [4, с. 74–75].

Вероятно, об этом же обряде, только у каменчан⁵, пишет В. Чарнолуский, упоминая его название как *лыхте-верра*: «Огромный камень, очень похожий на голову оленя, скрывался под обрывом скалы, в глухом, затенённом месте. Около этого камня, под одним из его навесов, приносились жертвы (пальв), совершались жертвенные трапезы в честь божества Мяндаша. Смысл их заключался в приобщении к священному животному – оленю – путём его поедания. После трапезы все косточки собирались и раскладывались на правой половине шкуры убитого оленя. Раскладывались в строго определённом порядке – точно так, как они расположены в теле живого оленя, в его костяке. Полученный скелет покрывали левой половиной шкуры. Костяку и шкуре придавали позу живого спящего оленя» [9, с. 87]. В этом обряде заключалась глубокая вера древних людей о душе съеденного оленя, которая после жертвоприношения оставалась жива и опять возвращалась на землю в своём настоящем виде на благо человеку.

Кроме Луот-хозики обязанность оберегать оленей лежала ещё на Поце-хозине и Поце-хозике, состоявшим в супружеских отношениях.

Единственным сыном Радиен-аджь – Бога-отца – был Бог-сын *Радиен-кй̆дт̆* [14, с. 243], который по поручению отца творил мир. В некоторых местностях он «носил название Зіороав-Радієн». Возможно, представления о высшем божестве и его сыне возникли благодаря поверхностным знаниям лопарей

⁵ Жители Каменского погоста, одного из саамских поселений.

о христианской религии [11, с. 141]. Саамы некоторых местностей считали, что Радиен-кйтё творит души для новорождённых зверей и детей [11, с. 142]. Саамы других местностей считали, что он отвечает за рост мха для оленей, чтобы всё живое было невредимо, иногда его считали хозяином гор.

Постепенно языческие верования коренного народа испытывали влияние христианства. Так, по представлениям древних саамов, когда человек умирает, душа улетает из тела и идёт к Богу, у которого и пребывает в продолжение первых трёх дней, по истечении этого срока она возвращается на землю и путешествует по тем местам, где бывала прежде. Она должна объехать все места, куда при жизни заглядывала, и это путешествие она совершает на олене, так как пешком ей идти было бы трудно. Вот почему необходимо было позаботиться о том, чтобы у души был в распоряжении олень, что когда-то делалось закланием оленя на могиле покойника, а в более позднее время – продажей оленя при похоронах и отдачей вырученных от продажи денег священнику за отпевание [11, с. 157–158].

Сохранились некоторые знания о древнем празднике (обряде) саамов, который они долгое время держали в строгой тайне, это *пудзэ ляшкант* – Имание оленей [14, с. 405]. Поскольку праздник был тайным, неизвестно, когда точно он проходил. Обряд скрывался не только от посторонних, но и среди саамов был делом посвящённых. Известно только, что он был связан с периодом, когда у оленей начинался гон. Во время этого магического праздника саамы приносили жертвы духам леса и вод, просили благополучного исхода зимы, защиты от голода для себя, защиты от волков для оленей. В назначенный день все вставали до восхода солнца, надевали на себя *печки*⁶ и *липты*⁷, как мужчины, так и женщины, и превращались в «оленей». В руки

⁶ Печок – длинная, спускающаяся далеко ниже колен одежда с прорезом для головы и рук, делается из оленьей шкуры шерстью наружу, с довольно широкими рукавами [11, с. 93].

⁷ Липты – меховые чулки, сшитые из оленьих шкур мехом внутрь, длиной выше колен.

брали рога, и как только над окрестными холмами поднималось солнце, мужчины-«хирвасы»⁸ запевали протяжную песню и начинали медленный, всё ускоряющийся ритуальный танец. Через какое-то время от женщин отделялась одна «важенка»⁹ и, приплясывая, вступала в круг танцующих. И тогда мужчины-«хирвасы» вступали в бой за «важенку». Бой был нешуточным. После него, отбросив соперников, победитель демонстрировал свою победу над «важенкой», повторяя действия оленей во время гона [14, с. 406]. Об этом празднике упоминает В. Чарнолуский: «Осенью лопари празднуют особый праздник. В этот день оленей не запрягают; все мужчины-саамы отправляются на Олений остров. Здесь происходит нечто вроде жертвенного приношения. Саамы складывают в пещере привезённые с собой олени рога. В древности на этом острове, по рассказам стариков, происходили состязания молодых людей. Они выходили на бой голыми, с оленьими рогами на головах. Победитель получал в награду самую красивую девушку. По преданию, ни одна женщина не была на Оленьем острове, и стоило лишь женщине сесть в лодку, чтобы поехать на этот остров, как поднималась буря [см. об этом: 14, с. 406–407]. Подробно праздник описан в романе Н. Большаковой «Алхалалай» [18, с. 179].

Н. Волков отмечает, что у саамов долгое время сохранялись элементы древнего культа охотников на дикого северного оленя, которые уходят корнями в неолитическую эпоху [9, с. 264].

Изображение оленя составляет большую часть петроглифов¹⁰ на Кольском полуострове [19].

Мировоззренческий комплекс, в котором отражены многие стороны жизнедеятельности саамского этноса на разных этапах его развития, представляет собой саамский народный календарь.

⁸ Хирвас – нехолощенный дикий олень.

⁹ Важенка – оленья самка с 4 до 8–10 лет.

¹⁰ Наскальные изображения древних людей. Возраст самых древних петроглифов может датироваться 4–5 тыс. лет, самые молодые, выбитые позже, относятся скорее всего к саамскому средневековью, где-то XII–XIV века н. э. [20, с. 15].

Календарная лексика в саамской культуре имеет «живую мотивированность» [21, с. 157], то есть несёт в своей внутренней форме печать саамской картины мира.

В саамском народном календаре ярче всего представлено традиционное занятие саамов – оленеводство (5 лексических единиц): *поаррькмани* ‘месяц малошерстной шкуры’, *рэггэмәни* ‘месяц оленьего гона’, *вӯссьмани* ‘месяц первого оленёнка’, *коаллк-мәни* ‘месяц линьки’, *кõлләм-мәни* ‘месяц течки’.

Как известно, в орнаменте своеобразно запечатлена окружающая человека действительность, его совокупность знаний о мире. Отдельные элементы саамского орнамента связаны с оленем: *вуэххьц пильегуэйм* ‘олений лоб с ушами’, *пӯддэ вуэййв* ‘голова оленя’ [14, с. 210], *куаррма пӯддэ пйрас* (*вышиваййма*) ‘вышитая семья оленей’¹¹.

Таким образом, занятие оленеводством наложило наибольший отпечаток на взгляды саамов, сформировало их мировоззрение, обычаи, привычки, национальную картину мира. Лучше всего эта мысль прозвучала в устах лумбовского саама Ефима Андреевича, с которым был знаком этнограф В. Чарнолуцкий: «Вся наша жизнь – олень. Мы сами почитай что олени. Право слово. Одно оленьё мясо едим, оленями укрываемся, и одеваемся, и согреваемся, да как же не олени? Оленю и песни поём! Олени и есть. Только обликом не те, а так же бродим по свету, как они же. Так как же мы не олени? Олени мы, олени...» [9, с. 21].

Литература

1. Садохин А. П. Межкультурная коммуникация: учебное пособие. М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2006. 288 с.
2. Набок И. Л. Педагогика межнационального общения. М.: Академия, 2010. 304 с.
3. Бухаров Д. Н. Поездка по Лапландии осенью 1883 года. СПб.: Типография императорской Академии наук, 1885. 345 с.

¹¹ Антонова Александра Андреевна (1932–2014) – носитель саамского языка, род. в п. Териберка.

4. Волков Н. Н. Российские саамы. Историко-этнографические очерки. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. Каутокейно. СПб.: Саамский Институт, 1996. № 1. 106 с.

5. Гурина Н. Н., Хлобыстин Л. П. Заселение Арктики // Памятники культуры. Новые открытия: письменность, искусство, археология. М.: Наука, 1975. С. 404–411.

6. Золотарев Д. А. Кольские лопари. Труды лопарской экспедиции Русского географического общества по антропологии лопарей и великорусов Кольского п-ва // Материалы Комиссии экспедиционных исследований. Л.: Издание Академии наук СССР, 1928. Вып. 9. 207 с.

7. Мосолова Л. М., Вагинова Л. С. История культуры Кольского Заполярья: курс лекций. СПб.: Астерикон, 2006. 150 с.

8. Энгельгардт А. П. Русский Север. Путевые записки. СПб.: Издание А. С. Суворина, 1897. 258 с.

9. Чарнолуцкий В. В. В краю летучего камня. М.: Мысль, 1972. 271 с.

10. Чарнолуцкий В. В. Легенда об олене-человеке. М.: Наука, 1965. 139 с.

11. Харузин Н. Н. Русские Лопари (Очерки прошлого и современного быта). М.: Высочайше утвержденное Товарищество Скоропечатни А. А. Левенсонъ, 1890. 472 с.

12. Черняков З. Е. Очерки этнографии саамов. Рованиemi: Университет Лапландии, 1998. 129 с.

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

14. Большакова Н. П. Жизнь, обычаи и мифы Кольских саамов в прошлом и настоящем. Мурманск: Кн. изд-во, 2005. 416 с.

15. Хомич Л. В. Саамы. СПб.: Просвещение, 1999. 135 с.

16. Алымов В. К. О сейдах // Доклады и сообщения. Мурманск: Мурманское Общество Краеведения, 1927. Вып. I. С. 44–45.

17. Харузин Н. Н. О нойдах у древних и современных лопарей // Этнографическое обозрение. Периодическое издание Этнографического Отдела Императорского Общества Любителей естествознания, Антропологии и Этнографии, состоящего при Московском Университете. М., 1889. № 1. С. 36–76.

18. Большакова Н. П. Алхалалалай: роман-эссе. Мурманск: Кн. изд-во, 2003. 384 с.

19. Наука и бизнес на Мурмане: науч.-практ. журнал 1996. № 4 (25): Великая каменная летопись (новая находка наскальных изображений на Кольском полуострове). 2001. 64 с. (История и право; т. 8).

20. Лихачев В. А. Петроглифы Канозера // Наука и бизнес на Мурмане: науч.-практ. журнал. 1996. № 4 (25): Великая каменная летопись (новая находка наскальных изображений на Кольском полуострове). 2001. С. 5–20. (История и право; т. 8).

21. Куликова И. С., Салмина Д. В. Теория языка: учебно-методический комплекс. В 2 ч. Ч. II.: Язык – человек – народ. СПб.; М.: Наука; САГА; ФОРУМ, 2009. 480 с.

Волдина Т. В.,
кандидат исторических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск

Комплекс мифологических представлений, связанных с водой, в культуре казымских хантов

Аннотация. Территория Югры изобилует водными ресурсами. В хантыйском народе сложился богатый комплекс традиционных представлений, связанных с водой. В статье обобщены имеющиеся данные: собственный полевой материал и сведения, опубликованные другими исследователями.

Ключевые слова: казымские ханты, мифология обских угров, традиционное мировоззрение, представления о воде, духи воды, мифические водные животные, обряды поклонения воде.

Ханты-Мансийский автономный округ – Югра расположен в бассейне Средней и Нижней Оби, в которую впадают множество рек и речушек, включая её главный приток – Иртыш. Край богат также озерами и другими природными водоемами. Происхождение общего этнонима народов ханты и манси – обские угры обусловлено местом их исторического расселения – на одной из крупнейших мировых рек – Оби, а их локальные группы обычно именуются по названию её притоков, на которых они расселены. Соответственно, и традиционное хозяйство на данной территории в большой степени ориентировано на рыболовство.

Многие поколения людей в легендах, песнях, сказках, загадках прославляли реки и озера, рядом с которыми жили. Согласно имеющимся данным, в хантыйском народе каждая река олицетворялась с определенным цветом, что также нашло отражение в фольклорных текстах. Например, Иртыш – красный («*Vurtyjen jin̄ki xulan̄ Lan̄al*» ‘Красноводный рыбный Иртыш’), Обь – белая («*Nuvijen jin̄ki xulan̄ As*» ‘Беловодная рыбная

Обь»), Назым – белый («*nivijen jįki*» ‘беловодный’) [ПМА 1], Амня – красная («Красноводная ... изобильная Амня») [1, 81]. В священной песне духа-покровителя казымских хантов Вутими [2, 24], известной также под именем Казымской богини, есть такие слова:

*Кровью сражений обагрённая речка,
С чёрной водою обильная речка Пав,
Я, най, переправляюсь здесь...*

Аналогичные примеры можно встретить в гидронимии региона, в основе которой лежат обско-угорские слова. Например, среди географических названий казымских хантов встречаются поэтичные наименования «Озеро с чёрной водой», «Озеро со светлой водой» [1, 81].

В прошлом в отношении природных водоёмов, которые наделялись святостью, строго соблюдались определенные правила: люди не позволяли себе осквернять реки, не входили в воду купаться, не стирали там бельё, не бросали мусор, не позволяли плевать в воду. Ещё до середины XX века на крутых берегах, расположенных рядом с большими глубинами, периодически совершались жертвоприношения и другие обрядовые действия в честь водных духов. Почитание воды в определённой степени сохраняется и сегодня...

Сведения о почитании стихии воды у разных групп хантов и манси содержатся в исследованиях А. Каннисто, Б. Мункачи, К. Ф. Карьялайнена, С. В. Иванова, В. М. Кулемзина, И. Н. Гемуева и А. М. Сагалаева, Т. Н. Дмитриевой, С. А. Поповой, Т. Р. Пятниковой и многих других [3]. Анализ этих данных позволяет обобщить традиционные представления о водной стихии в культуре обско-угорских народов, а также увидеть особенности локальных традиций. Наш собственный материал по данной теме касается в основном хантов, проживающих на берегах правого притока Оби – реки Казым. Эта информация о водных духах была записана у казымских хантов в 2012, 2014, 2016 годах [ПМА 1, 2, 3].

Рассмотрим всё по порядку.

Вода как священная стихия. Огненная вода

В традиционных культурах наряду с другими сферами, стихиями, такими как огонь, воздух, земля, леса, всегда особо почитается вода. Она ценилась в первую очередь как жизненная сила – источник жизни, без воды никто на Земле не может жить. Вода символизирует собой также очищение. В то же время бездна вод олицетворяет опасность – смерть.

Е. Хельберг-Хирн, обобщая традиции разных народов, отмечает, что в амбивалентной символике воды воплощаются одновременно силы жизни и царство смерти. «Ритуальное потопление чучела и разнообразные жертвы воде – хлеб-соль, венки, монеты, домашние животные – могут быть истолкованы как магические попытки вызвать к жизни силы, проводником которых является вода. Природные свойства воды в контексте традиционной культуры переосмыслены как магические разнообразные мифологические связи воды с потусторонним миром, позволяют рассматривать её как универсальный медиатор. В роли посредника между мирами вода выступает не только в обширных комплексах <...> переходных обрядов, но и в магической практике <...>. Вода в мифопоэтической традиции включена в архаически нерасчлененный комплекс жизни и смерти» [4, 151–154].

Представления о воде как первооснове жизни нашли отражение и в мифологии обских угров. Как известно, к основным священным мифам обских угров относится сказание о сотворении мира среди вод первичного океана, зафиксированное также и у других народов уральской языковой семьи.

Особый интерес в этом же ключе вызывает образ Огненной священной воды (огненного моря, огненного потопа), который также встречается в мифологических сказаниях разных групп обских угров. Прежде чем коснуться его интерпретаций, для начала рассмотрим, как соотносятся в сознании хантыйского народа силы стихии огня и стихии воды. Вот одно из таких высказываний: «<...> вода имеет сакральное название *яцты ут* ‘то, что пьют’ и считается одним из сильнейших персонажей,

так как может брать верх над богиней Огня, которая считается выше (сильнее) ста духов. Огонь можно затушить водой, но разбушевавшуюся водную стихию ничем невозможно остановить» [5, 29]. Но встречаются и другие мнения, где выражается идея о главенствующей роли огня, так как он «горел даже в воде», а в одной из легенд казымских хантов утверждается абсолютное равенство этих двух великих стихий:

Спор между ними произошёл: «Кто выше?» Вода говорит Огню: «Я выскользну и тебя закрою». Огонь же стал подниматься вверх, и Вода под ним испарилась. «Ты где?» – говорит Огонь. Без звука Вода ему что-то отвечает. Огонь: «Я знаю, знаю, ты здесь, больше не задавайся!» [ПМА 3].

Слияние же этих двух стихий увеличивает их силу в разы. Что же понималось в мифологии обских угров под образом Огненного моря? По данным восточных хантов, богиня Чарос-най, или Тёрс-най-аunki (‘Морской огонь-мать’), обитала в море и родила первых людей, по другим представлениям, она считалась матерью всего сущего в мире, в том числе верховного божества и светил, давая жизненную силу всем, даже маленькой былинке. Таким образом, огненная вода – это первостихия, это и есть жизненная энергия, которая содержится вокруг и во всём в окружающем мире.

Другое значение огненной воды можно увидеть в мифе о Мировом (космическом) дереве, сюжет которого записан нами от казымских хантов. Согласно ему, огненный потоп является выражением трансформации, которая разделяет древние мифические времена, когда человечество было единым, от следующей за ним эпохи героев и времени появления разных народов и языков, расселенных далеко друг от друга.

В комплексе представлений о потустороннем мире огненное море олицетворяет собой границу между миром живых и миром мёртвых.

Очищающие и преображающие свойства, магическая сила воды и огня нашли соответствующее осмысление и применение в ритуальной практике, где они символически олицетворяют собой силы, принимающие участие в рождении и смерти.

Река как ось мира

Пространство и время определяют собой границы, в которых разворачивается человеческая жизнь. Значение воды как основы жизни распространяется и на определение пространственно-временных ориентиров. В традиционном религиозно-мифологическом сознании многих народов с рекой ассоциировалась мистическая дорога предков, когда реальная водная артерия рассматривается как мистическая ось в модели мира.

В отличие от вертикальной оси мира, ассоциативно связываемой с горой, деревом, тотемным столбом, т. н. любой вертикальной аллоформой, река представляла собой связующее начало миров по горизонтали [6, 42–45]. Течение реки олицетворяет собой круговорот жизни: рождение человека ассоциируется с истоком или верховьями реки, а смерть – с её устьем или низовьями. Как пространственный архетип, река маркирует направление север – юг, но иногда и запад – восток, где север и запад – это сторона мёртвых («ночная сторона»), а юг и восток – стороны поддержания жизни («дневная, солнечная сторона»).

Река как связующее звено между мирами Вселенной – важная составляющая мировоззрения обских угров. «Ее реальный прототип – великая сибирская река Обь <...>. Но представление о реке как эквиваленте «мирового дерева» <...> наиболее четко <...> выражено в северных районах» [7, 152–153].

Принципы организации пространства посредством образа реки как центра мира нашли отражение и в других местных реках. У хантов Тром-Агана записан оригинальный мифологический сюжет о восточно-хантыйском пятиречии (Агане, Лямине, Тром-Агане, Пиме, Вахе) как истоке мироздания – результате самого первого акта божественного созидания. Согласно ему, «Торум проецирует себя, своё анатомическое строение на творимый мир, буквально создавая его по своему подобию: наложением руки на водную первостихию <...>» [8, 25–26]. Близким гомоморфическим примером являются легенды ненцев

и казымских хантов об озере Нумто – «Божественном озере», имеющем очертания человека [2, 4].

Мифические водные существа

У обских угров с водой связаны представления о некоторых видах мифических животных. Среди северных групп хантов бытовали рассказы о водных чудовищах *wəs* и *tɨw ɣor* ‘земляной бык; мамонт’. В одних случаях они считались двумя разными существами (казымские, березовские ханты) [9, 238; 1, 396], в других – одним и тем же существом.

Многие верили, что в «земляного быка» превращается щука, к которой у обских угров всегда было особое отношение, а также такие священные животные, как медведь и лось, которые, наевшись земли, якобы не умирают своей смертью, а продолжают жить в воде [10, 150].

Интересная информация о животных *wəs* собрана у верхнеказымских хантов Т. Н. Дмитриевой. Она отмечает, что современные ханты сравнивают их с щукой, а также с не имеющими отношения к местной фауне китом, акулой, тюленем, крокодилом и даже раком: «как кит, говорят, всплывает»; «большие звери, в воде живут, их так-то нету, но говорят, что есть, из воды, говорят, выползают, под вид тюленя», «крокодил, землю роет по берегу, в воде живёт» [1, 394]. Близкие представления о *wəs* зафиксированы у усть-казымских хантов: «В ясную погоду рано утром он всплывает на поверхность воды. Спину его информанты сравнивают со спиной крокодила (чешуйчатая, с острыми выступами), на солнце блестит, размером с плашкоут, голову и хвост людям он не показывает». Считается, что в чудовище *wəs* может превратиться старая щука. Со временем его голова обрастает мхом, на лбу появляется нарост в виде маленького рога [5, 30]. Т. Н. Дмитриева считает, что упоминания о ките в описаниях фантастического водяного существа *wəs* ‘а не случайны, а имеют реальную основу. В связи с этим она упоминает: «Млекопитающее из семейства дельфинов зубастый кит белуха (иногда его называют белуга), обитающий в арктических морях, в погоне за рыбой часто входит в большие

реки, в том числе и в Обь, и даже может подниматься вверх по течению на значительное расстояние» [1, 396].

Согласно народным поверьям, *wəs* обитает под крутыми обрывами рек и озёр, обвал берегов которых вызывается его шевелением. Он может пребывать и в глубоких местах рек и озёр, где слабое течение. Среди мест его обитания называют незамерзающие зимой участки рек и водоёмы, куда не садятся птицы: так как он утаскивает в воду всё живое, а также водовороты: если туда попадёт лодка, то может перевернуться [11, 118; 5, 30–32]. Житель Берёзово описал его так: «Говорят, что он белый, живёт в воде, ямах. Где ямы, водовороты, называют *wəj tsəŋ χət* [‘дом, где сидел зверь’]» [1, 394]. Описания таких мест встречаются и в народных песнях [5, 32]:

В нижнем (букв.: северном) течении Оби,
сотнями чудовищ *wəs* подрытый,
большой водоворот с чудовищами,
многими чудовищами *wəs* подрытый,
большой водоворот с чудовищами,
водоворот <...> *имеем* <...>.

Представления о мифических водных животных обских угров отразилось и в местной топонимике. Бытовали представления, что эти существа создали русла рек и вырыли озёра. Приведем примеры из гидронимии казымских хантов: в названии «Озеро, где что-то есть» отражено представление местных жителей, что в озере живёт фантастическое водяное существо *wes*; а о природном водоёме с названием «Что-то имеющее озеро» рассказывают, что в нём живут страшные рогатые щуки, образ которых также соотносится с образом *wes*. Как справедливо замечает Т. Н. Дмитриева: «В обоих случаях топонимы оказываются табуированными, иносказательно передающими информацию об опасных для человека фантастических существах», такие апеллятивные наименования встречаются и в фольклоре. Среди других наименований: «Селение, скрытое *wes*’ом», «Озеро, имеющее *wes*», «Старица, имеющая *wes*’а» [1, 396–397].

По одним представлениям, это рогатое чудовище *wəs* считается бессмертным, по другим, оно смертно, у некоторых групп обских угров даже проводились обрядовые действия, направленные на уничтожение этого существа, живущего в водовороте и которое, по мнению местных жителей, повинно в гибели людей. Но культа и почитания мифических водных животных *wəs* не существовало [11, 118].

Мы уже упоминали о том, что нередко эти фантастические существа ассоциировались с мамонтом. Свидетельством этому являются опубликованные этнографические материалы, а также словарные статьи по обско-угорским языкам, поясняющие слова *wəs* и их вариации на разных диалектах. Распространению представлений о сверхъестественном водном существе в образе мамонта, как и у многих других народов Сибири, способствовали находки останков мамонта (бивни, кости), встречающихся в береговых обвалах. Мамонт воспринимался как существо нижнего мира, поэтому представления о нём приобретали «ярко выраженную религиозную окраску и вплетены были в идеи <...> о подземных зооморфных духах» [10, 152]. Считается, что водные чудовища показываются тому, кому хотят принести несчастье, беду, поэтому и обнаружение останков мамонта считалось недоброй приметой, а «тот, кто увидел мамонта, поднявшегося над водой, долго не проживёт» [11, 118].

В то же время в детских сказках *wəs* нередко приобретает нейтральный характер, выступая перевозчиком для героев при переправе через реку (недобрых может потопить).

Почитание духов Воды

В традиционном мировоззрении северных хантов водная стихия олицетворялась, прежде всего, с грозным водяным духом *Jiŋk-Värt* и его дочерью *Jiŋk-Värt Evi*. Аналогичные образы свойственны и для северных манси.

В 2014 году нами записано предание казымских хантов о Водном духе и его дочери:

Водный дух *Jiŋk-Wärt-iki* управлял водной стихией... У него рождались только дочери, а сыновей не было. А ему нужен был

наследник, который мог бы его заменить. Но старшая дочь сказала, что она может заменить его... Тогда Jıŋk-Wərt-iki решил проверить ее силы и дал три испытания. Одно из них заключалось в том, чтобы обратить воды вспять. Она с этим справилась. Затем Jıŋk-Wərt-iki приказал: «Убери все воды с Земли». Дочь справилась и с этим заданием. Но все очень испугались, так как стала исчезать Жизнь на Земле. Не стало лесов, трав, ягод, зверей, птиц. В третьем испытании – нужно было померяться с ним своей силой. В этой борьбе не было победителей, силы были равными. Тогда Jıŋk-Wərt-iki не стал больше испытывать свою дочь, а предложил ей на равных с ним управлять водной стихией. С тех пор Вода стала двудушной [ПМА 2].

Время от времени в честь водных духов проводились специальные обрядовые действия, носившие как окказиональный, так и регулярный характер.

Обязательным и общепринятым ритуалом считается обряд окропления головы вешней водой. Перед тем как сесть в лодку люди трижды символически омывали голову водой и просили у духов воды удачи на промысле и защиты на воде. Например, по обычаю казымских хантов, впервые садясь по весне в лодку, следует смочить голову водой и сказать: «*Йиŋк-Вəрт Эви* ('Воды-дух Дева'), на твою спину я сел»¹². По данным Т. Р. Пятниковой, когда после ледохода первый раз садились в лодку, взрослые себе и детям смачивали голову водой со словами: «*Нуви лов эвалт питы лов шаниа дєдсув*» ('Со спины белой лошади пересели на спину чёрной лошади'). С этим действием связывалось обеспечение безопасности на воде, которую таким образом приветствовали [5, 32].

В. Ю. Кондиным записаны поверья приуральских хантов, согласно которым утонувшие люди попадают в рабство к Водному духу. Они должны были штопать растрескавшееся дно реки после

¹² Материалы ЭМПиОН «Торум Маа», 2012. – Материалы Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа», 2012. Зап. В. Ю. Кондина, Н. Ю. Коротецкой «Этнографических посиделок» с участием Т. Р. Пятниковой и Р. К. Слепенковой.

спада воды. Поэтому люди, приезжающие их помянуть, бросали в воду *tan* (сухожилльные нити на гусиной косточке)¹³.

Персонифицированным водным божествам были адресованы обряды жертвоприношений и символического одаривания. Как известно, жертвоприношения в честь Водного духа и его дочери совершались трижды в течение года: после ледохода, в конце лета (когда возвращались с Оби) и осенью, перед ледоставом. По некоторым данным, это происходило обязательно в первой четверти месяца, а кровавая жертва приносилась в августе на новолуние. Места на реке, где приносилась жертва, и сам берег (обычно крутой, с большими глубинами рядом) информанты относят к числу жертвенных мест. Обряды, связанные с поклонением водной стихии, разделяются также на посезонные промысловые обряды задабривания; обряды хозяину определённого места; обряды при особой добыче [ПМА 1]. Вероятнее всего, регулярные обряды могли проходить до начала XX века, а позднее они носили уже эпизодический характер. В настоящее время они проводятся людьми спорадически или как мероприятия, организуемые современной местной общественностью с целью возрождения народных традиций.

Ещё в начале XX века иртышские ханты считали, что Водный дух имеет, как упоминалось, семь замков от ворот и семь ключей; тем, кто ему жертвует, он дарит много рыбы. Осенью, как только замерзали озёра, ему жертвовали на льду коричневого петуха, если позволяли средства – коричневого жеребёнка или маленького быка, а также монеты, печенье, кашу, брагу, вино и платки. Пожертвованного петуха или жеребенка обычно целиком бросали в прорубь, а от быка только внутренности, шкуру (иногда) и кости, оставшиеся от мяса, сваренного в день жертвоприношения. На шею петуха привязывали платок. Пожертвованный платок или платки оставались на жертвенном месте, пока при таянии льда

¹³ Материалы ЭМПОН «Торум Маа», 2012. – Материалы Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа», 2012. Зап. В. Ю. Кондина, Н. Ю. Коротецкой «Этнографических посиделок» с участием Т. Р. Пятниковой и Р. К. Слепенковой.

не попадали в воду, жертвенные монеты бросали в воду, так же как небольшую часть пищи и напитков. ... Вторая часть культового обряда проходила на месте лова, весной, сразу после ледохода [12, 175–177].

Казымские ханты еще в середине XX века приносили в жертву Водным духам живого оленя: крепкого хора (быка) с красивыми рогами, желательно бурого оттенка шерсти, или телёнка. Одаривали также тканью, цвета которой соответствуют водной стихии, желательно голубого или синего цвета, для «дочери» также платок тоже этих цветов. Ставили угощение [ПМА 2]. В то же время выливать в воду спиртное в качестве угощения Водному духу ни в коем случае нельзя, так как это может повлечь за собой зависимость от спиртного у дарителя [ПМА 1].

Т. Р. Пятниковой собраны данные об основных культовых местах усть-казымских хантов, связанных с почитанием воды. Одно из них – «сопка семи мужчин» на правом берегу Оби в с. Суреи (южнее Тугиян): до неё плыли на лодках, соревнуясь; женщины и дети оставались у подножия сопки, а мужчины поднимались наверх для проведения обряда. Водоворот выше устья р. Кулимухт у с. Резаны (южнее Полновата) считался домом Водного духа, проезжая мимо этого места, в водоворот кидали стрелы. Водоворот у мыса летних юрт в Пашторах также был местом угощения Водного духа, подобное место отмечается также выше по течению реки от Полновата на противоположной стороне Оби. В Ванзевате имелось специальное место, где проводили обряд жертвоприношения дочери Водного духа: женщины туда не ходили, шкуру жертвенного животного вешали на дерево, кости закапывали в землю. В устье р. Мозямки (приток Казыма) находилось место *Юхан ов аки* ('Устья речки старик'), где совершались жертвоприношения перед выездом на рыбный промысел на Оби; там устраивались соревнования на лодках, победивший трижды выстреливал из ружья; а на обратном пути, после рыбного промысла на Оби, духа угощали осетром и белой рыбой; в остальное время, проезжая мимо этого места, в воду бросали монеты [ПМА 1].

Обряды поклонения Водным духам, проводившиеся у хантов селения Тугияны, включали в себя жертвоприношения, совершавшиеся раз в семь лет, и ежегодные праздники. Они проводились у святого места в семи километрах ниже селения по берегу реки, возле водоворота¹⁴. Об этом поётся и в песне о Тугиянах:

На другой стороне рыбной Оби
Жертвенный водоворот с жертвой баранов,
Жертвенный водоворот с жертвой коров,
Водоворот <...> мы имели. [13, 160]

В назначенный день старожилы из близлежащих деревень (Сурей, Паштор, Ванзевата, Сумутнёла, Полновата, Рязан, Войтеховских, Пугор) съезжались в Тугияны, где мужчины садились в неводники и, соревнуясь, гребли по течению, а женщины шли по левому берегу реки (на правом горном берегу могли бывать только мужчины). Недалеко от водоворота женщины накрывали стол, а мужчины проводили обряд. В жертву приносилась рыжая лошадь, позднее стали приносить овцу или пять коричневых петухов. Старший подъезжал к водовороту и опускал шкуру жертвенного животного с внутренностями и с тканью. После этого «лодка сама прокручивалась по течению 7 раз без помощи гребцов». Зимой, при переправе, в этом месте останавливались и оставляли гостинцы¹⁵ [5].

Р. К. Слепенкова сообщила, что сами жители Тугиян также ходили на окраину деревни вниз по течению в сторону водоворота: «Утром рано встают, стряпают и идут к воде и накрывают на зеленой траве стол. И возле воды ставят угощение, чтобы вода омывала чаши. Обращаются к водным духам и говорят: вот мы принесли вам дар, чтобы наши дети, когда садились в лодку, оставались живыми и здоровыми, чтобы вы на воде оберегали

¹⁴ Материалы ЭМПОН «Торум Маа», 2012. – Материалы Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа», 2012. Зап. В. Ю. Кондина, Н. Ю. Коротецкой «Этнографических посиделок» с участием Т. Р. Пятниковой и Р. К. Слепенковой.

¹⁵ Там же.

их <...> и т. п.». Перед тем как угощаться, люди опускали приношение воде в воду, и течение его уносило вниз к водовороту. Во время проведения обряда рассказывали своим детям предания о водных духах и о предках, обращавшихся к ним на этом месте¹⁶.

Ритуал всеобщего жертвоприношения жеребёнка водным духам, проводившегося раз в три года в 1920-е гг. на берегу протоки Мухтпуслов, также напротив водоворота, реконструировала Т. Р. Пятникова: «Взрослые и дети, празднично одетые, шли по берегу от деревни до водоворота. Каждый нёс с собой полоски ткани с завязанными на одном конце монетами, еду. Молодые мужчины ехали на лодках, соревнуясь, обычно гребли веслом с середины лодки, сидя на одном колене. К этому дню специально для соревнований изготавливали семь новых лодок и новые вёсла». «На некоторых вёслах делали надрезы (ради шуток), в ходе соревнований весло ломалось, и лодка, к веселью зрителей, отставала» [5].

Прибывшие к месту поклонения мужчины разжигали костёр. У воды накрывался стол и совершался обряд, включавший молитву-призывание Водного духа и его детей. Недалеко от костра и стола для водных духов проводилось жертвоприношение, в ходе которого жертвенное животное накрывалось тканью с завязанными на углу монетами. Приношение жертвы сопровождалось семикратным выкриком. Через некоторое время снимали шкуру, оставляя с ней голову и нижнюю часть ног жертвенного животного, кровь его пускалась в воду. В завершение этого действия все участники ритуала совершали три круговых вращения «по солнцу». Мясо варили здесь же и ели за общим столом. После трапезы кости с внутренностями животного, жертвенную ткань и цветные полоски ткани заворачивали в шкуру и перевязывали. Мужчины отправлялись к водовороту. Возле водоворота три лодки привязывали друг к другу

¹⁶ Материалы ЭМПОН «Торум Маа», 2012. – Материалы Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа», 2012. Зап. В. Ю. Кондина, Н. Ю. Коротецкой «Этнографических посиделок» с участием Т. Р. Пятниковой и Р. К. Слепенковой.

(носами по течению), их кружило на одном месте. Пока на воде совершались три круга по ходу солнца, ведущий в ритуальном халате, стоя в середине лодки и взмахивая шкурой лисицы и платком, призывал восемьдесят близнаходящихся духов, называя их имена в определённой последовательности. Если «призывающий» называл духов неправильно или имя какого-нибудь духа пропускал, то сидевший рядом с ним «знающий» подавал знак или подсказывал. Затем завёрнутую шкуру с содержимым опускали в водоворот, где она, вращаясь, уходила под воду. Водного духа угощали также частью приготовленной еды, после чего к ней причащались сами. После совершения ещё трёх кругов направлялись к берегу. Там проводились состязания на лодках, в каждой из которых находились мужчины из одной деревни или рода. На суше мужчины устраивали соревнования в меткости и мерялись силой. Праздник продолжался в течение двух-трёх дней. Его никогда не отменяли, даже при плохих погодных условиях [5, 34–35].

Духи – творцы рыб

К. Ф. Карьялайнен, изучавший культуру обских угров в конце XIX – начале XX в., считал, что в некоторых местах образ Водного духа слился с образом Обского старика *As-iki*. По сказкам южных (иртышских) хантов, он получил свое местожительство в устье Иртыша у Самарово (в настоящее время – это часть Ханты-Мансийска), чтобы он мог пропускать рыбу в обе реки – Иртыш и Обь. Главное назначение Обского старика *As-iki* – давать рыбу. «Когда рыбы были созданы, то *Num* послал его следить, сколько икры у каждой рыбы, и давать людям необходимое количество рыбы» (по материалам Гондатти). От него зависел успех в рыбном промысле. Кроме этого, «он может принести счастье или несчастье всем едущим по воде, так как может наслать болезнь...» [12, 176].

К. Ф. Карьялайнен также предположил, что после христианизации обских угров на Водного духа были перенесены черты небесного привратника – апостола Петра. Благодаря его «крупной рыбной ловле» он стал у многих

народов, в том числе и финно-угорских, подателем рыбы. От святого Петра к Водному духу-старiku перешли замки и ключи. Одновременно он освобождался от местной привязки, жертвы ему можно приносить в любом месте, на воде или у воды, и не только на реке, но и на озере. Но есть и противоположная точка зрения, что эти характеристики первоначально, наоборот, перешли к Петру от духа Воды, как более раннего персонажа народных верований. По устному сообщению известного специалиста в области шаманизма, традиционных верований и практик В. И. Харитоновой, «до появления христианства у восточных славян были поверья и ритуалы с выбрасыванием ключей от замков в воду, что отражено, например, в заговорах (в их финальной части встречаются «закрепки», где есть слова «а ключ(и) – в воду», что означает: никто не найдёт)». Другим аргументом в пользу этой точки зрения является существование, например, отдельного от описанных выше духов воды образа творца рыб у многих групп хантов, в каждой из которых он имеет свои особенности. И слияние локальных образов водных духов со смешением их функций, включая освобождение от местной привязки, – процесс закономерный.

Приведём несколько локальных примеров «создателей рыб».

В окрестностях деревни Тугияны Белоярского района Югры известен такой образ: «Водный дух-мужчина на нашей земле хозяин... В заливе семи морей, под водой он дом имеет <...>», «Он живёт в стеклянном доме, из окна видит, как рыбы плавают <...>. Водный дух-мужчина находится везде в воде, распоряжается водой, создаёт рыб, велит рыбе ходить туда-сюда». «Маленькую стружку строгают – появляется рыба с маленькими плавниками, большую стружку строгают – появляется рыба с большими плавниками». Его воле приписывают все явления, происходящие с водой (наводнения, создание волн на реке, тушение огня). Он хозяин и податель рыб, определяет их количество, сезонную миграцию. Кроме того, он местный дух-покровитель в устье Оби [5, 30].

У хантов р. Тромаган (восточная группа) почитался *Kul-tättä-kō* ‘Рыб-творец-мужчина’. Местожительством его также считалось

устье Иртыша. В сказках рассказывается, что он строгал дерево, из стружек которого образовались рыбы. Из больших стружек – большие рыбы, из маленьких – маленькие, по экземпляру каждого вида, от каждого из них затем возникал соответствующий род.

У казымских хантов за воспроизводство объектов охоты и рыбной ловли, а также, в определённой степени, за владение техникой охотничьего и рыболовецкого дела, отвечало божество Хоймас. Его образ близок по характеру тромаганскому и тугиянскому водным духам, но, в отличие от них, «большая и мелкая стружка», изготавливаемая Хоймасом, превращается в рыбу только в летний период, а зимой «из-под рук Хоймаса выскакивают белки, соболи, олени и другие животные <...>» [2, 59–61]. Как видим, это божество казымских хантов отвечает лишь за промысловое счастье человека, а водных духов *Jinjk-Vært* и *Jinjk-Vært Evi* они выделяли отдельно.

Известно, что обско-угорские обряды поклонения духам воды позднее, под влиянием христианизации, были приурочены к Петрову дню (12 июля), а в советское время – к Дню рыбака (14 июля). Характер этих праздников наложил свой отпечаток на их проведение. Например, в День рыбака основной упор делается на проведение соревнований по национальным видам спорта, дегустацию рыбных блюд, проявление мастерства в рыбной ловле и т. п. В настоящее время мы наблюдаем реконструкцию и воссоздание многих обрядов коренных народов Югры. Она связана с желанием представителей хантов и манси сохранить традиции своего народа, их инициатива находит поддержку у работников этнографических музеев.

Итак, в богатом комплексе традиционных представлений обских угров, связанных с водой, можно отчётливо выделить несколько взаимосвязанных направлений:

1. Вода как стихия представляет собой универсальный медиатор: она – источник жизни, символ очищения и одновременно олицетворяет опасность, отождествляется с потусторонним миром.

2. Река представляет собой модель Вселенной – мистическая дорога предков, горизонтальная ось мира, у обских угров она ассоциировалась с реальной водной артерией – Обью.

3. Персонифицированными образами воды являются водяной дух *Jiŋk-Wərt* и его грозная дочь *Jiŋk-Wərt Evi*, с ними связаны обряды почитания воды, проводившиеся в определённых местах, как правило, у водоворотов.

4. С водой связаны представления о мифических животных – рогатых и бессмертных водных чудовищах *wəs* и *tiŋw ɣor*, обитающих в омутах и водоворотах, а также под крутыми обрывами рек и озёр, обвал берегов которых вызывается их шевелением.

5. Многие поколения людей прославляли воды: реки, озера, рядом с которыми жили, одухотворяли их, наделяя святостью и определёнными качествами.

Полевые материалы автора

ПМА 1. – Полевые материалы автора 1. Экспедиция в п. Казым Белоярского района, июнь 2012 г. (информант: А. Г. Ерныхова, 1937 г. р.).

ПМА 2. – Полевые материалы автора 2. Ханты-Мансийск, март 2014 г. (информант: М. К. Волдина, 1936 г. р.).

ПМА 3. – Полевые материалы автора 3. Ханты-Мансийск, май 2016 г. (информант: М. К. Волдина, 1936 г. р.).

Литература

1. Дмитриева Т. Н. Топонимия бассейна реки Казым. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. 580 с.

2. Молданов Т. А., Молданова Т. А. Боги земли Казымской. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 114 с.

3. Волдина Т. В. Обряды поклонения водным духам у обских угров // Музейное дело в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре: Науч.-метод. сб. Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2016. Вып. 5. С. 217–232.

4. Хельберг-Хирн Е. Живая и мёртвая вода // Смерть как феномен культуры. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар: Сыктывкар. гос. ун-т, 1994. С. 151–154.

5. Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург: Баско, 2008. 80 с.

6. Окладникова Е. А. Идея реки в традиционном мировоззрении народов Северной Америки и Сибири // Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции. СПб.: Европейский дом, 1997. С. 42–45.

7. Фёдорова Е. Г. Река-дорога (по материалам археологии, этнографии и фольклора обских угров) // Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции. СПб.: Европейский дом, 1997. С. 152–153.

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

9. Лапина М. А. Водные существа в фольклоре хантов // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 238–239.

10. Иванов С. В. Мамонт в искусстве народов Сибири // Сборник Музея антропологии и этнологии. 1949. Т. XI. С. 133–156.

11. Кулемзин В. М. Вес (*wəs*) // Мифология хантов. Томск: Издательство Томского университета, 2000. С. 118.

12. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 2. 284 с.

13. Арём-моньшем ед ки мänd... Если моя песня-сказка дальше пойдёт... / сост. Л. Р. Хомляк. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2002. Вып. 1. 208 с.

Гаврилов В. В.,
кандидат педагогических наук,
Сургутский государственный
педагогический университет, г. Сургут

Развитие коммуникативной компетенции студентов: когнитивный аспект

Аннотация. Автор статьи обращается к вопросу взаимосвязи культуры личности и её речевого развития. Культура народа определяет мышление личности, его индивидуальную картину мира, при этом и личность привносит индивидуальные черты в общую культурную среду, ментальность. Предлагается авторская «модель речепорождения», которая учитывает современные достижения культурологии, психологии и лингвистики, что, по мнению автора, позволит разработать эффективную методику развития речи студентов.

Ключевые слова: национальный язык, внутренняя речь, звуковая оболочка, речевое взаимодействие, методика развития речи, речепорождение.

Не требует доказательств тезис о том, что речевая культура человека зависит от тех условий, в которых индивид развивается. Однако до сих пор остаётся открытым вопрос о том, какова природа взаимосвязи речи и тех ментальных, культурных особенностей, которые накапливались социумом сотни и тысячи лет. Ответ на этот вопрос во многом определит стратегию работы по развитию речи, сделает методики более эффективными и определёнными.

Личность, взаимодействуя с социумом и проецируя на окружающих собственные воззрения, установки, даёт толчок к развитию коллективного сознания. Однако и коллективное сознание накладывает отпечаток на индивидуальное восприятие окружающего, на личностную картину мира.

Нам представляется важным утверждение о том, что «культуру как особую сферу человеческой жизнедеятельности нельзя увидеть, услышать, почувствовать... реально мы можем наблюдать разнообразные её проявления в виде различий в человеческом поведении и тех или иных типах деятельности, ритуалах, традициях. Мы видим лишь отдельные проявления культуры, но никогда не видим всю её саму в целом» [1, с. 87–88]. Культура абстрактна, многогранна. Но возникает вопрос о том, имеют ли культурные установки материальное выражение в реальной жизни. Известно, что такая наука, как культурная антропология, предлагает нам изучать культуру как явление в отдельных аспектах: образ жизни, восприятие мира, менталитет, национальный характер, повседневное поведение и т. д. Однако, по нашему мнению, такой подход к изучению культуры не даёт (и не может дать) о ней целостного представления, но поставляет лишь разрозненные сведения. Ключевым в данном случае будет являться язык, коммуникация. Если на уровнях концептуальном и символическом социокультурные традиции закрепляются и сохраняются, то реализуются (или материализуются) они на уровне языка, иными словами, концепты и символы получают своё развитие во множестве вариантов, в зависимости от конкретной ситуации. Таким образом, оправдан подход к изучению культуры через определённые языковые особенности. Безусловно, названные выше составляющие культуры остаются значимыми, но воедино сводятся и проявляются все особенности культуры в языке. Мысль о взаимосвязи языка, мышления и культуры отражают слова А. Д. Шмелева: «...овладевая языком и, в частности, значением слов, носитель языка начинает видеть мир под углом зрения, подсказанным его родным языком, и сживается с концептуализацией мира, характерной для соответствующей культуры» [2, с. 7].

В исследованиях Д. С. Лихачева отмечается отождествление концептосфер языка и культуры: «Концептосфера языка – это в сущности концептосфера культуры... Национальный

язык – это не только средство общения, знаковая система для передачи сообщений. Национальный язык в потенции – как бы «заместитель» русской культуры» [3, с. 6]. Ю. С. Степанов определяет концепт следующим образом: «Не следует воображать себе культуру в виде воздуха, который пронизывает все поры нашего тела, – нет, это «пронизывание» более определённое и структурированное: оно осуществляется в виде ментальных образований – концептов. Концепты – как бы сгустки культурной среды в сознании человека... то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека» [4, с. 40]. Мы можем говорить о вертикальном и горизонтальном развитии языка. Его линейные (горизонтальные) аспекты реализуются непосредственно в речи (устной или письменной), однако есть ещё и вертикальный план, к которому мы относим мотивы, пресуппозиционный материал, ценностные, культурные аспекты развития личности. На пересечении этих направлений и соединяются язык личности и её картина мира, что создаёт (в широком смысле) индивидуальные качества речепорождения.

Культурологический уклон в интерпретации концепта исследует влияние культуры на индивидуальную картину мира человека, отражённую в концептах, лингвистический – исследует роль опыта и собственной мировоззренческой установки индивидуума на формирование языковой проекции действительности в сознании человека. Несмотря на разницу в истолковании термина **концепт**, его базовым признаком является ментальная природа: концепт есть «глобальная мыслительная единица, представляющая собой *квант структурированного знания*. Концепты – это идеальные сущности, которые формируются в сознании человека» [5, с. 4].

Концептуальная система языка включает в себя как общечеловеческие установки, так и индивидуальные, личностные. Это обусловлено тем, что каждый народ располагает своей системой предметных значений, социальных стереотипов, когнитивных схем, своей национально-культурной концептосферой, выражающей с помощью языковых норм,

а это влияет на каждого носителя данного языка. В то же время культуру творят личности – и, прежде всего, через язык.

В данном случае мы отстаиваем антропоцентрический подход («вертикаль языка»), так как без учёта роли говорящего невозможно верифицировать место концепта в национально-языковой картине мира. В работах И. А. Стернина находим следующие характеристики концепта в лингвистическом аспекте [6, с. 61]:

1) Концепт имеет слои, в языке им соответствуют лексемы, которые имеют семемы.

2) Концепт содержит компоненты (концептуальные признаки), семемы – семантические признаки (семы).

3) Концептуальные связи аналогичны лексическим и обладают подобной системностью и взаимозависимостью.

4) Концепт, будучи когнитивной единицей, в языке репрезентируется лексемой. Полисемантическое слово обычно репрезентирует многослойный концепт.

За то время, пока изучался вопрос речепорождения, было создано немало достаточно полных и оригинальных моделей структурной организации речевого механизма. Можно упомянуть модель В. Леветта (1989 г.). В ней разделяются два направления потока информации: восприятие (движение извне внутрь) и продуцирование речи (движение изнутри вовне). Также, на наш взгляд, значимой в данной области и достаточно полной является «Обобщающая модель речемыслительного процесса» Т. Ушаковой (1991 г.), в которой учтены такие аспекты, как знания о мире, эвристические операции, личностные образования, подробно описан речемыслительный механизм и многое другое. На основании всего вышеизложенного мы предлагаем собственную общую модель речепорождения, которая, по нашему мнению, учитывает, прежде всего, культурологические аспекты, в основе которых лежит концептуальное видение мира.



Рис. 1. Общая модель речепорождения

Проанализируем схему. Несмотря на то, что по вопросу речепорождения, а также структуры внутренней речи в науке нет единого мнения, результаты исследований в области психологии, лингвистики и — уже — когнитивной психолингвистики позволяют сделать ряд предположений относительно того, как происходит речепорождение. Источником, движущей силой речепорождения является, как нам кажется, мотив, который чаще всего социально обусловлен. Как известно, речь (в отличие от языка) индивидуальна, что определяется именно личностным видением ситуации на основе сложившейся картины мира, культурой индивида. Отсюда вытекают все интенции говорящего, а также, безусловно, те языковые средства, с помощью которых достигается цель коммуникативного взаимодействия. Внутренняя

речь первична по отношению ко внешней. Её основная функция – переработка полученной информации и только затем – подготовка высказывания в плане внешней речи. Единицами внутренней речи мы считаем «смысловые сгустки» (или концепты), которые наделяются звуковыми оболочками. Связь между смыслом и оболочкой на данном этапе закрепляется, но речедвигательный аппарат не задействуется. Это процесс области внутренней речи. Переход от идеального (нематериального) к материальному, имеющему звуковую оболочку, осуществляется на этапе реализации образа, символа. Абстрактные, представленные невербально конструкции, обретают конкретные черты, все более дополняясь, расширяясь, детализируясь.

Концепты конкретизируются благодаря номинативному и предикативному значению, которые в них заложены говорящим как носителем и представителем определённой культуры конкретного народа. Первое значение позволяет называть предметы или явления окружающего мира (в обобщённом виде), второе связывает номинации с действительностью. Новая информация возникает (порождается) благодаря актуальному членению внутренней речи (темы и ремы). Схемы, мыслеобразы, лишённые звуковой оболочки, мы относим к мышлению, а не к речи. Это переходный этап от мысли к смысловому сгустку (концепту), смысловой точке в плане внутренней речи. В качестве «смысловых сгустков» могут выступать только слова или устойчивые словосочетания, обладающие нерасчленённостью и идиоматичностью, т. е. по сути тексты в сжатом виде, которые впоследствии разворачиваются в речи на фоне пресуппозиционного материала. Под термином «пресуппозиция» мы понимаем тот дополнительный материал, который имеет опосредованное отношение к теме, так или иначе связан с ней. Культура речи личности во многом определяется тем, насколько хорошо человек умеет работать с таким материалом (качественно перерабатывать и осмысливать), использовать его в процессе коммуникации для того, чтобы речь стала более содержательной, логичной, структурированной. Впрочем, привлечение

пресуппозиционного материала не является обязательным (все будет зависеть от коммуникативной задачи). Идиоматичность в свою очередь предполагает связь с культурой народа, его традициями, нравственными установками. Иначе говоря, любое высказывание индивида в той или иной степени определено культурными традициями народа.

Таким образом, в процессе занятий по развитию речи необходимо делать акцент на анализе общекультурных концептов, которые лежат в основе любого высказывания. Также необходимо чётко представлять структуру речепорождения, свойственную индивиду и обладающую рядом характеристик, из которых важнейшей является мотив. Мотив речепорождения – это зеркало, в котором преломляются концепты культуры определённого народа сообразно целям коммуникативного акта. То есть высказывание, оформленное в плане внешней речи, – это синтез концептов культуры и индивидуальной картины мира человека как реакция на конкретные (постоянно меняющиеся) условия речевого общения.

Литература

1. Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П. Основы межкультурной коммуникации. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. 352 с.
2. Вежицкая А. Понимание культур через средство ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001. 288 с.
3. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Извещение АН СССР. 1993. Т. 52. № 1. С. 6.
4. Степанов Ю. С. Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка. Режим доступа: http://lingvocult.ru/lingvo/Nikolay-Fedorovich-Alefirenko_Lingvokulturologiya--TSennostno-smyslovoe-prostranstvo-yazyka-uchebnoe-posobie-/4.shtml (дата обращения: 3.03.2019).
5. Попова З. Д., Стернин И. А. Очерки по когнитивной лингвистике. Воронеж: Истоки, 2002. 191 с.
6. Стернин И. А. Методика исследования структуры концепта // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. Воронеж: Воронеж. гос. ин-т, 2001. С. 58–65.

Гатченко В. Д.,
*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Белоярский*

Происхождение национальных видов спорта по данным фольклора

Аннотация. В статье даётся описание происхождения национальных видов спорта по данным фольклора. Рассмотрены игровые площадки, атрибуты, встречающиеся в народных сказках, загадках, преданиях, легендах обских угров.

Ключевые слова: фольклор, ханты, хорей, аркан, топор, нарты, палка, национальные виды спорта.

Проблему происхождения северных видов спорта рассматривали многие исследователи. В. В. Вакула, С. Н. Симонов описывали здоровьесберегающий потенциал одного из видов этноспорта – северного многоборья. Показали, что традиционный вид массового спорта – северное многоборье, является особым видом сохранения здоровья малочисленных народов Крайнего Севера. Впервые дано обоснование северному многоборью как этноспорту [1].

В пособии Н. В. Самоловой, Н. А. Самолова изложены материалы по истории развития северного многоборья, технике, методике обучения северному многоборью, а также правила соревнований по этому виду спорта [2].

В. П. Красильников рассматривает теоретические аспекты и историю возникновения традиционных игр и состязаний финно-угорских и самодийских народов, исследует этнопедагогические механизмы применения народной игры в воспитательном процессе [3].

С. В. Барбашов провел содержательный анализ исторических аспектов северного многоборья, его формирования с момента возрождения до наших дней [4].

В данной статье мы рассмотрим национальные виды спорта в традиционном мировоззрении на примере фольклора – сказках, легендах, мифах, преданиях, загадках. В древности народные герои устраивали спортивные состязания.

С. К. Патканов отмечал, что князья устраивали состязания и военные игры на особых чистых площадках около города, так называемых *јнтта-хар*, *јакта-хар*, что в переводе значит: «площадь для игр» и «площадь для пляски». В сказках народная фантазия рисует подобные ристалища богатых князей из меди и серебра [5].

О. А. Кравченко отметила, что, вероятно, в богатырскую эпоху значение слова «юнтты» было состязаться, бороться, а игры являлись основным средством подготовки воинов к предстоящим сражениям. Позднее термин «юнтты» стал употребляться только в значении – играть, а для обозначения состязаний употребляется слово «касты» [6].

Приведём примеры сюжетов из сказок, в которых персонажи создают *йўнты хър* ‘игровые площадки’, *кăсты хър* ‘место (площадь) для соревнований’, например: *Акэлики, маттырэн, вуцна лўй хуца вўрты вух лўйэт тăймэл, ин вурты вух лўйэт нух лавемэслэ. Лөхлэмэслэ-лакэслэ: кăт хө йунты карты хър щăлта тывэс* ‘У менка, оказывается, на мизинце медное кольцо, кольцо снял, проглотил. Выплюнул на землю – игровая медная площадь появилась для игры двух мужчин’ [7, с. 132]; *Акэл ики йăм пелăк йошăн кўтлăп лўйăн нуви вух лўйэт тăймал. Ин лойтэл нух лавемэслэ, лөхлэмэслэ, ким лакэслэ, нуви вух карты хър щив тывэс, кăт хө йунты карты хър* ‘У двухголового менка на правой руке на среднем пальце серебряное кольцо, оказывается, есть. Менк снял кольцо. Взял его в рот, разжевал, выплюнул, образовалась серебряная площадь для игр двух мужчин’ [7, с. 135]; *Хөләм ухăп мэнк акэл ики кўтлăп лўйăн тăймал сорнеу вух лўйэт, ўнăла алемэслэ, лөхлэмэслэ, ил вуцкэслэ: кăт хө йунты сорньеу вух карты хър щăлта тывэс* ‘Трёхголовый менк со среднего пальца снял золотое кольцо, взял его в рот, разжевал, выплюнул – образовалась золотая площадь

для игры двоих мужчин' [7, с. 138]; *Акэм икилэнки, Төрэм хөт шайнша мянлэмэн, кят хө йунты хяр вёрлэмэн* 'Дядюшка, пойдём за церковь, создадим площадку для игр вдвоём'; *Щайта уккэлэл йирэс на вуйна луйэн лөйэт тайс, уналэн лөхлэмэслэ, щайта ух пайты слты вуцкэслэ, на кят хө йунтты карты хяр тывэс. Щайта ши кұлацлэнэн, ши йэшицлэнэн, ин Кайши верты икэл каталсэллэ на ух пайты слты вуцкэслэ на ин хөйэл мув илпийа ши төсы* 'Привязал вожжи, на мизинце у него было кольцо, пожевал его и бросил через голову, образовалась железная площадка для состязаний двоих. Стали они бороться, биться, взял он Болезни делающего мужчину и бросил через голову, и тот ушёл под землю' [8, с. 34].

На созданных игровых площадках сказочные герои (Ими хилы и Менк) устраивали борьбу для выявления сильнейшего: *Йа шив йис, йунты ши сонтамэс, вөтша катлэсэнэн. Тэханты питсээн, ими шаш вурмайэн, ими пунхупсы хилэйем тыв нойсмэл, тухи нойсмэл. Ил йөвэлмэслэ кят ух пөшхэл, кят төрүма ларисауэн* 'Подошёл, сцепились вместе, стали бросать друг друга; внук, рожденный из колена женщины, внук, рождённый из колена тёти, из стороны в сторону. Когда упал менк, головы в разные стороны покатались' [7, с. 135]. Национальная борьба – один из самых древних видов спорта, который формирует физические и морально-волевые качества.

Также в сказках можно встретить сюжеты, где персонажи устраивали соревнования на оленях или лошадях: «Снова соревноваться надо, кто из наших мужчин к дверям дома Торума рукою первым прикоснётся: “Мир-Суснэ-Хумом тот пусть будет!” и соревноваться стали. Коня имеющий мужчина на конях соревнуется, оленя имеющий мужчина на оленях соревнуется. Эква-пыгрыщ первым добрался к дому Торума. “Мир-Суснэ-Хум ты и есть!” “Наверно, и вправду я” – молвит Эква-пыгрыщ» [9, с. 53].

Гонки на оленьих упряжках – национальный вид спорта, присущий только Северу. В спортивных состязаниях нужно было

показать навыки управления оленьими упряжками – на мах, на рысь, на амдере, стоя на нартах, на лыжах.

Про лёгкость ног некоторых богатырей мы узнаём следующее: в одном сказании передаётся, что богатырь Салхан, желая показать врагам быстроту своего бега, привязал к своему поясу лопату на длинном ремне. Когда он пустился бежать на лыжах, то лопатка перестала волочиться по земле и приняла горизонтальное направление. По мере того, как он ускорял свой бег, лопатка всё выше и выше поднималась на воздух и под конец витала над ним в вертикальном положении – признак огромной быстроты, по осязкой кинетике недостижимой для простого смертного [5, с. 74]. В этом сказании отражено такое состязание, как бег на лыжах. Лыжные гонки – один из самых доступных и распространённых видов спорта. Он входит в программу зимних Олимпийских игр, где сильнейшие лыжники мира соревнуются в скорости и выносливости.

Атлэн мир йунты тэхийа мэнты вохса ‘Ночью его позвали на игровую площадь’ [10, с. 176]; *Ин вантты мир йунтты йкумлэт, ши вантлэт. Йох мяттырэн кэслэт, хөхэллэт* ‘Народ на площади начал собираться. И он собрался идти на площадь. Смотрит, народ по бегу соревнуется, ему тоже предлагают принять участие’ [10, с. 176]. Бег с палкой по пересечённой местности – это ещё один вид состязания северного многоборья.

О возникновении одного из видов состязаний – *тройного национального прыжка с одновременным отталкиванием двумя ногами* – можно привести пример из ненецкой легенды, как охотник-тундровик нашёл спасение от стаи волков. ‘Собрав все силы, он прыгнул сразу двумя ногами на первый в речке камень, с него на второй, со второго на берег. Это позволило ему остаться в живых’. С тех пор ненцы и стали учиться прыгать тремя прыжками, отталкиваясь двумя ногами.

О метании *лайэм ‘топора’ на дальность* гласит предание, как ‘оленеvod, любуясь полётом стаи лебедей, начал искать вокруг предметы, которые смогли бы взлететь, как птица в небо. Тут

ему подвернулся топорик. Тундровик вырезал его ручку под вид птичьего крыла и запустил в небо. Тот, словно птица, вырвавшаяся на свободу, стремительно взмыл в поднебесье и улетел далеко-далеко. А вместе с топориком летела восторженная душа оленевода' [11].

Ещё один вид северного многоборья – метание *тынца*на 'аркана' на вал 'хорей'. Приведём примеры из хантыйских сказок: *щи р̄х̄элтыл̄эс, р̄х̄элтыл̄эс... Им̄ул̄тый̄эн, щи т̄а̄х̄ум̄этал̄ в̄ӯша щи м̄ий̄ант̄с̄эт. Щ̄а̄лт̄ат̄а̄х̄ум̄м̄эл̄л̄э па – ин ут̄л̄ал̄ и с̄а̄п̄эл̄нх̄ул̄ п̄а̄ц̄эрс̄айт!* 'Так приближался, приближался. Наконец на расстояние заброшенного аркана подпустили. Затем как забросит [аркан] – всех их на один аркан [поймал], всех сдавила одна петля!' [12, с. 44].

Щ̄а̄лта тац̄ с̄а̄ма м̄а̄н̄эс па щи тац̄ к̄ут̄ э̄в̄эл̄т̄ ты̄н̄ца̄н̄эл̄ т̄а̄х̄ум̄эс̄л̄э, и-и-и ар̄сыр̄ вой т̄үр̄эн̄ ў̄в̄ман̄ ты̄н̄ца̄н̄эл̄ щи м̄а̄н̄эс, ин ут̄ щи п̄ит̄са. 'Пошёл мальчик в середину оленьего стада, и с середины стада аркан бросил; и-и-и, аркан полетел, зазвучал разными звериными голосами и поймал этого оленя' [12, с. 22].

Таким образом, описывается сила и ловкость, смелость мальчика, который заарканил оленя. *Тынца*на 'аркан' – основное орудие труда оленевода, служит для ловли оленей. *Вал* 'хорей' используется для управления оленьей упряжкой.

Следующий вид – *прыжки через нарты* с незапамятных времён был развлечением оленеводов. У обских угров нарты используются в течение всего года. *Өх̄эл̄ 'на́рта'* – узкие и длинные санки с деревянным настилом, используемые на Севере для езды на собаках и оленях. О том, как возникла идея изготовления нарты, рассказывается в хантыйском предании: «У них есть олени, и они где-то слышали, что на оленях надо ездить. Пошли в лес, два хвойных дерева срубили. Один ничего не обтесал, с сучками ствол оставил. Другой всё снял, сделал гладко. Сделали нарту – она одного человека держит. Один поехал – только пыль столбом; у другого олени тянут-тянут и никак – сучки хода не дают» [13, с. 71]. Ездовые нарты разделяются на женские и мужские. В старину, если рассматривать с точки зрения спортивного

снаряда, использовали только мужские нарты. Женщины в этих видах состязаний не участвовали.

С. Патканов сделал вывод, что на эти игрища сходились, конечно, только князья-богатыри, простой же народ, которому не приличествовало вступать в поединки со знатью, только созерцал потехи своих князей. Иногда, кроме своих князей, в происходивших тут состязаниях принимали участие и соседние, даже чужеземные богатыри, пришедшие сюда ради приобретения жены или из простого желания померяться силой с тем или другим славным богатырём [5].

В настоящее время национальные виды спорта обрели единые правила и вышли на российский и международный уровень.

Главными атрибутами северного многоборья остаются аркан, топор, тынзын, нарты, палка (посох), они отражаются и в текстах хантыйских загадок: *кўлыты, кўлыты кйтн, лəнх йасəн, мэнк йасəн ньəхəмты хəтхə* 'Двое скрип-скрип, шестеро молитвы читают' (*əхəл* 'нарты'); *И пелкəл рўва, и пелкəл пан* 'С одной стороны – обрыв, с другой стороны – песчаный плёс' (*лəйəм* 'топор'); *Ухлы кəккəк, шувийəл, хивийəл* 'Безголовая кукушка шумит, свистит' (*тыньцау* 'аркан') [14, с. 14].

Тексты данных загадок доказывают, что атрибуты национальных видов спорта связаны с трудовой деятельностью оленеводов: это средства передвижения и орудия труда.

Сказочные персонажи для перехода через болото, оврагов, для прохождения длинного расстояния использовали сўв 'посох'. В сказках сўв 'посох' наделён волшебными свойствами, например: *сымəсла сўвəл, кўкəрлə сўвəл шйниши лəты питсəллə пə, исə вəлты нўм вəт пухрəмə лылəтсə, исə вəлты ил вəт пухрəмə лылəтсə, вəтəсə шйхлəс* 'Посохом для ходьбы пошевелил, посохом, издающим звук, пошевелил, вьюга началась, северного ветра хлопьями снега навалило, южного ветра хлопьями снега навалило, вьюга завьюжила' [7, с. 130]; *Вал-сўвəн ким єтəс пə, йипелəк эвəлт вал-сўвəн єслəмтəл – йипелəкə питəл! Йипелəк эвəлт єслəмтəл – йипелəкə питəл! Хəлəм пўш нəврəс – исə*

нэмэлты хутагц айт йис, ши цитэлэн ши ‘С хореем-посохом на улицу вышел. С одной стороны подпрыгнет с хореем-посохом – на другой стороне упадёт! Три раза прыгал, ничего плохого не случилось, на этом закончили’ [12, с. 64]; *Ин увас йурэн хө үпнэл күй йүвэцсэнэн, ин ай икийэ вал тыйэн шик йүхэн, пивэн йүхэн вөнт түмпийа и пүйш төп вусатылэс* ‘Северные ненцы только тетевы свои отпустили, а он на кончике хорей только один раз взметнулся и через густой лес, через дремучий лес перелетел’ [15, с. 24].

‘Перелетев через забор, он упал посреди леса; он не воротился домой, а взявши лопату, вместо посоха, отправился в путь, куда глаза глядят’ [16, с. 386]. Прыжки с шестом используются по настоящее время. Сүй ‘посох’ используется в состязаниях в беге с палкой по пересеченной местности и в метании аркана ‘тынзяна’ на вал ‘хорей.

В традиционной культуре длину атрибутов определяли с помощью разведённых рук, а их с толщиной пальцев, например, *Шани мунтал йёнк нүпэлэв сэхэл вёс на, нъял лал оутэн вал йүхэл вёс* ‘Белую шубу, прикрывающую колени, из летней шкуры оленя взял, хорей длиной в четыре сажени взял’ [12, с. 46]; *Тынцауэл на йина, мйттырэн, лүйкүлат, паукүлат карты тынцан!* ‘А аркан, оказывается, правда, железный, толщиной с палец, толщиной с большой палец аркан!’ [12, с. 42].

Таким образом, национальные виды спорта – это не только традиция, это древнее искусство, которое передаётся из поколения в поколение, является важнейшей составляющей человеческой культуры. В цивилизациях северных народов, живущих в природе и всецело зависящих от неё, элемент игры присутствует во всех сторонах жизнедеятельности. С переходом людей в новые условия, которые мы называем эволюцией общества, некоторые функции игры утрачиваются, принимая при этом совершенно новые формы и приобретая совершенно новые функции. Национальные виды соревнований локальной группы людей со временем превращаются в олимпийский вид спорта, способный привлекать миллионы приверженцев по всей земле [17, с. 109].

Литература

1. Вакула В. В., Симонов С. Н. Здоровьесберегающий потенциал северного многоборья как этноспорта. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/zdoroviesberegayuschiy-potentsial-severnogo-mnogoborya-kak-etnosporta> (дата обращения: 16.12.2020).
2. Национальные виды спорта: северное многоборье: учебно-методическое пособие для студентов факультетов физической культуры и спорта / сост. Н. В. Самоловова, Н. А. Самоловов. Нижневартовск: НГГУ, 2008. 87 с.
3. Красильников В. П. Игры и состязания в воспитательном процессе финно-угорских и самодийских народов. Екатеринбург: Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та, 2004. 86 с.
4. Барбашов С. В. Особенности развития северного многоборья как вид социально-соревновательной практики спорта. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-razvitiya-severnogo-mnogoborya-kak-vida-sotsialno-sorevnovatelnoy-praktiki-sporta/viewer> (дата обращения: 15.01.2020).
5. Патканов С. К. Сочинения в двух томах. Т. 2: Очерки колонизации Сибири. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. 317 с.
6. Кравченко О. А. Игровая культура казымских хантов. Режим доступа: <https://kazym.ethnic-tour.ru/kazym/publ/kazym-games.html> (дата обращения: 09.01.2020).
7. Земля кошачьего локотка. Кань Кунш Олаң / Тимофей Молданов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 230 с.
8. Сказки Вандымовой Татьяны Ксенофоновны / сост. С. Д. Дядюн. Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. 94 с.
9. Именитые богатыри обского края. Книга вторая / под ред. проф. В. Б. Орлова. Ханты-Мансийск: Юграфика. 2012. 171 с.
10. Земля кошачьего локотка. Кань Кунш Олаң / Тимофей Молданов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 242 с.
11. Национальные виды спорта. Режим доступа: <http://naotrud.ru/113-ssylki-na-glavnoj/914-natsionalnye-vidy-sporta> (дата обращения: 15.01.2020).
12. Касум мув моньшат-путрат. Сказки-рассказы Земли Казымской / С. С. Успенская. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 292 с.
13. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука, 1992. 136 с.

14. Соловар В. Н., Морокко С. Д. Хантыйские народные загадки: Ханты мир моъщупсэт. Ханты-Мансийск: [Б. и.], 1997. 24 с.
15. Земля кошачьего локотка. Кань Кунш Олаң / авт.-сост. Т. А. Молданов. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 1997. 148 с.
16. Патканов С. К. Сочинения в двух томах. Т. 1: Остяцкая молитва. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. 399 с.
17. Варламов А. Н. Игра в эвенкийском фольклоре: дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2006. 211 с.

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

История изучения бытовой лексики в самодийских и тюркских языках

Аннотация. В статье рассматривается история изучения бытовой лексики в самодийских и тюркских языках. Проведён анализ основной литературы и научных статей по теме исследования.

Ключевые слова: самодийские языки, тюркские языки, хантыйский язык, бытовая лексика, история изучения, аспекты исследования.

Истории изучения лексики в лингвистике уделяется большое внимание. Лексика прямо или косвенно отражает действительность, реагирует на изменения в общественной, материальной и культурной жизни народа, постоянно пополняется новыми словами для обозначения новых предметов, явлений и процессов, понятий. Так, расширение и совершенствование различных областей материального производства, науки и техники приводит к появлению новых специальных слов – терминов или целых терминологических пластов; подобные слова нередко переходят в область общеупотребительной лексики, что связано, в частности, с расширением общей образованности и научной осведомленности среднего носителя языка. В лексике находят отражение социально-классовые, профессиональные, возрастные различия внутри языкового коллектива, а также отражается принадлежность носителей языка к разным территориальным диалектам, сохраняются специфические местные особенности речи. Исследование лексики открывает путь и к решению проблем номинации. Большое значение имеет также анализ семантической стороны лексики, сложных взаимоотношений, значений слов в смысловой структуре.

Особое место в любом языке занимает лексика, относящаяся к бытовой сфере, в которой имеют место сконцентрированные факты, наиболее важные для наименования предметов и явлений.

Исследование бытовой лексики любого языка позволяет не только выявить лексико-семантические особенности, характер функционирования данного разряда лексики, но и познакомиться с материальной культурой народа, с его настоящим и историческим прошлым.

Так, изучению бытовой лексики в самодийских языках посвящены работы: М. Я. Бармича [1], А. А. Даниловой [2], И. В. Булгаковой [3], А. Н. Ракина [4] и др.

Например, в своей работе «Бытовая лексика канинского говора ненецкого языка» М. Я. Бармич рассматривает лексико-этнографическую, семантическую характеристику слов, связанных с названием жилища, одежды, пищи, игр и игрушек [1].

Исследователь А. А. Данилова на материале эвенского языка рассматривает несколько лексико-семантических групп слов бытовой лексики: названия построек и их частей, предметов домашнего обихода, мебели, домашней утвари, названия одежды и её частей, украшений и драгоценностей, головных уборов, обуви, детские игры и игрушки. Приводится семантический и морфологический анализ слов-названий и словосочетаний. В наиболее интересных случаях дается этимология некоторых слов. Привлекаются также этнографические данные [2].

В исследовании И. В. Булгаковой материальная лексика селькупов рассмотрена как сложная иерархическая система, состоящая из нескольких уровней: тематических групп (наименования жилища, наименования элементов жилища внешнего расположения и надворных построек, наименования постельных принадлежностей, наименования посуды, наименования одежды, наименования деталей и элементов одежды, наименования головных уборов, наименования обуви и её деталей).

Таким образом, проведено комплексное описание лексики, относящейся к основному словарному фонду

и отражающей реалии материальной культуры аборигенного этноса с привлечением лингвистических и этнокультурных данных. К анализу привлекались также данные родственных и неродственных языков [3].

В работе А. Н. Ракина «Лексика материальной культуры в пермских языках» представляется первый опыт исследования лексики материальной культуры в трёх близкородственных языках: коми-зырянском, коми-пермяцком и удмуртском. Рассматривается система обозначений продуктов питания в диахронном и синхронном аспектах [4].

Бытовая лексика интересовала и отечественных лингвистов тюркских языков, эти работы различаются по охвату анализируемого материала. Имеются работы, посвящённые описанию бытовой лексики в целом, её классификации, а также рассмотрению отдельных лексико-семантических групп слов: Н. В. Ерленбаевой [5], Т. Х. Хайрутдиновой [6], Р. П. Абдиной [7], Валентины (Гюллю) Каранфил [8], Э. С-Б. Абдуллаевой [9], Л. Ф. Тухбиевой [10] и др.

Н. В. Ерленбаева, анализируя бытовую лексику алтайского языка, выделяет следующие лексико-семантические группы: а) названия жилища и хозяйственных построек, б) названия одежды и украшений, в) названия орудий труда, г) названия кухонной и домашней утвари, д) названия сбруи и упряжи, е) названия сортов кожи и изделий из шерсти. Каждая лексико-семантическая группа внутри в свою очередь подразделяется на подгруппы.

Таким образом, в данной работе собрана и классифицирована бытовая лексика алтайского языка. Выявлены основные признаки, характерные для каждой лексико-семантической группы наименований. Установлены источники формирования материальной лексики, исконные и заимствованные пласты данного разряда слов [5].

В монографии Т. Х. Хайрутдиновой «Бытовая лексика татарского языка» впервые делается попытка исследовать одну из тематических групп бытовой лексики татарского языка,

а именно: названия посуды, кухонной утвари, домашнего обихода, домашней обстановки и т. п. в синхронном и диахронном аспектах; анализируется большой фактический материал по татарским говорам и памятникам старотатарской литературы, с привлечением также данных родственных и неродственных языков, определяется ареал распространения того или иного слова [6].

В диссертационной работе Р. П. Абдиной «Лексика традиционной одежды в диалектах хакасского языка (в сравнении с алтайским языком)» предложены систематизация, описание и анализ лексики традиционной одежды в диалектах хакасского языка в сравнении с алтайским языком с привлечением материалов из древнетюркского и других тюркских языков. Актуальность исследования определяется, с одной стороны, недостаточной изученностью указанной лексико-тематической группы в рамках хакасского и сравнительного тюркского языкознания, с другой стороны, тем обстоятельством, что подобная лексика в силу определённых исторических и социолингвистических процессов многими своими элементами архаизируется или полностью выходит из употребления. Также выявлены и описаны фонетический строй, грамматические и лексические особенности диалектов хакасского языка [7].

В монографии «Бытовая лексика гагаузского языка» Валентина (Гюллю) Каранфил рассматривает термины бытовой лексики гагаузского языка, точнее, названия одежды, обуви, тканей и украшений в сравнительном аспекте с другими тюркскими языками; даётся всесторонняя лексико-семантическая характеристика названий одежды и обуви в гагаузском языке, в частности, выявляется древнетюркский пласт в исследуемой тематической группе, делается попытка этимологизации многих названий одежды, хронологизации славянских, романских, греческих, арабских и персидских заимствований, прослеживается исторический путь развития архаичных слов. Рассматриваются архаизмы и неологизмы. Отмечаются также тюркские названия одежды и обуви в неродственных языках,

даётся анализ слов с точки зрения их функционирования и частоты употребления, прослеживаются пути обогащения данной лексической группы гагаузского языка. Здесь исследуются названия как национальной, так и современной одежды гагаузов [8].

В диссертационном исследовании «Бытовая лексика кумыкского языка» Эльмира Сажид-Баталовна Абдуллаева выделяет следующие лексико-семантические группы: названия одежды, названия головных уборов и их частей, названия обуви и ее частей, наименования украшений, названия жилищ и хозяйственных построек, названия орудий труда, названия кухонной и домашней утвари, названия сбруи и упряжи, названия сортов кожи и изделий из шерсти. Основными из названных лексико-семантических групп, вокруг которых структурируется бытовая лексика кумыкского языка, являются названия одежды и названия жилищ и хозяйственных построек. Именно лексемы этих групп в данной работе представляют предметный мир, формирующий жилое, хозяйственное и культурное пространство человека [9].

Диссертационное исследование Л. Ф. Тухбиевой «Лексика одежды и головных уборов в татарском литературном языке» является первой попыткой изучения названий одежды и головных уборов татарского литературного языка с точки зрения полного лингвистического анализа. В процессе исследования был дан широкий обзор истории изучения данной проблемы в тюркологии и татарском языкознании; был дан историко-генетический анализ терминов изучаемой тематической группы, выделены три пласта лексики одежды и головных уборов татарского языка; были выявлены виды и принципы номинации рассматриваемой лексики; определены структура и способы словообразования названий одежды и головных уборов [10].

Таким образом, в данной статье предложена теоретическая интерпретация лексико-семантических классификаций предметно-бытовой лексики, аспектов её структурирования. Такого рода иерархию уровней, на наш взгляд, можно строить

и в отношении исследуемого нами материала – бытовой лексики хантыйского языка. Такое изучение данной группы лексики позволяет охарактеризовать фонетические, морфологические и словообразовательные особенности живой разговорной речи, а также проследить не только этапы становления хантыйского национального языка, но и изменения в жизни его носителей.

Литература

1. Бармич М. Я. Бытовая лексика канинского говора ненецкого языка // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. Л., 1969. С. 203–251.
2. Данилова А. А. Бытовая лексика эвенского языка. Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1991. 116 с.
3. Булгакова И. В. Лексика, отражающая материальную культуру селькупов: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.02: Томск, 2003. 22 с.
4. Ракин А. Н. Лексика материальной культуры в пермских языках // Финно-угорский мир. 2012. № 3/4 (12/13). С. 40–44.
5. Ерленбаева Н. В. Бытовая лексика алтайского языка: дис. ... канд. филол. наук. Горно-Алтайск, 2005. 166 с.
6. Хайрутдинова Т. Х. Бытовая лексика татарского языка. Казань: Фикер, 2000. 128 с.
7. Абдина Р. П. Лексика традиционной одежды в диалектах хакасского языка (в сравнении с алтайским языком): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2009. 20 с.
8. Каранфил Валентина (Гюллю). Бытовая лексика гагаузского языка. Комрат, Гагаузия: Научно-исследовательский центр Гагаузии им. М. В. Маруневич, 2014. 48 с.
9. Абдуллаева Э. С.-Б. Бытовая лексика кумыкского языка: дис. ... канд. филол. наук. Махачкала, 2013. 197 с.
10. Тухбиева Л. Ф. Лексика одежды и головных уборов в татарском литературном языке: автореф. дис. ... канд. фил. наук. Казань, 2006. 34 с.

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

Образ старого человека в мансийском, хантыйском и русском языках: сопоставительный аспект

Аннотация. В статье представлены результаты сопоставительного анализа национально-культурных представлений о старости на материале языковых репрезентаций (преимущественно фразеологизмов и образных устойчивых выражений) мансийского, хантыйского и русского языков путём исследования предметно-смыслового и оценочного компонентов рассматриваемых языковых единиц. Целью статьи является определение универсального и уникального во фрагменте языковой картины мира (ЯКМ), сформированной на материале фразеологизмов рассматриваемых языков. Фразеологические единицы (ФЕ) и устойчивые выражения (УВ) на материале обско-угорских языков изучены фрагментарно, сопоставительные исследования по теме являются единичными.

Ключевые слова: обско-угорская фразеология, финно-угорская фразеология, обско-угорские языки, русская фразеология, мансийский язык, хантыйский язык, русский язык, сопоставительная фразеология, фразеологизм, фразеологизмы о возрасте, фразеологизмы о старости.

С точки зрения языковой репрезентации особенного внимания заслуживает исследование понятия *возраст*, поскольку в любом лингвокультурном сообществе восприятие определённых периодов жизни человека, осознаваемых как возрастные периоды, обогащено различными устойчивыми представлениями, ассоциациями, стереотипами, что позволяет говорить о многосторонности и многослойности вербализуемого данным словом понятия. В рамках статьи предпринимается попытка проанализировать комплекс суждений

о *старости*, представленных мансийскими, хантыйскими и русскими языковыми репрезентациями (преимущественно фразеологические единицы и устойчивые выражения). Фразеосемантическая группа с обозначением старости в рассматриваемых языках фактически охватывает единицы, относящиеся к описанию трёх возрастных периодов: пожилого, старческого и возраста долгожителей.

Репрезентация старости в сопоставляемых языках находит воплощение через систему лексем и комплекс образных выражений разной структурной и семантической организации. В мансийском языке (МЯ) при номинации возраста старого человека используется лексема *матум пора* ‘старость (букв.: старая пора (время, срок)”; в хантыйском языке (ХЯ) – лексема *пирэц* ‘старость’; в русском языке (РЯ) – лексемы *старость, древность, дряхлость, престарелость*. В МЯ лицо, находящееся в старом возрасте, репрезентируется посредством лексемы *матум* ‘старый’, в ХЯ – лексемой *пирэц* ‘старый’ [1, с. 57], в РЯ – лексемами *старый, древний, дряхлый, престарелый*.

В результате анализа бо́льшая часть рассматриваемых в данной статье мансийских, хантыйских и русских устойчивых выражений (УВ) была объединена нами в тематические группы, эксплицирующие следующие концептуальные признаки:

1) Внешние маркеры старости: манс. *вилътэ ломырлам* ‘морщинистый (букв.: лицо=его морщинами сложилось)’, *ломырлам пилсам* ‘престарелый человек (букв.: сморщенная ягодка)’, *тўя сōвыр сагна* ‘седовласая (женщина) (букв.: с косами цвета весеннего зайца)’, *тўйтыл вōтастым пуук* ‘седой (букв.: снегом обветренная голова)’, *вōтым пуук* ‘седой (человек) (букв.: обветренная голова)’, *халэв хольт пууке вōтым* ‘седой (букв.: как у халея голова=его обветренная)’, *тōсам вильт* ‘старое, морщинистое лицо (букв.: сухое лицо)’, хант. *сорэм вени* ‘старое, морщинистое лицо (букв.: высохшее лицо)’, *ухэл и пўша лōньц иты вотса* ‘седой (букв.: голова совсем, как снег, обветрена)’, *тўшэл иса лōньца, нувийа йис* ‘поседел (букв.: усы и борода совсем, как снег, белыми стали)’, *хълэв сух иты* ‘седой (букв.: как

шкура чайки)’ [2, с. 85]; рус. как печеное яблоко, седой (белый) как лунь, убеленный сединами, дожить до седины, до седых волос, божий одуванчик.

Как видно, в МЯ и ХЯ седина универсально сравнивается с цветом снега, оперением речной чайки (халея), в РЯ – с цветом оперения луны. В МЯ и РЯ возникает образная ассоциация, что седина волос возникает вследствие их обветривания. В МЯ также цвет седых волос сравнивается с цветом шкуры весеннего зайца. Универсальным показателем старости во всех трёх языках является увядшее, сухое, морщинистое лицо старого человека (манс. сухое лицо, сморщенная ягодка, хант. высохшее лицо, рус. как печеное яблоко).

2) Внешняя непривлекательность, внешние признаки старости, физическая истощённость, немощность и необратимые возрастные изменения: манс. *матум лянкви* ‘старый человек (букв.: старый колун)’, *матум а́нқвал* ‘старый мужчина (букв.: старый пенё)’, *матум рупасы* ‘старый, преклонных лет человек (букв.: старый сплюснутый трухлявый пенё)’, *матум пұт ййв* ‘старый человек (букв.: старая перекиладина для подвешивания котла над огнём)’, *матум лувэква* ‘старая кляча (букв.: старая лошадь)’, *тōсам сās кұрсип* ‘старая женщина (букв.: высохший берестяной трухлявый пенё)’, *тōсам кұрсип* ‘старая женщина (букв.: высохший пустой трухлявый пенё)’, *сагум а́нқвал* ‘старый, дряхлый мужчина (букв.: прогнивший пенё)’, *лоньхатам хусап* ‘старая, дряхлая женщина (букв.: развалившаяся коробка)’, *акв овлэ сэйл сўльги* ‘старый человек (букв.: с одного конца песок сыплется)’, *сагум лэг* ‘старый, дряхлый мужчина (букв.: сгнивший хвост)’; хант. *луйам тулэх* ‘старый, дряхлый мужчина (букв.: гнилой гриб)’, *сот ол нохэр йўх* ‘престарелый человек (букв.: столетний кедр)’, *пирэц кəравъэк* ‘старый, дряхлый человек (букв.: старый короб, сплетенный из корней)’, *луйам а́нқал* ‘старый, дряхлый мужчина (букв.: гнилой пенё)’, *луйам сессенэн* ‘старые люди (муж и жена) (гнилые слопцы)’, *сорэм ицицки* ‘старый человек (букв.: высохшая птичка)’, *луйам ицицки* ‘старый человек (букв.: гнилая птичка)’, *луйам шойэт* ‘старый

человек (букв.: гнилой хвост)'; рус. *старая карга, старая ведьма, старая кляча, старая перечница, чертова перечница, старая песочница, старая скворечница (скворечня), старая вешалка, старая подошва, старая кочерыжка, старая калоша, старый пень, старый хрыч, старый хрен, старый козёл (осёл, ишак), старый гриб, песок сыпется (сыплется), песочные часы.*

В указанных номинациях содержится оттенок значения, указывающий на социальный признак человека в старческом возрасте. Универсальные атрибутивные прилагательные *матум, пирэц* и *старый* вносят в данные УВ, скорее всего, значение «изношенный», а не «старый по количеству лет». В МЯ и ХЯ используются также прилагательные со значением *гнилой* (манс. *сагум*, хант. *луйэм*) и *сухой* (манс. *тёсам*, хант. *сорэм*).

Мансийские лексемы *лянкуи* 'колун', *а́нква́л* 'пень', *рупасы* 'сплюснутый тухлявый пень', *пўт ййв* 'перекладина для подвешивания котла', *кўрсип* 'тухлявый пень', *хусап* 'коробка', *лэ́г* 'хвост', хантыйские лексемы *тулэх* 'гриб', *көравнэк* 'короб', *а́нкэл* 'пень', *сесенэн* 'слопцы', *шойэт* 'хвост' и русские лексемы *карга, ведьма, кляча, перечница, песочница, скворечница (скворечня), вешалка, подошва, кочерыжка, калоша, пень, хрыч, хрен, козёл (осёл, ишак), гриб, часы*, усиленные указанными прилагательными, создают образ не просто старого, а бесполезного, непригодного к продуктивной деятельности человека. Кроме того, данная тематическая группа включает в себя, помимо характеристик физиологического состояния, ряд номинаций, содержащих оценку умственных способностей (манс. *колун, пень, коробка*; хант. *короб, слопцы*; рус. *перечница, песочница, скворечница (скворечня), кочерыжка, калоша, пень, козёл (осёл, ишак).*

3) Изменение интеллектуальных способностей: манс. *нявра́м хури́паг ё́мтыс* 'впал в детство (букв.: на ребёнка похожим стал)', *нявра́мыг ё́мтыс* 'впал в детство (букв.: ребёнком стал)', *яныг ос ма́нь акв хури́паг* 'что стар, что млад (букв.: старый и малый одинаковы)', *номтэ́ ўстхатас* 'память потерял (букв.: память=свою потерял)', *номттáл патыс* 'память потерял

(букв.: беспмятным стал)'; хант. *наврема йис* 'впал в детство (букв.: стал ребёнком)', *пўкән ов* 'память потерял (букв.: вход в пуповину)'; рус. *впадать в детство, выживать (выжить) из памяти, выживать (выжить) из ума, впадать (впасть) (во) в младенчество, впадать в маразм*.

Данные примеры демонстрируют, что старость в МЯ, ХЯ и РЯ универсально ассоциируется с ослабеванием умственных способностей человека на основании того факта, что его покидают ясность и трезвость ума, человек начинает впадать в детство.

Как видно, наиболее значительной по объёму в МЯ, ХЯ и РЯ из числа рассмотренных выражений оказалась тематическая группа, представляющая внешнюю непривлекательность, внешние признаки старости, физическую истощённость, немощность и необратимые возрастные изменения. Языковые единицы данной группы в языках зачастую носят пренебрежительный или бранный характер и свидетельствуют о том, что для всех рассматриваемых лингвокультур, помимо нейтрального, характерно и эмоционально-оценочное отношение к старости. В мансийском и хантыйском и в большей степени в русском лингвокультурном обществе свойственно ироничное отношение к старости: притворно-шутливое согласие с утратой прежних физических возможностей, с соматическим неблагополучием. По мнению Е. Диас и Е. Арсентьевой, «притворно-шутливое отношение к старости как к негативному феномену является своеобразным психологическим приёмом, направленным на нивелирование страха перед старостью и связанными с нею потерями» [3, с. 59].

Лексико-семантическое поле *старость* представлено в МЯ, ХЯ и РЯ пространственными параметрами. Универсально в ЯКМ всех трёх языков старость характеризуется движением *вниз*, например: манс. *ёлалъ хўтункве патсёг* 'состарились (букв.: вниз сгибаться стали (они двое)'; хант. *илъы энэмты пйтсэв* 'состарились (букв.: вниз расти стали)'; рус. *согнуться под тяжестью лет*. Пространственные координаты старости в русском языке отражены также в виде следующих

фразеологических единиц (ФЕ): *идти под гору, на склоне лет, ехать с ярмарки, сходить со сцены, глубокая старость*.

В МЯ при репрезентации старости фиксируется движение по временной оси лицом назад, что закреплено в ФЕ *мѳт мѳн ѳнхыс* 'состарился (букв.: в другую сторону повернулся)', *ювле ѳлуукве патыс* 'состарился (букв.: обратно жить стал)'.

Возрастная шкала в сопоставляемых языках находит отражение в мире природы, например: манс. *сынныл тахамтанкве поратэ ѳхтыс* 'состарился (букв.: с горы скатиться пора пришла)', *тўрын вѳлуукве поратэ ѳхтыс* 'состарился (букв.: в озеро ступить пора пришла)', *лўи мѳ нупыл сунсуукве патыс* 'состарился (букв.: на северную сторону смотреть стал)', *ѳтпос нупыл ѳнхыс* 'состарился (букв.: в сторону луны повернулся)', *ѳтыт-хѳталыт вѳтииг ѳмтуукве патсыт* 'стареть (букв.: ночидни короче становиться стали)', *акв ѳвлэ сѳил сўльги* 'старый человек (букв.: с одного конца песок сыплется)'; хант. *йѳнки щорс пѳла мѳнты кѳма йис* 'состарился (букв.: достиг возраста, когда уходят к ледяному морю)', *йѳнка вантты йѳнк имѳнѳн-икѳнѳн, лѳнѳца вантты лѳнѳц имѳнѳн-икѳнѳн* 'состарившиеся муж и жена (букв.: на лёд глядящие ледяные, на снег глядящие снежные)', *йѳтѳн хѳ пѳлѳка йўвмѳлѳн щи верѳт уша версѳлѳ* 'состарился (букв.: в сторону вечера перешѳл)', *йѳтѳн хѳнѳл пѳлкѳма щи пѳтсѳм* 'состарился (букв.: перешѳл в сторону вечерней зари)', *Ма вѳтѳшѳм йўпѳйна, Ныклы мѳнты ар нѳуна, Вўтлы мѳнты ар хѳйна, Йѳнки сўв пурѳхна, лѳнѳци сўв пурѳхна, ѳл ат катлыиѳлты* 'После того, как умру, Многие женщины, идущие к северу, Многие мужчины, идущие на юг, Ледяным посохом, Снежным посохом, Пусть будут покрыты'; рус. *идти под гору, песок сыпется (сыплется), на закате лет (дней), на склоне лет (дней)*.

Вышеприведѳнные примеры демонстрируют, что образно возраст старого человека ассоциируется с суточным циклом «ночь – вечер» во всех трѳх языках; ландшафтом «гора» и природным материалом «песок» в МЯ и РЯ; ландшафтом «озеро» в МЯ и ХЯ; пространственной ориентацией «север» в МЯ и ХЯ; космическим объектом «луна» в МЯ; годовым

циклом «зима», температурной характеристикой «холод», стихиями «снег», «лёд», ландшафтом «море», пространственной ориентацией «север – юг» в ХЯ.

Во всех рассматриваемых лингвокультурах старость универсально мыслится не только как завершающий этап социальной активности человека, но и как предсмертный период жизни, например: манс. *акв лāглэ вōухат лјли* ‘старый, преклонных лет (букв.: одна нога=его в яме стоит)’, *акв мāн патыс* ‘лежащий от старости человек (букв.: в одном месте стал находиться)’, *суве та тјсьтыстэ* ‘старый, преклонных лет (букв.: посох=свой вот уже и поставил)’; хант. *Ма вөтшесм ййпийна, Ныклы мāнты ар нсүна, Вјтлы мāнты ар хөйна, Йёуки сјв пурәхна, лјоңци сјв пурәхна, йл ат катлыиэлты* ‘После того, как умру, Многие женщины, идущие к северу, Многие мужчины, идущие на юг, Ледяным посохом, Снежным посохом, Пусть будут покрыты’; рус. *отжить (отживать) свой век, выходить из годов, отслужить свой срок, стоять одной ногой в могиле, одним глазом в могилу смотреть, ладаном пахнет, дышать на ладан.*

С возрастом вследствие нарушения когнитивных способностей человек становится неряшливым, неопрятным. В МЯ это находит отражение в ФЕ *касе ёл-лакви* ‘старый (букв.: штаны=его спадают)’, *матум росахи* ‘старый, преклонных лет (букв.: старые лохмотья, отрепья, рванина)’. При репрезентации старого возраста в МЯ были выявлены также ФЕ, в которых содержится сема «социальный признак» с семантикой «немолодая женщина, которая не была замужем и не имеет детей» и «немолодой мужчина, который не был женат»: манс. *āсыу вётра* ‘бездетная (букв.: продырявленное ведро)’, *āсыу нјт* ‘бездетная (букв.: продырявленный котёл)’, *матум ныг* ‘холостяк (букв.: старый мальчик (парень))’. В РЯ в рамках семы «социальный признак» также зафиксирован ФЕ *старая дева* с семантикой «немолодая женщина, которая не была замужем и не имеет детей». В ХЯ подобных примеров выражений не выявлено?

Очень старого, дряхлого человека (и, следовательно, долгожителя) в МЯ и РЯ репрезентируют следующие ФЕ: манс.

хассытым-таукувитым поратЭт б́лы ‘старый человек (букв.: в заплесневевшем – мхом покрывшемся возрасте находится)’, *нотэ б́лыстэ* ‘старый, преклонных лет (букв.: век=свой прожил)’, *сорум хонтт́а́л ут* ‘престарелый человек (букв.: смерть не находящий некто)’; рус. *до клюки дожить, век вековать, самого себя пережил, второй (чужой) век жить, в обед сто лет, древний (старый) как мир, живая летопись, век мафусаила жить, аредовы веки жить, на том свете с фонарями ищут, черти с фонарями на том свете ждуют, на том свете прогулы ставят.*

На основании проанализированного материала были выделены следующие универсальные для сопоставляемых языков культурные коды: фитоморфный (манс. *пилсам* ‘ягодка’, *а́нуквал* ‘пень’, *тау́кв* ‘мох’, *хассыг* ‘плесень’, *рупасы* ‘сплюснутый трухлявый пенёк’, *с́а́с* ‘береста’, *ќу́рсип* ‘трухлявый пенёк’; хант. *тула́х* ‘гриб’, *нохэ́р й́у́х* ‘кедр’, *ау́кэ́л* ‘пень’; рус. одуванчик, яблоко, кочерыжка, гриб, пенёк, хрен), зооморфный (*с́о́выр* ‘заяц’, *лу́в* ‘лошадь’, *ха́лэв* ‘речная чайка (халей)’; хант. *ха́лэв* ‘речная чайка (халей)’, *щи́цки* ‘птичка’; рус. лунь, кляча, козёл), природный (манс. *ту́йт* ‘снег’, *во́т* ‘ветер’, *ту́р* ‘озеро’, *Э́тпос* ‘луна’, *сы́п* ‘гора’, *сэ́й* ‘песок’, *во́уха* ‘яма’; хант. *увэ́с* ‘север’, *щорэ́с* ‘море’, *йе́у́к* ‘лёд’, *ло́уи́ц* ‘снег’, *йэ́тэ́н* ‘вечер’, *йэ́тэ́н хо́ня́л* ‘заря’; рус. гора, склон, песок), соматический (манс. *ви́льт* ‘лицо’, *лэ́г* ‘хвост’; хант. *ух* ‘голова’, *ту́ш* ‘усы, борода’, *вэ́нши* ‘лицо’, *пу́кэ́н* ‘пуповина’, *шойэ́т* ‘хвост’, *су́х* ‘шкура’; рус. волосы, глаз, нога), пространственный (манс. *лу́и* ‘север’, *ё́лалэ* ‘вниз’, *мо́т ма́н* ‘в другую сторону’, *ю́вле* ‘назад, обратно’; хант. *ны́к* ‘север’, *ву́т* ‘юг’, *илу́ы* ‘вниз’; рус. глубокая старость, идти под гору, на том свете), временной (манс. *Э́т-хо́тал* ‘ночь-день’, *нот* ‘век’; хант. *йэ́тэ́н* ‘вечер’, *хо́ня́л* ‘заря’; рус. младенчество, детство, старость, век, срок, год, день, лета, закат), артефактивный (манс. *ля́у́кви* ‘колун’, *пу́т* ‘котёл’, *пу́т йй́в* ‘перекладаина для подвешивания котла над огнём’, *хуса́п* ‘коробка’, *су́в* ‘посох’, *роса́хи* ‘лохмотья, рванина’, *ка́сь* ‘штаны’; хант. *кө́равньэ́к* ‘короб’, *се́сеу́эн* ‘слопцы’, *су́в* ‘посох’; рус. клюка, ладан, фонарь,

могила, часы, вешалка, калоша, перечница, песочница, подошва, скворечница), антропоморфный (манс. *няврам* ‘ребёнок’; хант. *наврем* ‘ребёнок’; рус. ведьма, дева, карга, хрыч), цветовой (манс. *түя сōвыр* ‘цвета весеннего зайца’, *вōтым* ‘седой (букв.: обветренный)’; хант. *вотам* ‘седой’ (букв.: обветренный), *нуви* ‘белый’; рус. белый, седой).

Национально-культурной спецификой мансийской и русской ЯКМ при репрезентации старости является наличие в них числового кода культуры (манс. *акв* ‘один’; рус. один, сто). В ХЯ отмечается преобладание природного кода культуры с семами *холод* (север, снег, лед, ледяное море) и *тёмное время суток* (вечер, вечерняя заря).

Наименования религиозно-мифологических персонажей при репрезентации старости являются отличительной чертой русских устойчивых выражений (*божий одуванчик*, *аредовы веки жить*, *век мафусаила жить*, *черти с фонарями на том свете ждут*, *чертова перечница*).

Таким образом, на материале языковых репрезентаций образа старого человека в мансийском, хантыйском и русском языках представляется возможным описать его языковой портрет. Прежде всего, старый человек – это худощавого, сухого телосложения, маленького роста, сгорбленный, внешне непривлекательный, с сухим лицом, седыми волосами, дряхлый, немощный, слабый и беспомощный человек. Анализ языкового материала всех трёх ЯКМ позволил выявить преобладание выражений с пейоративной оценкой. Данный факт можно считать закономерным ввиду того, что чем старше становится человек, тем менее привлекателен его внешний вид, и, соответственно, возникает необходимость в выразительных средствах описания. Большинство выражений принадлежит к разговорному стилю речи. Во всех языках обращает на себя внимание наличие языковых единиц, пренебрежительно или презрительно характеризующих стариков. Большая часть номинаций относится к сниженному регистру общения и является оценочной и эмотивной по своему характеру. Таким образом, ценным выводом исследования является то, что

для рассматриваемых лингвокультур, помимо нейтрального, характерно и в разной степени эмоционально-оценочное (ироничное, шутливое, неодобрительное) отношение к старости.

Метафорически процесс старения в языках ассоциируется с процессами увядания, гниения, распада, разрушения, прихождением в негодность, упадка. Кроме того, внутренняя форма рассмотренных выражений сопоставляемых языков основывается на следующих метафорах: старость – дорога, ведущая вниз; старость – время года; старость – плохое место, состояние; старость – белизна.

Старость в сопоставляемых языках ассоциируется с ослаблением умственных способностей человека на основании того факта, что его покидают ясность и трезвость ума, человек впадает в детство. Характерным является также факт осознания *старости* как предсмертного этапа.

Описываемые в статье языковые единицы отражают особенности мировосприятия старого возраста носителями мансийского, хантыйского и русского языков. На примере рассмотрения возрастной категории *старость* в обско-угорских и русском языках мы наблюдаем зависимость устойчивых выражений не только от внутриязыковых причин, но и от интерпретации фактов действительности в соответствии с культурно-историческими традициями и нормами этноса. Несмотря на внешнее сходство выражений исследуемых языков и достаточное количество полных и частичных эквивалентов, фразеологических аналогов, в большей части случаев выявляется их лексическое и коннотативное несоответствие, что позволяет прийти к выводу, что большинство рассматриваемых единиц сопоставляемых языков обладает выраженными национально-культурными чертами.

Литература

1. Соловар В. Н. Возраст в семантическом пространстве образа человека как компонент языковой картины мира хантов (на материале

казымского диалекта) // Вестник угроведения. 2011. Т. 7. № 4 (7). С. 56–60.

2. Соловар В. Н., Нахрачева Г. Л., Шиянова А. А. Диалекты хантыйского языка. Ханты-Мансийск, Ижевск: Принт-2, 2016. 348 с.

3. Етсанет Д., Арсентьева Е. Фразеологические единицы, обозначающие старый возраст человека, в английском и русском языках // Филология и культура. 2018. № 1 (51). С. 57–63.

Динисламова С. С.,
кандидат филологических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск

История и современное состояние мансийской детской литературы

Аннотация. У истоков мансийской литературы стоят имена П. Чейметова, М. Казанцева, М. Вахрушевой. Их творчество адресовано в том числе и детям. В 1950-е годы в литературу приходят Ю. Шесталов и А. Тарханов. Ю. Шесталов посвятил детям 28 сборников, А. Тарханов – сборники «Лесные доктора», «Флейта иволги зовёт», «Когда улыбаются кедр».

Особое место в мансийской детской литературе занимает творчество А. М. Коньковой. Современные авторы: В. А. Демин, Г. Н. Ларионова, О. В. Лелятова, М. Т. Двинянинова и др.

Ключевые слова: мансийская детская литература, Ю. Шесталов, А. Тарханов, А. М. Конькова.

Детская литература – это литература, специально предназначенная для детей до 15–16 лет и осуществляющая языком художественных образов задачи воспитания и образования детей. Считается, что *литература для детей* обычно имеет конкретного адресата – ребёнка, в то время как *литература о детях*, хотя и может быть частично воспринята детьми, главным образом ориентирована на взрослого читателя. Кроме того, *литература для детей*, в отличие от *литературы о детях*, вбирает в себя ещё ряд достаточно серьёзных нравственных, этических и социальных ограничителей, в то время как *литература о детях* если и имеет ограничители, то качественно иного рода. В литературе о детях мир ребёнка интересен не как самоцель, а как способ по-новому, под новым углом зрения взглянуть на взрослый мир или показать становление и развитие характера.

В целом российская наука о детском фольклоре и детской литературе ещё сравнительно молода, она не насчитывает и двух веков. Обращаясь к мансийскому детскому фольклору и литературе, следует отметить, что изучение детского фольклора берёт своё начало почти столетие назад, а научный интерес к детской литературе обозначается только сейчас. И пока ещё нет трудов, которые бы рассматривали мансийскую детскую литературу как составляющую национального литературного процесса. К настоящему времени изучением хантыйской и мансийской детских литератур занимаются сотрудники научно-исследовательского отдела обско-угорских литератур Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, ими обозначена научная тема отдела: «Феномен детской хантыйской и мансийской литератур». В рамках данной темы нами рассматривается история, современное состояние и перспективы развития мансийской детской литературы.

Обращаясь к истории, отметим, что культурологическое понимание детства в России началось с интереса к детскому фольклору. Образцы детского фольклора собирались и публиковались с конца 1830-х годов, представление о связи детского фольклора и литературы сложилось на рубеже XIX–XX веков. К концу 1920-х годов О. И. Капица и Г. С. Виноградов дали их научное описание и определили академические принципы работы. В дальнейшем имеющиеся данные дополнялись и систематизировались другими исследователями, например, М. А. Рыбникова и М. К. Азадовский разработали один из ведущих методов исследования детской литературы – с позиций народного искусства, ведь детская литература пришла и постепенно формировалась из народного творчества.

Научное изучение мансийского детского фольклора, в отличие от детской литературы, как отмечалось, берёт своё начало столетие назад. М. В. Кумаева в диссертационном исследовании «Система выразительных средств в мансийском детском фольклоре» подчёркивает, что «со времени возникновения письменности в 20–30-е годы XX века и до настоящего времени

в отечественной науке оказался накоплен значительный фактический материал по вопросам изучения детского фольклора. Это сборники источников, монографии и учебные пособия, а также национальная мансийская газета «Луима сэрипос» («Северная заря»), в которой печатались различные жанры мансийского детского фольклора» [1, с. 3].

О детском фольклоре в зарубежной лингвистике известны труды А. Регули, Б. Мункачи, А. Алквиста, А. Каннисто, Б. Кальмана; в русской лингвистике – И. И. Авдеева, К. В. Афанасьевой, А. Н. Баландина, М. П. Вахрушевой, Д. В. Герасимовой, Е. И. Ромбандеевой, А. И. Сайнаховой, Н. В. Сайнаховой, И. Я. Чернецовой, М. В. Кумаевой и др.

В целом интерес к мансийскому фольклору неслучаен. Е. И. Ромбандеева с гордостью говорит о том, что «мудрые манси в надежде развить свой разум, свою мудрость в лесах дремучей тайги, в высотах необъятных гор, один на один в борьбе с суровой природой сумели создать свой мир поэзии» [2, с. 24]. Исследователь подчёркивает, что манси обладают богатейшим фольклорным наследием, в том числе и жанрами детского фольклора: детскими сказками, загадками, пословицами, поговорками, нравоучениями и запретами. Данные жанры значительно дополнены М. В. Кумаевой: «Мансийское детское устное творчество представляет собой комплексную систему «материнской поэзии» (колыбельные песни, пестушки и потешки, детские песни, кумулятивные сказки), малых жанров (загадки, заклички (обращения), песенки-стишки, пословицы и поговорки) и повествовательного фольклора (сказки, мифы, легенды, былички)» [1, с. 3].

Примечательно, что детский фольклор Е. И. Ромбандеева выделяет в особую группу, т. к. в них «объективная истина излагается как бы в миниатюре, нет примеси волшебства» [2, с. 30]. Язык мансийской сказки краток, четок, ясен, предложения просты. В отличие от сказок для взрослых, в них применяется диалог. Основная их роль – нравоучения: не будь ленив, т. к. «лень и нужда – это братья, в мансийском языке они обозначаются

одним терминов сав» [2, с. 32], будь внимателен, учись на примере других людей и зверей – «это твои враги, если ты глуп, это твои друзья, если ты умный» [2, с. 32]. Через различные жанры фольклора дети знакомятся с обычаями и верованиями народа, запоминают особенности родного языка. Конечно же, дети были слушателями и взрослых сказок, особенно – пес потыр – древних сказов, повествующих случаи из жизни людей прошедших эпох. Рассказывались и забавные истории.

Переходя к детской литературе, необходимо подчеркнуть, что в сферу детского чтения входят также произведения, написанные изначально для взрослых, вспомним сказки А. С. Пушкина, Шарля Перро, В. Гауфа, Г. Х. Андерсена, братьев Я. и В. Гримм и др., это произведения «Робинзон Крузо» Даниэля Дефо, «Дон Кихот» М. Сервантеса, «Путешествие Гулливера» Джонатана Свифта и др. Обращаясь к мансийской письменной литературе, отметим, что в круг детского чтения также входят произведения, которые первоначально были адресованы взрослому читателю. Но прежде, в период зарождения национальных литератур народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, наряду с первыми художественными опытами, широко практиковалась переводная литература и она предназначалась как раз детской аудитории. Дети Севера уже с 30-х годов XX века получили возможность прочесть на родных языках произведения русских классиков: А. Пушкина, М. Горького, В. Короленко, Н. Крылова, Н. Некрасова, Л. Толстого и др. Так, на мансийский язык в 1936 году П. Е. Вынгилевым переведена книга А. Пушкина «Станционный смотритель» [3], в 1938 году А. Н. Баландин перевёл «Сказку о рыбаке и рыбке» [4] А. Пушкина, в 1941 году П. К. Чейметов стал автором перевода книги А. Голубевой «Мальчик из Уржума» [5].

Другая часть произведений русских авторов, переведённая на мансийский язык, увидела свет уже в послевоенное время. Начиная с 1950-х годов на мансийском языке изданы книги: Д. Н. Мамин-Сибиряк «Рассказы» [6] (1950) и «Алёнушкины сказки» [7] (1953) в переводе М. П. Вахрушевой; С. Маршак «Двенадцать месяцев» [8] (1951) – автор перевода Н. М. Садомин;

А. Гайдар «Тимур и его команда» [9] (1955), В. Носов «Витя Малеев в школе и дома» [10] (1955), В. Маяковский «Что такое хорошо и что такое плохо» [11] (1955), С. Михалков «Мишка на Севере» [12] (1955) – в переводах Е. И. Ромбандеевой; А. Голубева «Рассказы о Серёже Кострикове» [13] (1951) – переводчик П. П. Кимлобазов и др.

В мансийской литературе, как известно, первым писателем является Пантелеймон Чейметов (Еврин). В 1940 году выходит его рассказ «Вораяп хумыг» – «Два охотника» (перевод на русский язык В. Наумовой). Затем в 1949 году издаются: рассказ Михаила Казанцева «Рассказ о себе», повесть Матрены Вахрушевой «На берегу Малой Юконды». В середине 50-х годов в литературу приходят Андрей Тарханов и Юван Шесталов, в 60-е годы – Анна Митрофановна Конькова.

Детство всех мансийских авторов проходило в таёжных деревушках. До обращения к литературному творчеству их мировоззрение формировали природа северного края, быт родного народа, отношение взрослых, как между собой, так и к детям, устно-поэтическое народное наследие. Позже на формирование личности будущих писателей повлияли годы учебы в школах, жизнь в интернатах, опыт учителей. Именно в школе произошло их приобщение к художественной литературе и к литературному творчеству. Закономерным стало то, что в творчестве всех авторов манси главными являются темы родного народа, родины и природы. При этом каждый из писателей обязательно обращается и к теме детства, ведь все воспоминания о своём крае естественно взаимосвязаны с детскими годами.

Обращаясь к рассказу П. К. Чейметова «Два охотника», можно сказать, что сегодня его тема, связанная с колхозной жизнью, не актуальна, однако своим этнографическим колоритом произведение притягивает к себе, в том числе и юного читателя. Рассказ начинается словами: «В конце сентября выпал снег. Охотники и рыбаки встревожились. Каждый думал: снег выпал рано, скоро сойдёт, наступит половодье, охотникам и рыбакам будет плохо» [14, с. 426]. Рассказчик хорошо знает жизнь

своего народа, природные условия его самобытной жизни. О деревенской жизни мы читаем: «Утром, перед восходом солнца, над посёлком пролетали глухари и косачи. Некоторые садились на деревья близ деревни. Ребятишки хватали ружья, подбирались к птицам и убивали их» [14, с. 427]. Как видим, текст рассказа по языку и стилю доступен для детского восприятия, также доступен и интересен его сюжет. Герои рассказа – манси Трофим и русский Василий – отправляются в тайгу на промысел, охотник-манси отлично знает повадки зверей, птиц, собак, понимает и чувствует природу; Василий не знает тайги, не понимает шуток старого манси, он часто обижается на своего спутника, принимая его юмор проявлением агрессивности. В рассказе показаны сцены охоты и обрядовые действия. Текст создан простым, доступным языком, в нём много диалогов и стремительных действий, мало описаний. Многие сцены охоты носят приключенческий характер. Интересен рассказ детям среднего и старшего возраста.

М. П. Вахрушева в повести «На берегу Малой Юконды» и М. Казанцев в рассказе «Рассказ о себе» обращаются к годам своего детства, юности, рассказывают о судьбе своих героев, для которых первым ключевым событием, заставившим иными глазами взглянуть на мир, стала встреча со школой. В повести М. П. Вахрушевой ярко прослеживается тема природы, представлен растительный и животный мир, времена года, природный ландшафт, что так интересно для детского чтения. Повествование состоит из отдельных зарисовок, которые интересны юному читателю: сбор брусники, вывозка её на лошадях по первопутку, проказы медведя и др. В отличие от творчества П. Чейметова, повесть лирична и поэтична, что, на наш взгляд, всё же является неким препятствием для детского восприятия: «Детство моё! Здесь я родилась, здесь пошла в школу! Осенью вместе с родными ходила в тайгу собирать бруснику. По тропке шла, по болоту, с кочки на кочку, всё дальше и дальше в тёмный, глубокий лес. Детство моё! Голос матери, трубка отца, которая весь день дымилась!» [15, с. 22]. Но несомненным является то, что внимание ребёнка притягивает приключенческий

жанр отдельных рассказов, в которых описываются необычные обстоятельства и события, отличающиеся от повседневной сегодняшней реальности: «У нас было семнадцать ездовых собак и охотничьих собак. Одна – на медведя, другая – на соболя, на лося, на оленя, на выдру, на белку, и была еще собака, которая лаяла на мелкую лесную дичь – пустолайка. Боже упаси взять такую собаку на беличий промысел! Обманет. Залает она, посмотрит охотник, а на ветке никого нет» [15, с. 22] или «Однажды слышим крик, будто сто медведей собрались вместе и дерутся. Эхо повторяет их крик то здесь, то там. Нам стало страшно. Отец насторожился и тихо-тихо гребет. Поднимает весло и опять осторожно опускает его в воду.

Но не медведи это кричали, а лоси...» [15, с. 24]

В целом в повести М. П. Вахрушевой тема детства раскрывается тёплыми и трепетными воспоминаниями героини.

В 1950-е годы в литературу приходят Юван Шесталов и Андрей Тарханов. Ю. Шесталов посвятил детям 28 сборников, из них 9 изданий на мансийском языке. Для детей написаны сборники стихотворений «Маньси павлын няврамытн» («Детям мансийских селений», 1960), «По воде шуба плывёт» (1966), сборник рассказов «Потёпка» (1963), повести «Красная легенда на белом снегу» (1979), «Сначала была сказка» (1984), «Сказки дедушки» (1991) и др. Своим творчеством писатель знакомит юного читателя с природой Севера, его историей, современной жизнью, а главное – с мудростью народа, создателя удивительных сказок, загадок. Его мировоззрение сохранило все детские впечатления. Н. Страшкова-Крестовская отмечает, что книги Шесталова интересны для маленького читателя тем, что в них вместе с героем можно ощутить «прелесть, казалось бы, давно забытых вещей окружающего мира» [16, с. 13], и приводит пример из повести «Сначала была сказка» о том, как интернатские дети, впервые увидев водопроводный кран с льющей водой, от удивления и страха «повскакивали» с мест и забрались на скамейки, они считали, что в ледяной воде живут злые духи. Но вот воспитатель, повернув кран, показывает детям другую воду, тёплую,

как «...солнце. Этой водой дети поливались и плескались. Было весело, как под солнцем» [16, с. 13]. Не менее забавен и другой пример: воспитатели интерната, «когда настало утро, увидели чудо. Некоторые (дети) спали под кроватью. Они не смогли уснуть на кровати, с которой можно было упасть (ведь нары в чуме у манси низкие, покрытые оленьими шкурами)» [16, с.14].

Общий стиль шесталовской детской литературы заключается в простоте и доступности текста для восприятия детьми, в чёткости и ясности мысли, в насыщенности слова и образа. Многие рассказы автора рассчитаны на чтение вслух.

В историю мансийской детской литературы большой вклад привнёс и Андрей Семенович Тарханов. Его книги «Лесные доктора» (2008), «Флейта иволги зовет» (2013) и «Когда улыбаются кедры» (2016) адресованы детскому читателю. Поэту удалось найти верную «точку обзора» природы северного края и мира детства. Эстетически оформленные издания с крупными красочными иллюстрациями притягивают юного читателя. Они содержат произведения разных художественных жанров и адресованы детям всех возрастов.

Особое место в мансийской детской литературе занимает творчество А. М. Коньковой. Юным читателям мансийская сказительница – Бабушка Аннэ – известна книгами «Сказки бабушки Аннэ», «Свидание с детством», «Вожак Ивыр». Творчество А. М. Коньковой называют своеобразной «мансийской энциклопедией», т. к. автору удалось в художественной форме, через легенды и сказки, познакомить читателей с историческим прошлым народа манси, с их бытом, культурой. Герои произведений живут в мансийской среде, занимаются традиционными ремеслами, их окружают национальные предметы быта. Книги А. М. Коньковой учат любви и доброте, благородству, бережному отношению к природе.

Подчеркнём, что в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре уже несколько лет проводится ежегодный окружной детский литературный конкурс имени мансийской сказительницы А. М. Коньковой. В задачи конкурса входит

развитие литературных способностей и поддержка таланта детей и подростков. Жюри отмечает высокий уровень детских художественных произведений.

Говоря о литературе для детей, представим имена современных самобытных авторов, таких как В. А. Демин, Г. Н. Ларионова, О. В. Лелятова, М. Т. Двинянинова, Т. П. Бахтиярова, которые создают свои произведения на родном мансийском языке. На русском языке пишут произведения для детей С. В. Карнаухова, Н. Анадеева, А. Брусницын. Примечательным является то, что В. А. Демин, Т. П. Бахтиярова, Н. Анадеева, А. Брусницын – молодые авторы, более того, В. А. Демин (1994 г. р.), проживающий в Московской области, с 15-летнего возраста стал интересоваться своей родословной, узнал, что его мама родом из юрт Бахтияровых Ивдельского района Свердловской области. Валентин стал изучать литературу о культуре, традициях и обычаях народа манси. Материнский язык изучил самостоятельно, пишет произведения на русском и мансийском языках. Публиковался в газете «Луима сэрипос», в сборнике «Нужны мне крылья да ещё дорога...» (2016).

В завершение отметим вклад Обско-угорского института прикладных исследований и разработок в развитие мансийской детской литературы. В последние годы изданы фольклорные сборники: «Сказки обских угров» (2013), «Ворхум павьылт» («В деревне охотника», 2016), «Щәрщит хумус солвалынжыг ёмтсыт» («Как моря стали солеными», 2016) и др. Также издано 2-томное издание – антологии «Литературное наследие обских угров» (Том 1. – Мансийская литература. Том 2. – Хантыйская литература).

Литература

1. Кумаева М. В. Система выразительных средств в мансийском детском фольклоре: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Ханты-Мансийск, 2014. 24 с.

-
2. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут: Северный дом, 1993. 209 с.
 3. Пушкин А. С. Станция пунгк хум = Станционный смотритель / пер. П. Е. Вынгилева. Л.: Худ. лит-ра, 1936. 27 с.
 4. Пушкин А. С. Хул алысьлан хум ос хулкве мойт = Сказка о рыбаке и рыбке / пер. А. Н. Баландина. Л.: Гослитиздат, 1938. 32 с.
 5. Голубева А. Уржум пыгрись = Мальчик из Уржума / пер. П. К. Чейметова. Л.: Учпедгиз, 1941. 150 с.
 6. Мамин-Сибиряк Д. Н. Потрыт = Рассказы / пер. М. П. Вахрушевой. Л.: Учпедгиз, 1950. 156 с.
 7. Мамин-Сибиряк Д. Н. Алёнакве мойтыт = Аленушкины сказки / пер. М. П. Вахрушевой. Л.: Учпедгиз, 1953. 80 с.
 8. Маршак С. Китхойплов этпос. Ильпи тал мойт = Двенадцать месяцев. Новогодняя сказка / пер. на манс. яз. Н. М. Садомин. Л.; М.: Учпедгиз, 1951. 32 с.
 9. Гайдар А. Тимур ос тав командатэ = Тимур и его команда / пер. Е. Ромбандеевой и А. Зырина. Л.: Учпедгиз, 1955. 182 с.
 10. Носов Н. Витя Малеев школат ос юн = Витя Малеев в школе и дома / пер. Е. Ромбандеевой. Л.: Учпедгиз, 1955. 372 с.
 11. Маяковский В. Манырман ёмас, манырман люль = Что такое хорошо и что такое плохо / пер. Е. Ромбандеевой и А. Зырина. Л.: Учпедгиз, 1955. 24 с.
 12. Михалков С. Торев сусам луи мат = Мишка на Севере / пер. Е. Ромбандеевой и А. Зырина. Л.: Учпедгиз, 1955. 182 с.
 13. Голубева А. Серёжа Костриков урыл потрыт = Рассказы о Серёже Кострикове / пер. П. П. Кимлобазов. Л.: Учпедгиз, 1951. 136 с.
 14. Чейметов П. К. Два охотника // Литературное наследие обских угров / сост. Е. В. Косинцева, С. С. Динисламова, Л. Н. Панченко, Л. А. Андреева. Ижевск: Принт-2, 2016. Т. 1. С. 416–436.
 15. Вахрушева М. П. На берегах Малой Юконды // Литературное наследие обских угров / сост. Е. В. Косинцева, С. С. Динисламова, Л. Н. Панченко, Л. А. Андреева. Ижевск: Принт-2, 2016. Т. 1. С. 22–41.
 16. Страшкова-Крестовская Н. Сначала была сказка слова // Шесталов Ю. Собрание сочинений. В 5 т. СПб.; Ханты-Мансийск: Фонд космического сознания, 1997. Т. 4. С. 9–16.

Карчина В. В.,

*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Лянтор*

Проблемы сбора фольклора у сургутских ханты: опыт и перспективы

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению проблемных вопросов, связанных со сбором фольклора сургутских ханты. Анализ проблем позволит определить причинно-следственные связи и наметить пути решений проблем в деле сбора полевых материалов.

Выявление проблем сбора и систематизации фольклорных материалов позволит внести скромный вклад в развитие фольклористической архивистики, найти новые подходы для разработки методик сбора, обработки и хранения фольклорных материалов в учреждениях, заинтересованных в сохранении нематериального культурного наследия народов России.

Ключевые слова: фольклор, собиратель, исполнитель, информант, сбор фольклора, сургутские ханты, полевые материалы.

Традиционный фольклор представляет собой бесценный памятник культуры, состояние которого на сегодняшний день вызывает опасения в среде специалистов различного профиля: культурологов, искусствоведов, этнологов и других. Связано это опасение с утратой большей части живых носителей фольклора.

Язык и фольклор сургутских ханты давно находятся в центре внимания многих исследователей, как российских, так и зарубежных. Сургутские ханты (*сәргүт йоу*, *сәр күнәл воч йоу* «сургутские люди») по сегодняшний день сохранили свой язык и традиционный уклад жизни, занимаются оленеводством, охотой, рыболовством и сбором дикоросов.

Начало сбору произведений устного народного творчества на территории Сургутского района положили известные

финноугроведы: Март Мери (Эстония), Марта Чепреги (Венгрия), Каталин Лазар (Финляндия), Золтан Надь (Венгрия), финские исследователи этнической музыки Ильпо Саастомойнен, Яркко Ниemi и Пекка Хутту-Хилтунен (Финляндия) и др.

Среди отечественных собирателей фольклора обских угров на территории Сургутского района – сотрудники Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук г. Новосибирска, сотрудники Томского государственного университета.

Фиксацией и обработкой устного народного творчества занимались и сами носители родного сургутского диалекта Е. Д. Айпин, А. С. Сопочина, Л. Н. Каюкова, А. Н. Волкова.

Существенный вклад в сбор и обработку фольклора сургутских ханты внесла учитель хантыйского языка Угутской средней школы Раиса Ивановна Ермакова. В 80–90-е годы XX века Раиса Ивановна совместно с Н. В. Лукиной, Яркко Ниemi и другими исследователями совершали экспедиции по юртам и деревням, расположенным в бассейне р. Большой и Малый Юган. Расшифрованные тексты Р. И. Ермаковой хранятся в личном архиве дочери В. В. Карчиной. Тексты информантов Усанова Якова Никитича, Цынганина Николая Гордеевича, Тайлаковой Елены Николаевны, Покачевой Юлии Федоровны, Курломкиной Агафьи Никитичны собраны в один сборник и готовятся к выпуску.

Часть архивных материалов аудио- и видеозаписей сургутских ханты хранится в фольклорном центре Обско-угорского института прикладных исследований и разработок¹⁷. Анализируя имеющиеся фонды с территории Сургутского района, нами выявлено около 2 300 единиц хранения (табл. 1).

¹⁷ Фонды фольклорного центра Обско-угорского института прикладных исследований и разработок.

Таблица 1

**Архивные материалы аудио- и видеозаписей
сургутских ханты**

Ф.И.О. собирателей	Количество единиц хранения	Место и время записи	Жанр	Примечание
Р. И. Ермакова, Л. Н. Каюкова, А. С. Сопочина, Ярко Ниеми	78 единиц хранения	р. Большой и Малый Юган, р. Тром-Аган, ТТП. 1987–1992 годы	Песни, песни-сказки, песни-сказания, сказки, наигрыши, малые жанры фольклора	
А. С. Сопочина, А. А. Рудь, Март Мери, А. Н. Михалев, В. И. Шульгин	706 единиц хранения	р. Малый и Большой Юган, р. Тром-Аган, р. Ляма, стойбище на Устье Ватьеган, д. Тром-Аган, д. Рускинская, с. Песиково, г. Лянттор, ТТП	Песни, в том числе из репертуара медвежьих игрищ, песни-сказки, малые жанры фольклора, сказки, сказания, рассказы	Наказ для потомков в песенной форме, пословицы и поговорки (их никто не записывал из всех собирателей)
Л. Н. Каюкова, Р. И. Ермакова, Л. И. Калинин-чук, Ярко Ниеми, Хутту-Хилтунен П., М. Чепреги, Шён Ж.	575 единиц хранения	р. Большой и Малый Юган, д. Рускинская, г. Лянттор, п. Угут, Нефтеюганский район, ТТП. 1992–2015 годы	Сказки, рассказы, легенды, предания, песни, песни-сказки, малые жанры фольклора	Большую часть составляют загадки – 362, лингвистический материал
А. Н. Волкова	178 единиц хранения	г. Лянттор	Сказки, сказания, рассказы, песни, обряды и обычаи, малые жанры фольклора	В отличие от других собирателей, имеются изречения и присказки
В. В. Карчина	324 единицы хранения	п. Угут, д. Рускинская, г. Лянттор, д. Кинямино, г. Когалым, п. Нижнесортимский, ТТП. 2016–2020 годы	Сказки, легенды, наигрыши, песни, былички, малые жанры фольклора	

Е. Д. Айпин	128 единиц хранения	юрты Каюковы, п. Угут, с. Варьёган, с. Аган, ст. Сопочиных. 1979–1988 годы	Наигрыши, сказания, песни из репертуара медвежьих игрищ	
Е. А. Шмидт	30 единиц хранения	д. Нумто, п. Лямино, г. Ханты-Мансийск. 1979–1991 годы	Песни, рассказы, сказки, наигрыши, песни из репертуара медвежьих игрищ	
А. Ч. Логаны	8 единиц хранения	Нижневартовский район, д. Нумто, Белоярский район, ст. Порсавар. 1988–1991 годы	Песни	
А. А. Рудь, А. С. Сопочина	34 единицы хранения	п. Демьянка, д. Рускинская, стойбища на р. Тром-Аган. 2003–2011 годы	Песни, рассказы, сказки, истории	
Р. М. Потпот	10 единиц хранения	Белоярский район, д. Нумто. 2000-е годы	Песни	
Е. Д. Каксина	8 единиц хранения	Белоярский район, д. Юильск, п. Казым. 2000-е годы	Песни	

Основными задачами сотрудников фольклорного центра являются сбор, расшифровка, хранение и публикация фольклорных произведений. Для сбора фольклорного материала сотрудники выезжают в места компактного проживания сургутских ханты, на стойбища, в самые отдалённые юрты и населенные пункты.

Научное и культурное значение собранных полевых материалов с каждым годом возрастает, поскольку стремительно исчезает хантыйский язык, уходят из жизни исполнители и носители аутентичного фольклора ханты. Данный обзор позволил выявить, что в 1980–1990-е годы было собрано больше сакральных, мифологических песен, песен из репертуара медвежьих игрищ, священных преданий, легенд, музыкальных наигрышей, чем в 2000-х годах.

В настоящее время на территории Сургутского района количество носителей и исполнителей фольклора составляет около 120 человек, некоторым из них за 80 лет. Одновременно с этим не происходит прямой непосредственной передачи фольклорных произведений от поколения к поколению. На основании данных О. Д. Ерныховой возрастное соотношение исполнителей и носителей фольклора по населённым пунктам Сургутского района можно представить в таблице 2 [1, с. 57]:

Таблица 2

**Возрастное соотношение информантов
по населённым пунктам Сургутского района**

№ п/п	Населенный пункт	Количество носителей и исполнителей фольклора	Возрастной период
1.	гп. Лянтор	13	1950–2003
2.	г. Сургут	5	1950–1990-е
3.	сп. Нижнесортымский	7	1955–1965
4.	д. Русскинская	12	1938–1990-е
5.	сп. Угут	33	1932–2003
6.	д. Кинямино	4	1930–1970
7.	д. Каюково	3	1933–1970
8.	г. Когалым	5	1940–1960
9.	п. Тром-Аган	2	1940-е

Полное уничтожение традиционной хантыйской культуры и религиозных верований народа происходит по причине вовлечения коренных жителей в ряды сектантов.

В комплексе представлений о мире, пропагандируемом активистами сект, предусмотрено разрушение всего того, что традиционно объединяется в понятии «религия». Следовательно, представители данных сект, подражающие христианской вере, обещают аборигенам вечную жизнь, чудесное выздоровление детей-инвалидов и материальное благополучие за их же деньги. В результате ханты, попавшие под влияние сектантов, полностью отказываются от своей культуры, языка, веры, обрядов и обычаев.

Но на территориях традиционного природопользования Сургутского района культура и язык сохранились в более первозданном виде, ввиду отдаления родовых угодий друг от друга. За последние несколько десятков лет на фоне общей тенденции возрождения народной традиционной культуры в Сургутском районе количество фольклорных исполнителей и молодых коллективов не уменьшается, даже увеличивается. Можно сказать, что идёт возрождение интереса к народной традиционной культуре.

Несмотря на угрозу исчезновения языка и некоторого забвения устного наследия, и сами языки, и устное народное творчество продолжают не только сохраняться, но и развиваться в местах компактного проживания ханты. Именно своими архаическими фольклорными традициями, которых уже давно не имеет фольклор других народов, и ценно устное наследие сургутских ханты.

Фольклор оценивается самими носителями как одно из наиболее ценных достояний своей культуры. Пока сохраняются основы традиционной жизни ханты, роль и функции фольклора не следует умалять, ибо этот процесс не завершен и фольклор продолжает жить.

Литература

1. Ерныхова О. Д., Хакназаров С. Х. Современное состояние фольклора коренных народов Югры // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сб. ст. по матер. науч.-практ. конф. с междун. уч., посвященной 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (25 ноября 2016 г., Ханты-Мансийск). Тюмень: ФОРМАТ, 2017. Ч. 2. С. 53–63.

Косинцева Е. В.,
*доктор филологических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск*

М. К. Вагатова – хантыйский детский писатель

Аннотация. Имя М. К. Вагатовой прочно вошло в хантыйскую детскую литературу. Независимо от жанра (будь то колыбельные песни, сказки, песни и др. или авторские стихотворения), писательница постоянно ведёт диалог с читателем-ребёнком. Прозаические и поэтические произведения М. К. Вагатовой на всех уровнях текста (образном, языковом и проч.) поддерживают эстетическую и дидактическую функции детской литературы.

Ключевые слова: хантыйская детская литература, детский писатель, М. К. Вагатова, сказка, произведения для детей, книга «Тёй, тей».

Хантыйская детская литература – это особое самостоятельное явление в художественной словесности ханты, которое по сей день не попадало в сферу научного изучения литературоведов. Есть и ещё одна интересная закономерность: ни один из писателей, которые формируют историю хантыйской литературы вот уже почти столетие, не позиционировал и не позиционирует себя как детский писатель. Вместе с тем из их произведений, адресованных детям, вошедших в круг детского и юношеского чтения, и складывается хантыйская детская литература.

Одним из таких ярких авторов является хантыйская писательница Мария Кузьминична Вагатова. Её книги «Ханты-Мансийские сказки» (в соавторстве с А. С. Тархановым), «Моя песня, моя песня», «Тёй, тей» прочно вошли в круг детского чтения.

Большая часть детских произведений М. К. Вагатовой – это жанры детского фольклора, которые входят в «поэзию

пестования» или «материнскую поэзию»: колыбельные песни, сказки и песни (этот жанр М. К. Вагатова обозначает в книге «Тёй, тей» как посвящения). Дополняет коллекцию жанр игрового фольклора – считалка.

Литературоведческая энциклопедия определяет колыбельные песни как «песни, исполняемые матерью или нянькой при укачивании ребёнка. Назначение их – размеренным ритмом и монотонным мотивом успокаивать и усыплять ребёнка, а также регулировать движение колыбели» [1]. В книгу «Тёй, тей» М. К. Вагатова включила три колыбельные песни: «Тёй-Тей», «Лал-Лал-Лал!», «Сонная Тетя-Глухарка». В первых двух текстах колыбельных песен почти полное отсутствие сюжета замещается ритмом, подчёркнутым повтором и звукоподражанием. Стоит заметить, что первые два текста колыбельных песен написаны от лица матери, а третий текст – от ребёнка. Тексты первых двух колыбельных песен содержат пожелания, третий текст включает оберег (не случайно здесь появляется образ Тети-Глухарки):

Сонная Тетя-Глухарка,
Пёстрая красавица женщина –
С изголовья узорчатой люльки моей
Высокую шею сонной Глухарки подними-ка.
Хватит, ты уже долго спала.
А сейчас твой сон
Отдай-ка мне.
Сладкий, приятный, тёплый твой сон
Пусть меня возьмёт,
Пусть меня укроет.
А ты береги мой ночной сон!
Глухариный долгий взгляд свой
Уставь на меня.
Птичий, зоркий, добрый взгляд свой
Пусть смотрит на меня всю ночь.
Охраняй мой ночной сон!
Охраняй. Береги мой детский сон! [2, с. 12]

Приглашение помощников для убаюкивания – это традиционный элемент колыбельных песен, который отражает стремление сблизиться с миром ребёнка. Его мы видим и в текстах М. К. Вагатовой, как и ещё один посыл к сближению находим в языке колыбельных песен – частое употребление слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами (сыночек, доченька, ручки, ножки, люлочка, зверюшки, птички, солнышко и проч.). В колыбельные песни М. К. Вагатова включает традиционные мотивы тропинки / пути, гнёздышка / дома, связанные с взрослением ребёнка.

Сказка – один из основных жанров фольклора, любимый детьми. Это «эпическое, преимущественно прозаическое произведение волшебного, авантюрного или бытового характера с установкой на вымысел. В сказке нашли своё отражение древнейшие народные понятия об устройстве мира, о добре и зле и т. д. <...> Живя в веках, сказка передавалась из уст в уста, меняясь вместе с порождающей её действительностью» [3, с. 210]. Для сказки характерны завершённый, динамично развивающийся сюжет, концентрация события вокруг персонажа, положительный герой, достигающий цели после преодоления препятствий, строгость формы и наличие устойчивых композиционных и речевых компонентов. М. К. Вагатова на протяжении всего своего творческого пути работает с этим жанром, который сочетает увлекательность и поучительность. Она не просто погружает детей в мир сказки, но и творчески переосмысливает его. Авторские эксперименты затрагивают как отдельные составляющие сказки (структуру, концепцию персонажей, язык произведения), так и в целом жанровый канон. Об этом мы писали ранее в работе «К вопросу об авторских сказках М. К. Вагатовой» [4, с. 76].

Песня – это ещё один жанр в копилке хантыйской поэтессы. Литературная энциклопедия поясняет, что песня – «фольклорный жанр, который в широком своём значении включает в себя всё, что поётся, при условии одновременного сочетания слова и напева; в узком значении малый стихотворный лирический

жанр, существующий у всех народов и характеризующийся простотой музыкально-словесного построения» [5]. В книгу «Тёй, тей» вошли пять песен, обозначенные М. К. Вагатовой как посвящения, которые она адресовала своим внукам: «Белочка-зверёк», «Маленькая Варайе», «Лося, лося, лося! Кария-кар, кария!», «Сладкие ягодки пойду собирать», «Вот как я танцую!». Во всех песнях сочетаются слово, мелодия и действие / танец. Напевность, как одну из отличительных черт этого жанра, поэтесса в своих песнях утверждает повторами. Эмоциональность и экспрессивность песен поддерживает их синтаксическая организация: тексты песен насыщены восклицательными предложениями.

Белочка-зверёк!
Танцуй, танцуй, танцуй!
Танцуй, танцуй, танцуй же!
Белочка-зверёк!
Прыгай, прыгай, прыгай!
Прыгай, прыгай, прыгай же!
Белочка-зверёк!
Осеннего беличьего пуха комочек!
Танцуй, танцуй, танцуй!
Танцуй, танцуй, танцуй же!
Скачи, скачи, прыгай!.. [2, с. 14]

Считалка – это жанр игрового фольклора, которым М. К. Вагатова дополнила перечень фольклорных жанров в книге «Тёй, тей». Четыре считалки сопровождаются авторским комментарием их правильного воспроизведения во время игр. Считалка – это жанр детского фольклора, представляющий собой рифмованные строки или белые стихи, которые являются прелюдией к игре. Считалка вместе с игрой способствует физическому развитию ребёнка. Г. С. Виноградов, один из первых исследователей этого жанра, считал, что «едва не единственным твёрдым основанием классификации остаётся словарный состав описываемых произведений». Действительно, в своих работах учёный словарный состав считалок разделяет на три ясно

видимых лексических группы: заумь, имена числительные, слова-образы (понятия). В соответствии с этим он выделяет три группы считалок: считалки-числовки, заумные считалки и считалки-заменки.

Как правило, считалка выделяется особой звуковой организацией, построенной на созвучиях и случайных ассоциациях. Немаловажную роль в считалке играет повтор. Часто в считалках М. К. Вагатовой видим и параллелизмы. Использует поэтесса и звукоподражания.

Каткут сев, сев, сев!
Идёт дождь, ветер свищет.
Куда б мне от них
Скрыться?
Вот в эту нору сюда скроюсь.
Каткут сев, сев, сев!
Полил дождь, ветер воет.
Куда от них я спрячусь?
Вот за корень этого дерева.
Вот сюда я спрячусь.
Каткут сев, сев, сев!
Я попал в лютый холод,
Я попал в страшный ветер!.. [2, с. 6]

Стоит отметить, что считалки М. К. Вагатовой не имеют строго закреплённой строфики, в них встречается в разных сочетаниях мужская, женская, дактилическая и гипердактилическая рифма.

В круг чтения ребёнка включены и детские стихотворения хантыйской поэтессы. В них видим понятные и знакомые детям образы ёлочки, ёршика, дяди Шуки и др. В поэтический текст вошли загадки («Дядя Шука»), наставления («Ёршик-ларие, няркие»), пожелания («Зимняя ёлочка»), элементы традиционной культуры (особенно ярко они представлены в стихотворениях («Дядя Шука»):

Наверное, узнали,
Зубастый и сильный
Дядя Шука я!

Знайте, в костях моей головы
Найдёте вы:
Весло сказочника,
Женщину со связкой дров,
Ворону с лопатой лося,
Лосиные копыта,
Мужчину с лодкой-долбянкой,
Ноготь с мизинца... [2, с. 20]

Стихотворения для детей наполнены сравнениями («глазки – светящиеся бусинки», «на спине, словно острые стрелы, / плавники стоят», «плавники колючие, как у ёлки – иголки» и проч.), повторами, параллелизмами. В поэтический текст М. К. Вагатова включает звукоподражания («Рев, рев, рев!», «Тёнг, тёнг!»). Сближая художественный образ с читателем-ребёнком, поэтесса использует олицетворение.

В круг детского и юношеского чтения вошли также и лирические произведения М. К. Вагатовой из сборника «Моя песня, моя песня», включаемые в программы родной литературы, литературного краеведения педагогами образовательных учреждений ХМАО – Югры.

Как видим, М. К. Вагатова на протяжении всего своего творческого пути ведёт диалог с читателем-ребёнком. Независимо от жанра (будь то колыбельные песни, сказки, песни, считалки или стихотворения) хантыйская писательница на всех уровнях текста (образном, языковом и проч.) поддерживает эстетическую и дидактическую функции детской литературы.

Её прозаические и поэтические произведения, прочно вошедшие в круг детского и юношеского чтения, сделали имя М. К. Вагатовой одним из ярких имён в хантыйской детской литературе.

Литература

1. Литературная энциклопедия. Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_literature/2375/%D0%9A%D0%BE%D0%BB%D1%8B%D

0%B1%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D1%8B%D0%B5 (дата обращения: 10.01.2020).

2. Вагатова М. К. Тей-тей. Сказки, стихи, песни и считалочки для детей. Тюмень: Тюменский дом печати, 2006. 88 с.

3. Елисеев И. А., Полякова Л. Г. Словарь литературоведческих терминов. Ростов н/Д.: Феникс, 2002. 319 с.

4. Косинцева Е. В. К вопросу об авторских сказках М. К. Вагатовой // Материалы третьей научно-практической конференции, посвященной памяти А. А. Дунина-Горкавича, 10.04.2007. Нижневартовск: Издат. Дом Югорский, 2008. С. 76.

5. Литературная энциклопедия. В 11 т. / под ред. В. М. Фриче, А. В. Луначарского. М.: Изд-во Коммунистической академии, Советская энциклопедия, Художественная литература. 1929–1939. Режим доступа: <https://rus-literature-enc.slovaronline.com/4160-%D0%9F%D0%B5%D1%81%D0%BD%D1%8F> (дата обращения: 04.02.2020).

Кугаевская Т. В.,
Дом детского творчества, с. Перегребное

Югорские топонимы – язык Земли родной

Аннотация. Статья содержит сведения об исследовании югорских топонимов с целью выявления их культурно-исторической значимости как источника краеведческих знаний, полученных на кружке «Юный краевед» в МБУ ДО ДДТ с. Перегребное.

Ключевые слова: топонимы, родной край, Перегребное.

*Язык народа – лучший, никогда не увядающий и вечно вновь
распускающийся цвет всей его духовной жизни.*

К. Д. Ушинский

Одной из задач, стоящей перед современным образованием, является формирование национального самосознания учащихся, воспитание любви к своей большой и малой родине, своему народу, культуре. Любовь к родному краю, знание его истории – основа, на которой только и может осуществляться рост духовной культуры человека. Любовь к родной стране, уважение к её истории, бережное отношение к духовным ценностям начинается с интереса к истории того места, где родился и живёшь. Краеведческий материал помогает формированию образованной, духовно-нравственной личности. Этому способствует и язык как средоточие опыта поколений. К. Д. Ушинский утверждал: «...в языке одухотворяется всё: весь народ и вся Родина». Воспитать уважение к памяти поколений, запечатлённой в слове, помогает топонимика. Изучение топонимии – путь к познанию своего отечества. Географические названия таят в себе и мудрость народа, и загадки языка. Об этом прекрасно сказал Д. С. Лихачев: «Топоникон народа представляет собою коллективное произведение народного гения». Этот необычный языковой материал всегда вызывает у учащихся живейший интерес.

Изучение географических названий важно как в познавательном, так и в практическом отношении – ведь без них невозможно представить современную жизнь. Знание их имеет и немалое воспитательное значение: хорошее знание малой родины говорит о любви к ней. Изучение географических названий отдельных регионов нашей страны – один из путей осознанного восприятия родной природы, культуры, традиций своего народа, поэтому является необходимым звеном в воспитательной работе педагога.

Каждый человек постоянно встречается с географическими названиями. «Невозможно представить себе жизнь современного общества без географических названий, – пишет известный специалист в области топонимики Э. М. Мурзаев. – Они повсеместно и всегда сопровождают наше мышление с раннего детства. Всё на земле имеет свой адрес, и этот адрес начинается с места рождения человека. Родное село, улица, на которой он живёт, город, страна – всё имеет свои имена».

Запас географических названий у детей, конечно, постепенно увеличивается – с расширением культурного кругозора, накоплением жизненного опыта и развитием речи. Но нередко бывает и так, что учащийся, узнавая из учебников о великих реках, озёрах, огромных городах, о знаменитых, прославившихся чем-то местах, в то же время ничего не знает о родном селе или городе. Поэтому изучение местных географических названий необходимо, чтобы сохранить информацию об уникальной культуре, истории и языке коренных народов. С этой целью учащиеся кружка «Юный краевед» решили провести собственное исследование топонимов Октябрьского района. Задачи, которые предстояло решить в ходе данного исследования:

- изучить различные информационные источники о топонимике Югры;
- получить информацию о географических названиях Октябрьского района у коренных жителей, старожилов посёлка;
- выяснить значение географических названий на языке ханты и манси;

– сделать анализ собранной информации.

В традиционных условиях проживания этноса информация по его истории и культуре хранилась и передавалась в устной форме – через фольклор. В наше время сохранению исторической памяти народа способствуют книги, они дают новому поколению знания о своём происхождении, генетических корнях. Изучая литературу, мы выяснили следующее:

Топонимика – это наука о географических обозначениях, призванная пояснять их возникновение. Следовательно, географические наименования являются конкретным объектом топонимики, которая поясняет образование географических названий, освещает историю их становления и значение.

Топонимика изучает не географические объекты, а их названия. Топонимика любой местности формируется на протяжении длительного промежутка времени. На неё оказывали воздействие почти все факторы: изменения в природе, переселение народов, экономическое развитие, войны и др.

Топонимы – наша память о языке, об истории и географии. При изучении топонимов прежде всего следует выяснить те основания и принципы, на которых строятся географические названия. Топонимы подразделяются на виды.

В топонимике Югры прослеживаются два направления:

1) топонимия, основанная на языке коренных народностей края;

2) русская топонимия, основой которой служит русский язык.

Местные краеведы пытаются объяснить этимологию того или иного названия, исходя прежде всего из югорского его происхождения. Своеобразным ключом к расшифровке названия населённого пункта у хантов может служить окончание – *ях(як)*, что в переводе значит народ. Некоторые из них: **Пырьях, Ларьяк, Нях**. Окончание же названия на *-пауль (деревня)* указывает, что происхождение ойконима надо искать в мансийском языке. Например, Саранпауль.

Считается, что слово «**югра**» – коми-зырянского происхождения, от этого народа попало к русским. Коми-

зыряне зовут *ханты и манси «егра»*. В русском языке «егра» могло превратиться в «югра». Хантов и манси ещё называют «обскими уграми», в отличие от угров, живущих на Дунае, – венгров, родственных по языку и происхождению нашим хантам и манси. Этноним (название народа) «угры», «угор», «угоры» был самоназванием угорских племён, проживавших еще до нашей эры в южном Приуралье и Зауралье. Отсюда название – «егра» коми-зырян, «югра», «угра» русских летописей IX–XII вв.

Частицы в конце топонимов – ненецкое -вож и хантыйское -вош (деревня, город) – указывают, что это населённый пункт. Но есть ещё и финно-угорское -вож, что значит приток. Также есть довольно большая группа топонимов с окончанием -курт (деревня). Это Хангокурт, Тохыткурт, Еганокурт. Встречается много населённых пунктов в Приобье, в названиях которых присутствует хантыйское -ват и ненецкое -сале, что в переводе на русский язык означает мыс: Ванзеват. Часть сел получили свои названия по именам рек, на берегах которых они стоят: Варьёган, Сосьва.

У народа манси в конце названия рек -я (Манья) – значит река или речка. У народа ханты в конце названий рек или речек частица -юган, -еган, -иган, -аган (Аган, Юганская Обь). Встречается формат -ва, в переводе с коми означает вода, что характерно для названий рек левобережья Оби: Сосьва, Лозьва.

В гидронимах нашей местности встречаются повторяющиеся части топонимов – географические термины или суффиксы -лор, -тор, -то, -сор. Эти составляющие говорят о том, что это озеро. При этом первая составляющая слова говорит, что это озеро, а вторая – о его характерной особенности или о его местонахождении. Если в конце слова -лор, оно хантыйского происхождения, а если -тор – слово ненецкое по происхождению. Например, Сомотлор и Емунтор.

Познакомившись с топонимикой ближе, мы сделали вывод, что исследование всех топонимов края – это очень большая и долгосрочная работа. Поэтому мы решили начать с чего-то одного и выбрали ойконимы. Как мы уже выяснили,

разновидность топонимов – ойконимы – это названия населённых пунктов. Наше исследование топонимов родного края мы решили посвятить изучению названий населённых пунктов района, в котором живём. Октябрьский район – это территория коренных народов ханты и манси, поэтому большая часть местных географических названий произошла от угорского языка.

Для того чтобы начать исследование, нам понадобилась топографическая карта Октябрьского района, на которой обозначены населённые пункты.

Мы решили обратиться за помощью к жителям п. Перегребного, старожилам Октябрьского района. В семье Ефановых (представителей седьмого поколения коренных манси) хранится краеведческая монография Бардиной Раисы Калистратовны, исследователя истории угорского населения нижнесосьвинского Приобья, в том числе и топонимики территории, на которой мы проживаем. В издании мы обнаружили много любопытных фактов, связанных с историей поселений.

В настоящее время наш район называется Октябрьским, но за свою богатую историю он переименовывался неоднократно.

Впервые Кодская земля и её князья упоминаются в Вологодско-Пермской летописи за 1484 г. Кодское княжество на рубеже XVI–XVII вв. насчитывало 14 укреплённых городков. Таким образом, в XV–XVII вв. Октябрьское именовалось Кодой и являлось своеобразным центром территориально-племенного объединения хантов в Западной Сибири по нижнему течению р. Обь, известного с XVI в. как Кодское княжество.

В XVII в. Октябрьское именовалось селом Кондинским и являлось центром Кондинской волости в составе Берёзовского уезда Тобольского наместничества-губернии.

В 1937 г. был образован Микояновский район, выделенный из состава Берёзовского района, на территории Остяко-Вогульского национального округа Омской области с центром в селе Кондинское, двадцать лет спустя, 28 ноября 1957 г., Микояновский район был переименован в Октябрьский, а его центр – в село Октябрьское.

Наше поселение Перегрёбное имеет русское название, но ему уже больше 110 лет, то есть в то далёкое время проживающие на этой территории ханты и манси тоже его как-то называли для себя. Стало интересно узнать историю названия родного посёлка. Оказалось, что у посёлка действительно было и хантыйское название.

Перегрёбное – посёлок расположен на Оби, непосредственно там, где река раздваивается на Большую и Малую Обь. Первое упоминание о селе датировано 1903 годом. В то время это был перевалочный пункт. Название посёлка происходит от глагола «перегрывать», что связано с переправкой купцов, направлявшихся в Берёзово, с правого берега Оби – на левый, в том месте, где сейчас располагается посёлок. Среди жителей с. Перегрёбного бытует ещё одна версия названия, которую дала печальная страница нашей истории, когда в эти края по Оби сплавляли на баржах ссыльных переселенцев. Перегрываясь через Обь, ссыльные образовали современный посёлок. На хантыйском языке оно называется Кев-авт-нёл (хант.: кэв «камень», авт «участок», нёл «нос» или «мыс»), что переводится как «Каменный мыс», то есть селение на каменном мысе.

Изучив различные информационные источники, мы выяснили, что сведений о происхождении названий населённых пунктов нашего района и его ближайших соседах совсем немного.

В нашей исследовательской работе литература имеет большое значение. Но живое общение с коренными жителями сыграло главную роль в плане эмоционального восприятия краеведческой информации.

В нашем исследовании топонимии родного края нам помогли старожилы с. Перегрёбное, представители коренного населения ханты и манси: Сеитова Елена Григорьевна, Гындышева Таисья Григорьевна, Савина Мария Семеновна.

В результате общения со старожилками с. Перегрёбное мы выяснили названия некоторых географических объектов нашего района и добавили в них описание из литературных источников. Национальные деревни ханты и манси в старину назывались

юртами. Раньше многие юрты назывались по фамилии их основателей, например, Непкинские юрты или Пакинские юрты. К сожалению, многие из этих деревень в настоящее время заброшены человеком. Поэтому сведения о них ценны, и их необходимо сохранить.

Выводы. Таким образом, топонимика как наука призвана увидеть в слове не только языковую единицу, но и единицу культурной памяти. Топонимика углубляет и расширяет знания учащихся по истории и духовной культуре родного края сквозь призму языкознания. В процессе изучения топонимов совершенствуются исследовательские навыки и умения учащихся.

Изучение топонимов родного края приобщает детей к национальной культуре народов Севера, содействует воспитанию человека-патриота, знающего и любящего свой родной край, уважающего коренной народ, культуру и традиции, содействует осознанию ребёнком себя как коренного жителя, наследника богатой истории и культуры Югры, желающего внести свой вклад в её развитие.

Литература

1. Категория: Топонимика. Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Топонимика> (дата обращения: 20.10.2019).
2. Экологическая топонимика Югры. Режим доступа: <http://surwiki.admsurgut.ru/wiki/index/> (дата обращения: 20.10.2019).
3. Югорский глоссарий. Режим доступа: <http://slib.ru/yugorskij-glossarij> (дата обращения: 20.10.2019).
4. Бардина Р. К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII–XXI века). Новосибирск: Издательство СО РАН, 2011. 291 с.

Кукуева Г. В.,
*доктор филологических наук,
Сургутский государственный
педагогический университет, г. Сургут*

**Синтактико-стилистические особенности речи
персонажа в романе Е. Айпина
«Божья Матерь в кровавых снегах»**

Аннотация. Статья посвящена изучению композиционно-речевой структуры романа Е. Айпина «Божья Матерь в кровавых снегах». Предметом анализа является речевая партия главной героини – Веры Саввичны. В ходе анализа текстовых фрагментов выявлены наиболее частотные способы передачи речи героини: диалогизированный монолог, монолог-заговор, смешанные формы чужой речи. Описаны синтактико-стилистические особенности каждого способа передачи речи героини. Установлено, что в организации монолога и смешанных форм передачи речевой партии Веры Саввичны проявляются идиостилевые черты Е. Айпина. Синтактико-стилистическое единение «голосов» автора-повествователя и героини в проанализированных конструкциях свидетельствует о формировании сложного образа нарратора, а также о реализации важного для национальной картины мира хантов принципа духовного единства мира, природы и человека.

Ключевые слова: хантыйская литература, идиостиль Е. Айпина, речевая организация текста, чужая речь, смешанные формы чужой речи.

Идиостиль Еремея Айпина сформировался путём соединения языковой национальной культуры хантов со славянской языковой картиной мира. Хотя автор и пишет на русском языке, но это особый язык – «ненецко-хантыйско-русский язык в ненецко-хантыйско-русской форме» [1, с. 8]. Переплетение

двух языков, двух культур в художественном слове прозаика нашло отражение в особой системе стилистико-синтаксических способов организации композиционно-речевой структуры и такого её элемента, как речь персонажей.

Исследователи языка прозы Е. Айпина концентрируют своё внимание на поэтике и проблематике романа, системе образов [2, 3, 4, 5], однако композиционно-речевая сторона произведения также нуждается в глубоком и тщательном изучении. Наш интерес к речевой организации романа «Божья Матерь в кровавых снегах» продиктован предположением исследователей об ослабленности разграничения речевых зон автора и героя, о недифференцированности стилей речи в тексте О. К. Лагуновой [2], С. А. Исаковой [6]. В одной из работ нами была предпринята попытка анализа речевой композиции произведений Е. Айпина на материале рассказов из цикла «Река-в-Январе» [7].

Гипотеза исследования базируется, во-первых, на ключевом для поэтики Е. Айпина понятии единения духовного мира народа ханты, на акцентировании автором личной идентичности с определённой моделью ценностного устройства мира. На уровне композиционно-речевой организации текста это просматривается в «изображении мыслей и чувств персонажей посредством авторской речи» [6, с. 20], во-вторых, на усиливающейся в синтаксисе художественной речи середины XX – начала XXI века тенденции к объединению, слиянию разных типов и форм речи как особых способов авторского мировидения. На основании выдвинутых положений мы предполагаем, что композиционно-речевая структура романа Е. Айпина «Божья Матерь в кровавых снегах» характеризуется особой синтактико-стилистической организацией, что в частности проявляется в организации речи персонажей.

Цель данной статьи – проанализировать синтактико-стилистические особенности речи персонажа как составного элемента композиционно-речевой структуры романа «Божья Матерь в кровавых снегах».

Материалом исследования служат наиболее яркие в композиционном и стилистико-языковом планах текстовые фрагменты романа Е. Айпина, репрезентирующие речевую партию главной героини – Матери Детей.

Методика анализа материала опирается на теорию чужой речи, представленную в работах В. Н. Волошинова [8], Н. А. Кожевниковой [9], Г. Н. Чумакова [10].

Речь главной героини романа – Веры Саввичны представлена диалогом и монологом. Примечательно, что второй способ передачи речи более частотен, нежели первый. В речевой композиции романа встречаются два типа монолога: монолог-заговор и диалогизированный монолог. Рассмотрим первый тип монолога: *«Анна, миленькая моя деточка!.. Богом данная мне деточка!.. Анна, я отниму твою боль... Анна, я залечу твои раны... Анна, я сделаю тебя здоровой... Анна, я сделаю тебя невредимой... Ты не оставишь эту солнечную землю, ты не оставишь эту лунную землю, ты не покинешь этот светлый мир!»* [11, с. 73]. Магическое звучание речи Веры Саввичны просматривается не только в особой мелодике фраз, интонационно оформленных восклицательными знаками и многоточиями, но и в повторении рефреном имени смертельно раненого ребёнка, в лексических повторях, в однотипности построения синтаксических конструкций. Приём повтора в данном случае выполняет функцию воздействия на высшие силы, а также передаёт нарастающую внутреннюю боль Матери Детей от осознания того, что она не уберегла своё дитя. Именно поэтому весь смысл монолога Веры Саввичны заключается в желании принести себя в жертву ради сохранения жизни ребёнка: *«я отниму твою боль»*, *«я залечу твои раны»*, *«я сделаю тебя здоровой»*, *«я сделаю тебя невредимой»*. В материнском заговоре отражена духовная культура хантов, представленная особо почитаемыми сакральными символами «солнечная земля», «лунная земля», «светлый мир».

По своей синтаксической и содержательной организации второй тип монолога представляет собой внутренние

размышления героини. Такой монолог реализуется в обрамлении авторского повествования, выступающего своеобразной развёрнутой ремаркой, предваряющей речь героини: *«Ехала Мать и все поплакивала, тихонько, чтобы не напугать детей. Слишком свежа была рана в сердце Матери, все кровоточила и ныла, как только ее мысль возвращалась к гибели дочери. Думалось ей: самой бы погибнуть вместо Анны. Она спрашивала себя, что случилось бы с детьми, – и самой себе отвечала: пожалуй, и без неё бы выжили, умеют управлять оленьей упряжкой, нашли бы дорогу к дому, к людям»* [11, с. 101]. Тяжёлые мысли героини оформлены необозначенной прямой речью, которая по своим синтактико-стилистическим особенностям не имеет чёткого разграничения с речью повествователя. Маркером ввода речи героини служит лишь двоеточие на границе с ремарочным компонентом *«Думалось ей (СОБСТВЕННО РЕМАРОЧНЫЙ КОМПОНЕНТ): самой бы погибнуть вместо Анны»*; *«<...> отвечала (СОБСТВЕННО РЕМАРОЧНЫЙ КОМПОНЕНТ): пожалуй, и без неё бы выжили, умеют управлять оленьей упряжкой, нашли бы дорогу к дому, к людям»*. Размышление Веры Саввичны о судьбе детей также представлено косвенной конструкцией: *«Она спрашивала себя (СОБСТВЕННО РЕМАРОЧНЫЙ КОМПОНЕНТ), что случилось бы с детьми»*. Таким образом, в диалогизированном монологе героини наблюдается ослабление границ между субъектными сферами повествователя и персонажа. «Голос» Матери Детей словно пропускается сквозь «голос» повествователя, именно поэтому доминирует авторская стилистика фраз, а речевая манера героини становится непрозрачной. Объединение речевых линий указывает на реализацию базового принципа поэтики Е. Айпина – единения всего близкого и родного, а также на важный обычай хантов «не высказывать напрямую свои мысли, свои переживания».

Ещё одним частотным способом передачи речевой партии героини в романе являются синтактико-стилистические единства, представляющие собой объединение в единое целое

элементов прямой, косвенной и несобственно-прямой речи. Обратимся к рассмотрению текстового фрагмента, открывающего восемнадцатую главу романа. Данный фрагмент представляет собой важное композиционно-смысловое ядро повествования, т. к. описание увиденного переворачивает сознание Веры Саввичны, окончательно убеждает её в том, что «красная машина» несёт с собой боль, слёзы и разрушение, что она во что бы то ни стало должна сохранить своих детей от этой машины: *«Матерь Детей остановила упряжку, быстро завязала поводок-вожжу и рванула дверь ближайшего чума. И остолбенела. В чуме полно людей. Но все они в странных позах. Все неподвижны. Голова в платке с бахромой. Головка в оранжевом платке. Черная, с проседью, толстая коса на белом песцовом воротнике ягушки. Костлявый бугристый в суставах, кулак с крепко зажатой табакеркой из жёлтой кости мамонта. <...> Головка в лисьем капюшоне с ушками. Руки, скомкавшие окровавленный платок. <...> Губки с белым налётом от молока. <...>*

Все неподвижны.

Все уснули вечным сном.

Только младенец в люльке, наклонившись вперёд, прижав подбородок к груди, красными, как у тетерева, глазёнками с удивлением взглядывается в неподвижные глаза своих сородичей» [11, с. 176–177].

Приведённый текстовый фрагмент сложно назвать монологом персонажа, поскольку отсутствуют элементы, вводящие данный тип речи – глаголы со значением мысли, чувства (внутренний монолог) или речи (внешний монолог). Данный пример нельзя отнести к явлению несобственно-прямой речи в традиционном понимании, так как в нём отсутствуют формы третьего лица для обозначения субъекта речи, нет прямого употребления форм времени. Стилистика приведённого текстового фрагмента свидетельствует о сложном образе нарратора, рождённом посредством смешения речевых партий повествователя и персонажа. Увиденное пропускается сквозь призму восприятия Веры Саввичны: в лексической наполненности фраз сохраняется

конкретно-предметное восприятие, свойственное хантам. Картина трагедии рисуется повествователем, при этом синтаксическая организация текстового фрагмента свидетельствует о сохранении речевой манеры героини: доминируют короткие и лаконичные двусоставные и односоставные предложения, сохраняется разрыв подлежащего со сказуемым, препозиция второстепенных членов предложения по отношению к определяемому слову.

Переход размеренного динамичного рассказа повествователя в область сознания героини маркируется парцеллятом – глаголом со значением психического состояния: *«И остолбенела»* (то есть замерла вследствие душевного потрясения). Картина, увиденная Матерью Детей и воспроизведённая «словом» повествователя, представляет собой хаотично выхваченные трагические фрагменты расправы над мирными жителями чума. Смена одного эпизода другим организована по принципу градации: сначала взор Матери Детей охватывает увиденное в целом: *«В чуме полно людей. Но все они в странных позах. Все неподвижны»*, затем концентрируется на каждом отдельном фрагменте. Обращает на себя внимание обилие номинативных предложений. Сменяя друг друга, они выполняют экспрессивно-эмоциональную функцию – передают крайне напряжённое внутренне состояние героини, ритмизируют повествование. Данные конструкции играют важную сюжетобразующую роль, поскольку каждый хаотично выхваченный эпизод – это своего рода мини-история, не имеющая продолжения. По отдельным деталям, представленным в предложениях, становятся понятны пол и возраст погибшего человека. *«Голова в платке с бахромой»* / *«Чёрная, с проседью, толстая коса на белом песцовом воротнике ягушки»* свидетельствуют о гибели молодой и пожилой женщин. Гибель детей описана ёмкими фразами: *«Головка в оранжевом платке»* / *Головка в лисьем капюшоне с ушками* / *«Губки с белым налётом от молока»*. В предложении *«Руки, скомкавшие окровавленный платок»* говорится о попытке человека спасти свою жизнь или помочь кому-то из смертельно раненных родственников. Анализируемые конструкции у Е. Айпина

получают специфическую смысловую нагрузку: из приёма передачи номинативной функции языка они перерастают в символ навсегда остановленного мгновения, в символ смерти.

Итак, подведём итоги. Речевая партия главной героини в романе «Божья Матерь в кровавых снегах» чаще всего репрезентируется либо диалогизированным монологом и монологом-заклинанием, либо смешанными конструкциями с чужой речью. Синтактико-стилистические особенности данных форм речи позволяют автору передать весь накал внутренних переживаний Матери Детей, весь спектр её чувств к собственным детям, за жизнь которых она борется на протяжении всего романа. Смешанные формы передачи речи героини приобретают статус сюжетообразующего звена, с помощью данных конструкций формируется многослойный образ нарратора.

Доминирование рассмотренных форм речи героини служит отражением этических норм, заложенных в национальной картине мира хантов: транслировать себя как малую часть вселенной. Именно поэтому в речевой ткани романа «слово» персонажа даётся в обрамлении «слова» повествователя, а монолог автора наполняется интонациями героини.

Литература

1. Вэлла Ю. К. Белые крики (Стихи и проза). Сургут: Северный дом, 1996. 168 с.
2. Лагунова О. К. Феномен творчества русскоязычных писателей ненцев и хантов последней трети XX века (Е. Айпин, Ю. Вэлла, А. Неркаги): автореф... доктора филол. наук. Тюмень, 2007. 48 с.
3. Косинцева Е. В., Куренкова Н. В. Все в этом мире от Бога...: роман Е. Д. Айпина «Божья Матерь в кровавых снегах». Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 143 с.
4. Сязи В. Л. Художественная концепция любви в прозе Е. Д. Айпина: национальное своеобразие, система образов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ханты-Мансийск, 2017.
5. Цымбалистенко Н. В. Литературно-художественное осмысление исторических судеб коренных народов северо-запада Сибири

(на материале ненецкой и хантыйской литератур): автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 2005. 48 с.

6. Исакова С. А. Этнопоэтика ранних рассказов Еремея Айпина (на материале сборника «Время дождей») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. № 6 (84). Ч. 1. С. 19–23.

7. Кукуева Г. В. Внутренний монолог рассказчика в текстах региональной литературы (на материале рассказов Е. Айпина) // Инновационные технологии и подходы в межкультурной коммуникации, лингвистике и лингводидактике. Барнаул: Алтайский гос. ун-т, 2018. С. 70–74.

8. Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л.: Прибой, 1930. 157 с.

9. Кожевникова Н. А. Типы повествования в русской литературе XIX–XX вв. М.: ИРЯ, 1994. 332 с.

10. Чумаков Г. М. Синтаксис конструкций с чужой речью. Киев: Вища школа, 1975. 220 с.

11. Айпин Е. Собрание сочинений в 4 т. СПб.: Амфора, 2014. Т. 4 «Божья Матерь в кровавых снегах». 287 с.

Кумаева М. В.,

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

Бытовая лексика в народных сказках манси

Аннотация. Цель статьи – выявление и классификация бытовой лексики, отражённой в текстах народных сказок, по лексико-семантическим группам. Анализ текстов мансийских народных сказок показывает, что лексика, отражающая материальную культуру, является наиболее древним пластом лексики.

Ключевые слова: лексика, сказка, предметы быта, традиции и обычаи народа манси.

В статье рассматривается лексика материальной культуры, встречающаяся в текстах мансийских народных сказок. Актуальность исследования определяется тем, что данная тема в мансийской филологии недостаточно изучена, архаизированная часть словарного запаса языка, к которой и относится большая доля слов материальной культуры, с каждым днем всё больше и больше забывается, уходит в прошлое. Целью данной работы является выявление и классификация бытовой лексики, отраженной в текстах народных сказок, по лексико-семантическим группам.

Материалом исследования послужили фольклорные сборники: «Wogulische Volksdichtung» [1], «Мансийские сказки = Маньси мойтыт» [2], «Мансийские сказки» [3], «Мифы, сказки, предания манси (вогулов)» [4], «Эволюция становления семьи манси (вогулов) (по данным фольклора несвященных сказок)» [5], «Сказки, песни, загадки народа манси» [6], «Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси» [7].

Основные поселения в анализируемых сказках – это *pāvył* «пāвыл (поселок, селение)» и *yс* «город». В сказках с сюжетами

об Эква-пыгрисе встречаются следующие, определяющие жилище, термины: кол «дом», пёс колрись «старенький домик», мǎнь колрись «маленький домик», мǎкол «землянка», ёмас кол «хороший дом», приведем примеры:

Аквѣрт потыр тотыглаукв патвес: «...Ўсыт ман мǎнь пǎвлыт холуукв патсыт... / И вот разговоры стали ходить: «...Города и селения (букв. маленькие селения) опустошаться стали...» [6, с. 6–7]. «...Тав Ёрнкол ѓвыл сǎс ёлы-пǎлыт юв сялтыс, тѓрм нѓхсыг ѓмтыс... / ...Юноша из-под берестяного покрытия чума домой прополз, в пушистую гусеницу обернулся... [6, с. 46–47]. «ǎлыл нѓх-квǎлнѓнылт, сǎт нǎнк ѓлтмилың колт хуѓгыт... / Утром проснулись, оказывается, спят в доме длиною в семь лиственничных брёвен...» [6, с. 32–33]. «Эква-пыгрись мǎньси пǎвылныл ǎги хѓнтас... / Эква-пыгрись в мансийской деревне нашѓл себе невесту» [6, с. 90–91]. «Яныг манос мǎнь пǎвылквет ѓлсыг, хулсыг акв ляпат кит Экваг... / В большом или в маленьком селении жили-поживали поблизости друг к другу две женщины» [6, с. 94–95].

В мансийских текстах имеются следующие сочетания: *акв колн* «один дом», *такви колѓн* «отдельное помещение» (букв. отдельный дом), *тǎнуквитым кол* «старый-старый дом», и т. д. Исходя из текстов мансийских сказок, можно заключить, что для обозначения жилища встречается только слово кол «дом». Из строений в сказках присутствует сумъях «амбар», «амбар на ножках». Нередко в контексте повествования называются элементы жилища, что позволяет сделать вывод о его строении (обстановке жилища): *пǎлт* «нары», *мулы-пǎлт* «передние нары», *иснасхǎп* «подоконник», *колкан* «пол», *сурмсѓнт/сѓвалсѓнт* «дымоходное отверстие/отверстие в чувале».

На основе мансийских народных сказок нами выделены следующие лексико-семантические группы слов материальной культуры:

1. Поселения, жилище, строения:

«Мѓнки тѓтǎл тыт ѓлымѓн. Та сǎт ǎмпар колтǎгыл тѓнутанамѓн акимѓн хот-тѓлмантавѓсыт, тǎйвѓсыт... /

Я бы поймал оленя, мы с тобой и так живем с нуждой в еде, семь амбаров с продуктами забрал себе наш дядя... [6, с. 34–35]. «Экваг-дйкаг олэг. Ойкатэ арпи вāри. Хул тай такем та алы. Ёхыл та вāри, маныр та вāри, пуссын вāри... / Живут муж и жена. Муж рыболовные запоры делает. Много рыбы добывает. Сушёную рыбу заготавливает, всё, что может, заготавливает...» [6, с. 120–121]. «Арпиянэн минас, тав (дйка) хурум арпи оньси. Луи арпитэн (Экватэ) ёхтыс, сунсы: та пāлт та хул, та савак, таяныт савак та вāриме. Тасāвит ёхыл та тайталыме... / Пришла к нижнему (по течению реки) запору (Луи павла), смотрит: на той стороне (реки) столько рыбы, (столько) вешала для сушки рыбы. Такие большие вешала сделаны для сушки рыбы. Так много сушёной рыбы заготовлено...» [6, с. 122–123]. «Тувыл ос кентэ лыс, вёркол нупыл. Аквмат кол норыт лāкквароварāлуи кв ты патсыт... / Затем Эква-пыгрись шапку бросил в сторону лесной избы. И брёвна избышки в разные стороны развалились...» [6, с. 16–17]. «Сунсы, я āмпалт акв мāt кол росах унлы. Колэ талтыт хāп унлы... / Смотрит, на том берегу реки один какой-то дом-развалюха стоит. У дома на причале лодка стоит...» [4, с. 102–103]. «Коскернемсыл пāтамлапастэ, ань кёркārта пāлыг та раятас – ёмас яныт хал ёмтыс... / Ногтем пальца щёлкнул, и железные двери (ограды) раскрылись – щель в двери появилась, теперь можно войти в деревню...» [7, с. 64–65]. «Я-тэ, аквмат Эртн āви пāлыг та пұсхатас: сирхых, ворхых! Ульпаййв латау āви, нāнкийв латау āви – акватэ кональ пұсхаты, акватаэ ювле пұсхаты, титпис āвил олэгыт. / И вот, дверь и раскрылась: сирхых-ворхых! Добротные двери из кедра, добротные двери из лиственницы – одна из них наружу открывается, другая вовнутрь открывается...» [4, с. 150–151]. «Сāт āмпаре, сāt колэ, пуссын та пыг нупыл та патсыт, ус ёлы-пал Экваг-дйкаг пыгрись нупыл... / Семь амбаров, семь домов перешли во владение этому мальчику, сыну мужа и жены, живущих на окраине города...» [7, с. 106–107]. «Мāнь колприсът Экваг-дйкаг олэг... / Живут, пожидают муж и жена в маленьком домике...» [7, с. 90–91]; «Вёрн ёхтысыг, āгитэ юитэ пāртың колыл, конытэ

пāртың колыл та вōрмалтастэ... / Пришли в лес, тут (отец) воздвиг своей дочери дом, обтёсанный с наружной, внутренней стороны...» [4, с. 228–229]; «Ойка ёл-люлис, тот сāграсьлахтас. Нёл тўп лāйнэ, пуңк тўп лāйнэ яныт кол ёл āстыс... / Мужчина остановился, немного (бревен) нарубил. И вот, готов дом, куда может поместиться только нос, куда может поместиться только голова, такой величины дом и готов...» [4, с. 222–223].

2. Названия домашней утвари, посуды, предметов домашнего обихода, в народных сказках встречаются: пўт – котёл, āны – чашка (тарелка), нэ касай – женский нож, хум касай – мужской нож, йинсахтын пāрт – дощечка для кройки шитья, хоссун – веник, йонсхатн туля – наперсточек, тучан хўрыг – мешочек для рукоделия, корпинь – напильничек, пўтийив – таганок, сāнкёгм – чашечки берестяные, сёнах – ковшичек, хурасункем – корытце (берестяное), касайсункем – ножичек, сāс пāйп – берестяной кузов, таьхың соль – палка с острием, тайи – поварёшка. Приведём примеры:

«Я, пўт вāрыгласыг, тэсыг... И вот, сварили котёл еды, поели...» [1, с. 36]. «...Самтёгн манараквёг? / – Сōс вит сāнтёгм, хўльм вит сāнтёгм. / Что за глазки у тебя? / – Берестяные чашечки с водой цвета чаги, цвета золы... Пуңкхопитен манаратен? / – Тўя вит айнэ сёнахатем, таквсы вит айнэ сёнахатем. / Что за головка у тебя? / – Ковшичек, для питья весенней воды, осенней воды – ...Пōрхсунн манаратен? / – Кўтюв тыттын хурасунтем, āмп тыттын хурасунтем. / Что за туловище у тебя? / – Корытце собачку кормить, корытце собаку кормить» [2, с. 11]; «Апыгкве, лāветен: «Кāт капаягн тай сяр āрась хилнэ мāнтыг». Внученька, скажи: «У тебя ручки – как лопаты, которыми в очаге разгребают» [3, с. 37]; «Мāгыл нёвыль пўт пāйтвес, āны хўнвес, пасан акв ъвлэ нэ касайл пинвес, акв ъвлэ хум касайл пинвес... Наварили котёл мяса из спины и груди оленя, положили мясо в чашку, на один конец стола положили мужской нож» [5, с. 178]. «Йинсахтын пāртэ лэгыг натапастэ, йонсхатн тулятэ нёлыг вāрапастэ, колкан хосгин хоссупаге товлыг натапасаге... Превратила мать дощечку, на которой кроила

шкурки, в хвостовое оперение, утиные крылышки, которыми пол подметали, в собственные крылья, а наперсточек превратила в свой нос и улетела»; «Вõсэвхүрге... – ёрнэква тучан хурыг. Желудочек кошечки – тучан (мешочек для рукоделия). Нёлуpe (кати) – корпинь. Носик (кошечки) – напильничек. Сысуpe (кати) – пүтийив. Спинка кошечки – таганок» [2, с. 11]; «...мāнь сортпыгрисиг вит-вит паттат уйитэ́г ...маленькие шуки на дне берестяного ведра плавают» [6, с. 46–47]. «Экватэ тусу́н русь дй́ка сыгсов ху́рыг кйвырт дньснэ́тэ. Сыг совы́т пуссы́н ю́нтманэ ху́ргыг, таяны́т ху́рыг! / Его жена своего бородатого русского мужика в мешке, сшитом из налимьей кожи, держит. Все налимьи кожи использовала на шитьё этого мешка, такой большой мешок!» [6, с. 120–121]; «Тав вильтэ палт пувумтахтэн, пувёлын. Квә́лгы́л тах ёл-нэ́гё́лын... / Ты за её мордочку ухватись, удержи (её). Верёвкой привяжи...» [6, с. 34–35]; «Ань тай ос тасир: тотта та ё́рнкол аланы́л овта́н са́лы пõснэ́ ййв нõх-тү́сьтэ́в. Та нуми-пә́лыл поргё́в, ййв у́лтта... / А сейчас так сделаем: над крышей чума хорей с острой пикой-насадкой воткнём. Через него будем прыгать, через хорей...» [6, с. 40–41]; «Пыгрись тõр хасаприсе я́ вә́тан нэ́гыстэ́.. / Юноша полог на берегу реки привязал...» [6, с. 42–43]; «Юв ся́лытс (аквмат): «Я, мāнь сортпыгрисиг вит-вит паттат уйигтэ́г!» Кон-квә́лтапасаге, кон та равтасасаге... / Домой вошла, вдруг (увидела): «Ой, маленькие шуки плавают на дне (ведра)! Как это они зачерпнулись?» Ведро с водой быстро на улицу вынесла и выплеснула...» [6, с. 46–47]; «Ти́рп-Нё́лп-Э́ква яны́г пү́ткапае та́ра та нә́лув тагата́стэ. Нә́йл пә́лты́стэ. Лõхсам паттатэ́н я́лыс, яны́г са́грап вис, колкан котильн пины́стэ... / Тирп-нёлп-Эква большой котлище сразу же и повесила. Огонь разожгла. В правый угол дома пошла, большой топор взяла, на середину пола положила...» [4, с. 102–103]; «Ту́в хә́йты́с, ты́мус акве ху́л ва́рнэ́ ня́льси́н пә́рт ё́т ә́лмая́стэ... / Побежал, по пути бабушкину скользкую доску для разделки рыбы прихватил...» [4, с. 110–111]; «То́х ми́ныма́ныл акв ма́т та́лтн нэ́гласы́т: у́льпат ха́лумта́нэ́т, ха́пыг то́х ва́рнэ́т, у́льпат ха́лумта́нэ́т, тү́пыг то́х ва́рнэ́т... / Когда так ехали,

какой-то причал показался: кедры расколоты – из таких (половин) лодки сделаны, кедры расколоты – из таких (половин) вёсла сделаны...» [4, с. 110–111]; «Такви яныг уля пāлтыс, та улян кёр луймас пиныс... / Сам же он разжёл большой костер, в этот костер положил железную пешню...» [7, с. 12–13]; «А̄гииг-пыгыг лильпи колн акваг вāнтласыг. Хоталь ълн нормас, хоталь ълн ълтул! Колэн тай нас суртги, акв сѳрнитэ нѳх-хāнхи, акв сѳрнитэ ёл вāглы – колэ тамле... / Девушка и юноша в новый дом поселились. Как много всяких вещей, как много всякого богатства! Дом весь светится, один луч золотой вверх поднимается, один луч золотой вниз опускается – такой дом у них...» [7, с. 40–41].

3. Названия одежды. В мансийских сказках встречаются следующие, определяющие одежду, термины: кувьс – гусь (зимняя одежда), пāссаг – рукавички, сахисункве – шубка, я̄нк вāй – белые кисы, я̄нк сахи – белая шуба, я̄нк пѳрха – белая парка. Примеры:

«Совупе (кати) – кувьс. Шкурка кошечки – гусь (меховая зимняя шуба). Катупаге (кати) – русь пāссаг. Лапки (кошечки) – русские рукавички...»; «тотнэ такос тотавен, сахисунквен тах осма ёлы-пāлт... идти-то ты идешь, но знай: шубка твоя будет лежать под подушкой...» [3, с. 25]. «Я̄нк вāйыл, я̄нк сахил мастувес. Надели ей белые кисы, надели на неё белую шубу... я̄нк пѳрхал масхатым ѳлы... в белую парку он одет» [5, с. 178]. «Аквмат ёмаспал кātэ пāссатэ та лыстэ вѳркол нупыл яса, ягыгаге палт. Пāссатэ колалан рагатас, иснасыт нас сāнлыгтасыт, а ягыгаге та хуёг ат хўлыстэн. / И вот он правую рукавицу забросил в сторону лесной избы, к братьям. Рукавица упала на крышу избышки, стёкла зазвенели, а братья продолжают спать, не услышали...» [6, с. 16–17]. «Сяне нуйсахи нѳх-масыс, ярмак тѳр пиныс... / Оделся в мамин суконный халат, шёлковый платок накинуд (на голову)...» [6, с. 24–25]. «Ягāгитэ сакквāлыгтэ витна пувтмāлыстэ, нармтāлыстэ, āпситэ пўтин та куратаптыстэ. āпситэ нѳх та поргалтахтас... / Сестра свои бусы в воду окунула, опускала (в холодную воду), и брату (мокрые бусы) под пазуху сунула. Брат (её) тут и подпрыгнул (проснулся)...» [6, с. 48–49]. «Я, тувыл акв Щѳльици-сов-пѳрхың-

пыгрись арыгтас... / И вот, один (юноша-ненец) остался, в парке, сшитой из шкуры горностая...» [6, с. 50–51]. «Аквматэрт йти тән вāримētэ, мāхманэ ёл-хуясыт, кўтюв та щисувъяламе суйты. Тāнвāрп Экв ты сялтапам. Олн āнын кўтюв тāн, кўтьваныл сыстан хот-нуумтыме, олнāнын пинумтамтэ, юв ты тўлыгпамтэ. Олн āнытэ, лāвылтавес (мāхмытн), тыи – сялыг-олнкёр āны тамле... / И вдруг ночью, когда она пряла нити, родные уже спали, услышала визг собаки. Танварп эква в дом быстро вошла. В серебристую чашу собачью спинное сухожилие положила и домой занесла. Говорили люди, что у неё серебряная чаша имелась...» [6, с. 54–55]. «Мāнь-Мосьхум ягāгитэнтыл блэг. Ягāгитэ Этэ хōталэ нēхс вāрнут, ўй вāрнут та вāри... / Маленький-Мосьхум живет с сестрой. Его сестра ночь и день одежду из собольих шкур, звериных шкур вот мастерит...» [4, с. 66–67]. «Юил та минытэ, аквмат юил ёхтыстэ: такем мāнь ойкарись ёми, нōх-Энтхатам, нярал лўтыл блы... / Идёт он по следам, наконец, догнал его: такой маленький мужичок идёт, подпоясанный, в тōпорах, во всём охотничьем одеянии...» [7, с. 14–15]. «Ярмакын супыл блум Мёнкв Эква. Тāгт-пāлэ та Эква-пыгрисьн мистэ... / В шёлковом платье была Менкв эква. Свой рукав отдала Эква-пыгрисю...» [7, с. 8–9]. «Аквматэрт Эква такви пāльтатэ мистэ нумыл лēпункв, тувыл няврам пāльта осман пиныстэ... / И вот женщина своё пальто дала укрыться, пальто ребенка вместо подушки положила...» [7, с. 98–99]. «Я-ты, ань сāt нярал масхатас, хасьлум кēнтыл пинхатас, хасьлум сов сахил масхатас... / И вот семь пар обуви из камуса надел, рваную шапку на голову надел, в рваную одежду оделся...» [7, с. 94–95]. «

4. Средства передвижения в сказках определяются терминами: *мāньхāп* – калданка, *пōр* – плот, *товлыу хāп вāрсум* – крылатая лодка, *сун* – нарты, *ёсаг* – лыжи. Приведем примеры:

«Ягāгитэнтыл та тāлматсыг (сунэн), сўлтатāлэг... / С сестрой в нарты быстро сели, олени (их) помчали...» [6, с. 38–39]. «Тувыл пāг ёхтыс, ёсаге тармыл ворил лўли. Тāкысь ўргалахтым пāг ёхтыс... / Быстро на плечо закинул, снова на лыжи встал,

и (лыжи) помчали его домой» [6, с. 70–71]. «Тыи тай ам товлың хāп вāрсум... / Это крылатая лодка...» [6, с. 80–81]. «Ань нāге тув та оссувласаге, нāге тāлтапас (хāпын Мēнкв āгииг), та минасыт, ань Мēнкв āгииг та тотавēг... / Двух женщин посадил (в лодку) и поехал, этих дочерей Менква и повез...» [4, с. 112–113]. «Пōрēтыл ты пāлн уйтыгтас, пōре хот тāрамтастэ... / На плоте переправилась на этот берег. Плот разобрала...» [6, с. 124–125]. «Ань āги тāгылттавес, сēпитавес, парa лувыл тēрвес та тотвес... / Девушку эту нарядили, приготовили, запрягли (для неё) пару лошадей и повезли...» [4, с. 140–141]. «Āгииг ёл та порыгмласыг. Каюрыл ѓлēг, каюрыл лув пōсēг... / У девушек есть извозчик, извозчик управляет лошадьми...» [7, с. 46–47]. «Мāнсы ѓйка та ёсаң хум китыглытэ: «Нау хотъют?» «Ам ѓйка. Тыт хосāт ѓлēгум. Ань юв минēгум», – Сўйпил лўнта пāнхвит ёсаң хум лāви... / Охотник-манси спрашивает того маленького мужчину-охотника с лыжами: «Ты кто?» «Я – мужчина-охотник. Здесь давно уже живу. Сейчас иду домой», – отвечает мужчина, лыжи которого шириной с брусничный лист...» [7, с. 14–15]. «Тўне вис, я вāтан минас. Хāне нāлув нарыгтастэ. Хāпēн тāлыс, та мины, та тови. Хāпēтыл мины, такви тай ēрыг ēрги... / Взяла весло своё, пошла на берег, лодку на воду столкнула. Села в лодку, едет, гребёт веслом. Едет в своей лодке, песенку поёт...» [7, с. 6–7].

Таким образом, в рамках данной статьи нами выделены следующие лексико-семантические группы слов материальной культуры: 1) поселения, жилище, строения; 2) названия домашней утвари, посуды, предметов домашнего обихода; 3) названия одежды; 4) средства передвижения.

Так, в анализируемых нами сказочных текстах находит отражение и бытовая обстановка жилья, и традиционный образ жизни персонажей (семьи). Нередко упоминаются и традиционные хозяйственные постройки, жилые бревенчатые дома, чумы и т. п. «Национальная особенность ...сказки выражается через многие реалии: 1) описание быта (одежды, пищи, интерьера, предметов); 2) изображение родной природы...; 3) отображение мифологических представлений и религиозных

верований; 4) описание обычаев, традиций, нравов, мироощущения отдельных героев и целого народа» [8, с. 381–384]. Следует отметить, что анализ текстов мансийских народных сказок показывает, что лексика, отражающая материальную культуру, является наиболее древним пластом лексики. Слова, относящиеся к быту, имеют древнее происхождение и составляют значительную долю лексики мансийского языка. Реалии быта в волшебных сказках подтверждает архаичность данного типа сказок, в которых сохранились детали быта манси древних времен.

Литература

1. Kannisto A. Wogulische Volksdichtung / A. Kannisto, M. Liimola // MSFOu. Bd III. 1956. Vol. 111. 262 s.
2. Мансийские сказки = Маньси мойтыт: Для детей дошкольного возраста / сост., пер. Е. И. Ромбандеевой. СПб.: Просвещение, 1992. С. 24.
3. Мансийские сказки / сост. Е. И. Ромбандеева. СПб.: Алфавит, 1996. С. 47.
4. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е. И. Ромбандеева. Новосибирск: Наука, 2005. С. 102–103.
5. Ромбандеева Е. И. Эволюция становления семьи манси (вогулов) (по данным фольклора несвященных сказок). Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. 216 с.
6. Сказки, песни, загадки народа манси: фольклорный сборник / сост. М. В. Кумаева. Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. 164 с.
7. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / авт.-сост. М. В. Кумаева. Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. 176 с.
8. Уткина Т. В. Стилистическое использование лексических и грамматических единиц в литературной сказке Мордовии. // Языки, литература и культура народов полиэтнического Урало-Поволжья (современное состояние и перспективы развития): материалы VIII Международного симпозиума «Языковые контакты Поволжья» (18–20 августа 2011 г.). Йошкар-Ола: МарГУ, 2011. С. 381–384.

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

Образно-характеризующие значения глаголов движения в хантыйском языке

Аннотация. Статья посвящена образно-характеризующим значениям глаголов движения хантыйского языка. Нами выделено 9 глаголов, в семантику которых инкорпорирован образный компонент: *хорну́лтты*, *луниты* ‘тащиться, плестись, идти медленно’, ‘идти так, как будто у человека одежда мокрая’, ‘идти, как будто человек пьяный’, *посыйты* ‘двигаться кое-как’, ‘идти нехотя, с ленцой’, *шихрэмэты* ‘ходить, шаркая’, *циврэмэты* ‘ходить, шаркая’ и др. Выделяются разновидности образных значений, которые передаются специальными средствами – фразеологическими выражениями, сочетаниями глаголов с деепричастиями, наречиями, глагольными превербами. Для сравнительно-сопоставительного анализа глаголов движения хантыйского языка с образной семой приводятся примеры глаголов ненецкого языка.

Ключевые слова: хантыйский язык, глагол, значение, образная характеристика движения, сема.

В данной статье на материале сынского диалекта хантыйского языка рассматриваются глаголы движения, в значении которых содержится образная сема. В хантыйском языке глаголы движения передают преимущественно собственно пространственные ориентиры: движение к начальной / конечной точке, глаголы указывают на средство передвижения, трассу (путь) движения. Образный компонент в глаголах выражен слабо. Образная семантика самими глаголами не выражается, образность чаще всего передается дополнительными лексическими средствами, словосочетаниями или устойчивыми сочетаниями слов. Зависимые

слова (деепричастия, наречия) изменяют либо дополняют значение глагола с общим значением ‘идти’, ‘ходить’. Поэтому мы будем рассматривать только образно-характеризующие значения глаголов:

1) значение, в котором описывается манера передвижения человека, вызванная физическим недомоганием: *нохты* ‘хромать’, *нохэпты* ‘прихрамывать’, *нохэмнты* ‘прихрамывать’, *овиман шушты* ‘идти шатаясь (букв.: идти, покачиваясь)’, *овасман шушты* ‘ходить шатаясь (букв.: идти, покачиваясь)’, *овасман шушилыйэжты* ‘ходить шатаясь’, *нобахалтыман шушты* ‘ходить пошатываясь’, *нохэпман шушэж / шушилыйэж* ‘прихрамывая, ковыляя, ходит’, *век ипуша нохман ши шушилыйэж, шушилэты ширэж* ‘ходит, хромая (от рождения такой)’ и др. Например: *Муй нохлэн?* ‘Что хромаешь?’, *Ёлы нохэл* ‘Олень хромает’, *Амтем кўрэл хэты йис, нохэл* ‘Что-то случилось с ногой собаки, хромает [она]’. Образная семантика создается также деепричастием от указанных глаголов: *нохман* ‘прихрамывая’, *нохэпман* ‘прихрамывая’, например: *Нохман шушэл* ‘Идет, прихрамывая’, *Нохман шушилыйэжты* ‘Ходить, прихрамывая’, *Нохэпман шушэл* ‘Идет, прихрамывая’, *Ин ики нохман йиш* ‘Мужчина идет к нам, прихрамывает’;

2) значение, отражающее легкую походку, выражается устойчивым сочетанием *хайх хухэлмэл* ‘[такой, что] чуть не побежит’;

значение ‘ходить неуклюже’ выделяется в казымском диалекте у глагола *нохэмнты*;

3) значение, отражающее манеру движения полного человека, его походку, передается устойчивыми сочетаниями: *ай жалта питман шушты* ‘идти, ходить, часто дыша (о полном человеке)’, а также ‘идти, часто дыша [от усталости, бега]’, *туп пусыйты* ‘[идти] еле дыша, тяжело [идти]’, *тупан шушилыйэжты* ‘еле, с трудом ходить’ (о тяжелой походке тучного человека), *шушэпсайэл лавэрт* ‘тяжело [идет] (букв.: походка его/ее тяжелая)’;

4) значение, отражающее манеру движения человека, идущего гордо, важно, выражается устойчивыми сочетаниями (деепричастие + глагол): *йбращман шушты* ‘горделиво идти’, *йош лаккишиэк шайниман шушты* ‘идти важно, размахивая руками (букв.: немного растопыривая руки)’;

5) значение, передающее степенное движение: *йош йовалман шушты* ‘идти, размахивая руками’;

6) значение, отражающее движение частым шагом. Такая манера движения выражается устойчивым сочетанием *ай кўрмийэнэн шушты* ‘семенить (букв.: маленькими шажочками шагать)’, *ай кўрмийэнэн шушэпты* ‘семенить (букв.: маленькими шажочками шагать, идти)’, а также фразеологическим сочетанием *васы кўрэпэн шушты* ‘идти утиным шагом’. Значение ‘семенить’ создается в словосочетании зависимыми словами *ай кўрмийэнэн* ‘маленькими шажочками’, например: *Ай кўрмийэнэн шушэл* ‘Идет, семенит’;

7) значение, отражающее движение большими шагами (‘шагать большими шагами’, ‘бежать крупными шагами’), передается следующими устойчивыми сочетаниями: *хўв кўрамэн шушман мǎнты* ‘шагать быстро, большими шагами (букв.: большими шагами, шагом идти)’, *хўв кўрамэн мǎнты* ‘большим шагом идти’, *хўва кўрмемэты* ‘[делать] большие шаги (букв.: далеко наступить)’, *хухалман мǎнты* ‘бежать крупными шагами (букв.: бегом идти)’, например: *Хўв кўрамэн шушман мǎнэл* ‘Идет шагом большими шагами’; *Хўв кўрамэн шушэл* ‘Идет большими шагами’; *Хухалман мǎнэл* ‘Бежит крупными шагами’, *Хўв кўрамэн мǎнэл* ‘Идет скоро, делая крупные шаги’, *Хўва кўрмемэл* ‘Идет, делая крупные шаги’;

8) значение, отражающее движение ‘легко бежать крупными шагами’ передается следующими устойчивыми сочетаниями: *Кентан хўв кўрамэн хухалты* ‘легко крупными шагами бежать’, *кентан хухалты* ‘легко бежать’, *кентан мǎнты* ‘легко идти’, например: *Кентан хўв кўрамэн хухалэл* ‘Легко крупными шагами бежит’; *Кентан хухалэл* ‘Легко бежит’; *Кентан мǎнэл* ‘Легко идет’;

9) значение, отражающее быстрое движение, передается глаголами *ǎл китты* ‘мчаться’, *вопиман мǎнты* ‘очень быстро мчаться’, а также сочетанием наречия с глаголом: *такан шушты* ‘быстро (букв.: крепко) шагать’, например: *Такан шушэл* ‘Быстро (букв.: крепко) идет’;

10) значение, передающее манеру движения вертлявой походкой, передается следующим устойчивым сочетанием: *калаща йўвынтыйәл, щиты шушәл* ‘калачом становится, так идет’;

11) значение, отражающее движение колом, выражается устойчивыми сочетаниями *лйрыман мйнты* ‘катиться’ (букв.: катясь идти), *пўыман манты* ‘покатиться’ (букв.: как моток ниток пойти);

12) значение ‘ходить согнувшись’: *ил мўкәрлйман, ил мўкәрицәман шушты* ‘ходить согнувшись’, *ил шўкәрлйман шушты* ‘согнувшись, ходить’. Образная характеристика движения передается словосочетаниями со значением ‘идти сгорбившись от болезни, старости, немощности’: *шўкырләман шушийәлты* ‘сгорбившись, ходить’, *шўкырләман йиты* ‘идти сгорбившись’, например: *Шўкырләман шушийәл* ‘Сгорбившись, ходит’;

13) устойчивое сочетание *и йира и йира нитылыман шушты* выражает значение ‘идти, переваливаясь с боку на бок’;

14) значение «следования за кем-либо» передается глаголами: *олмәсты* ‘встать в ряд и непосредственно следовать за кем-либо’, *олтәсты* ‘потянуться друг за другом (люди, птицы, звери)’, *сыхаыцийты* ‘ходить следом за кем-нибудь’ (сых ‘рулон, моток’, кел сых ‘моток веревки’): *Ин пёслаң йох Пильип ики йўпийән кел иты олмәссәт, щиты вўты мйтсәт* ‘Люди-послаң встали в ряд и последовали за стариком Филиппом, как веревка (канат) растянулись’; *Ўләт и йўпийән олтәссәт, мйтсәт* ‘Олени потянулись друг за другом, пошли’. *Тац и йўпийән олтәсәс* ‘Быки потянулись друг за другом’; *Щәлта ин ащелә йуш хўват ләләмтәс, ховкиты нитәс, пешел, сўртәл, хёльйәва лўв йўпелән ши олтәссәт* ‘Затем младший брат его сел на нарты, чтобы поехать по дороге, стал манить оленей, оленята его, годовалые олени, все потянулись друг за другом за ним’;

15) значение быстрого и интенсивного перемещения: силой быстро перемещает, схватив за ту или иную часть тела (перемещать или заставлять кого-либо перемещаться; тянуть за собой, держа под руки, за руку, за поводок). Данная семантика выражается глаголом *хорнултты* ‘схватить под руку (или

за шиворот) и силой тащить, вести быстро, тащить за собой, увлекая’: *Майнм хорнуылдэды* ‘Схватил под руку меня и силой тащит, ведет быстро за собой’;

16) глаголы медленного темпа движения, в семантике которых отражается манера движения, вызванная ленью. Данное значение передается глаголами *лўныты* ‘тащиться, плестись, идти медленно’, ‘идти с неохотой, с ленцой’. У глагола *лўныты* есть переносные значения: идти так, как будто у человека одежда мокрая; идти так, как будто человек пьяный’. *посыйты* ‘двигаться кое-как’, ‘идти нехотя, с ленцой’, например: *Хблта пелл лўнэлэн?* ‘Куда тащишься?’. *Муй ай лўнылэн, шушлэн?* ‘Что идешь нехотя, плетешься [лень тебе]?’. *Лўниман шушилэлэн* ‘Ходят, как пьяные’; *Муй на туп посыйман шушлэн* ‘Что это ты идешь нехотя (как будто лень тебе идти)’;

17) значение, отражающее поспешность, суетливость движения, выражается деепричастием от глагола *тэрматыйэлты* ‘спешить’ с глаголом *нбхаты* ‘двигаться’, а также устойчивым сочетанием *цйрэн-курэнэн хухэтыты* ‘быстро бегать туда-сюда (взад-вперед)’: *Тэрматыман нбхал* ‘Суетится, сует’; *Ин йан хйтэл дэлды цормэлтыйэм йохлэнкет амтэм рўвелэн цйрэн-курэнэн хухэтылэт* ‘Мужчины, которые десять дней были голодными, от радости быстро бегали туда-сюда (взад-вперед)’;

18) значение, указывающее на одновременность движения, передается фразеологическим выражением *туп и кўр тййты, и кўр тййты*: *Туп най пйла йис муй антэм, йох лойэлсэт, туп и кўр тййсэт* ‘Только солнце взошло или нет, мужчины встали, пошли все одновременно (букв.: только одну ногу имеют; т. е. пошли так, как будто идет только один человек, а на самом деле идет много людей)’; *Ким этмэсэт, и кўр тййсэт* ‘Вышли (тотчас, немедленно), пошли все сразу (букв.: одну ногу имеют)’;

19) значение звукоподражания передается глаголами *шихрэмэты* ‘ходить, шаркая’, *циврэмэты* ‘шаркать’, ‘ходить, шаркая’ и словосочетаниями, в которых глаголы с самой общей семантикой движения, сочетаясь с зависимыми от них словами, передают указанное значение (*ўв сўрн нбх эддэты питсэт*):

Муи нăн щита шихрэмилэн? ‘Что ты там ходишь, шаркаешь?’; *Щиврэмэман йăхэл*, «*щивэр-щивэр*» ‘Ходит, шаркая ногами, «скрип-скрип» [раздается]’. *Васэт ўв сўрн дор элты нōх элдэты нитсэт* ‘Утки с шумом взлетели с озера вверх’;

20) значение, выражающее подчеркнуто бесцельный характер движения, передается глаголом *сурэслыйты* ‘слоняться, бродить’, а также устойчивым сочетанием *пōра хăцман шушилыйты* ‘бродить без дела, слоняться’, например: *Вош хўват сурэслыйтэн мушэн, йōлэн хотэн лэщата* ‘Чем по поселку слоняться, дома прибереи’; *Пōра хăцман шушилэлэт* ‘Ходят без дела, слоняются’;

21) значение преодоления какого-то препятствия. Парные глаголы *ваукман-сурман шăшэн пайтэсты*, *ваукман-сурман шăшэн хăтты*, *ваукман-сурман мăнты* содержат различные образные значения (пятиться медленно; бежать, падая, поднимаясь, снова бежать; бежать, прилагая какие-то усилия):

Ваукман-сурман шăшэн щи мăнэл (пайтэсэл) ‘уходит, испугавшись (от испуга)’; *Ваукман-сурман шăшэн щи пайтэсэл, хōлща кўлэн пăлтэптэса* ‘Пятится, где-то черти напугали его’.

Рассмотрев значения глаголов, отражающих образную семантику, мы пришли к выводу, что глаголов, в лексическом значении которых отражается образная сема, в хантыйском языке практически нет, за исключением выявленных нами нескольких глаголов (9), в которых образный компонент инкорпорирован в их собственную семантику, поэтому эти глаголы не сочетаются с дополнительными компонентами: *хōрулты* ‘схватить под руку (или за шиворот) и силой тащить, вести быстро, тащить за собой, увлекая’, *Мăнэм хōруэллы, щиты щи тулайэм* ‘Меня схватила, силой тащит, так и ведут меня’. *Лўниты* ‘тащиться, плестись, идти медленно’, ‘идти с неохотой, с ленцой’, ‘идти так, как будто у человека одежда мокрая’, ‘идти, как будто человек пьяный’ (состояние как слюна), (*лўньщ, лўньщэн слюнявый, лўньшты отвиснуть, лўньшитыйты быть без сознания, лўньщэптты потерять сознание*). *Посыйты* (основное значение *капать*) *переносное значение* ‘двигаться кое-как’, ‘идти нехотя, с ленцой’, ‘тащиться, плестись, идти медленно’. *Шихрэмэты* ‘ходить,

шаркая', *щиврэмэты* 'ходить, шаркая'. *Олмэсты* 'встать в ряд и непосредственно следовать за чем-либо'. *Олтэсты* 'потянуться друг за другом (люди, птицы, звери)'. *Сыхаңцийты* 'ходить следом за кем-нибудь' (от сых 'рулон, моток', кел сых 'моток веревки'. *Сурэслыйты* 'слоняться, бродить'.

По сравнению с другими языками данная группа в хантыйском языке малочисленна. В связи с этим хантыйские глаголы движения регулярно сочетаются с разнообразными по структуре и семантике сочетаниями, обозначающими способ передвижения или его различные образные характеристики. Мы выделили 21 образное значение, которые передаются устойчивыми сочетаниями, сочетаниями деепричастий, наречий, глагольных превербов с глаголами движения.

Глаголы образной характеристики движения распространены в ненецком языке. Статья Шиловой посвящена семантической структуре глаголов движения ненецкого языка [1]. В ненецком языке семантический компонент «способ движения» относится к компонентам, характеризующим процесс движения, подразумевается также значение темпа, поскольку последнее почти всегда сопровождается характеристикой способа передвижения субъекта [1, 74–75]. Компонент «способ передвижения» в ненецком языке включен в лексическое значение глагола движения, и наряду с семой неопределенного движения является одним из самых частотных семантических компонентов глаголов движения [1, 77].

В. В. Шиловой выявлено 7 глаголов, описывающих следующие способы передвижения: 1) передвижение на одной ноге: *вае''* *уэдарць*; 2) движение частым шагом: *тырмрась*, *варилибтесь*; 3) движение, прихрамывая: *пындугась*; 4) движение коломом: *пындрабась*; 5) движение вертлявой походкой: *юебтёсь*; 6) степенное движение: *ензириць*; 7) скользящее движение: *хаёлась*, *ханярць*, *хайхалць*, *нисересь*. Значение «скользящее движение» автор считает распространенным в ненецком языке, что связано с особенностями жизненного уклада ненцев (имитация движения нарт).

Семантика ненецких глаголов отражает богатую картину разнообразных образов. Глаголы со значением образной характеристики движения человека включают семы «визуальное» и «аудиовизуальное восприятие» субъекта, например: *еньзьрырьць* ‘ходить, ездить взад-вперед без толку (о невзрачном человеке)’, *лабтэрьць* ‘расхаживать, держа руки за пазухой малицы’, *пендрырьць* ‘ходить взад и вперед о ком-либо пузатеньком’, *малелабтась* ‘пойти согнувшись, пойти на далекое расстояние, наклонившись немного вперед, не обращая внимания на окружающих’, *вылкатыльши* ‘пройти быстро с шуршанием, задевая что-либо’, *вылнаш* ‘катиться вниз с легким шумом’ и т. д. Выявлено три глагола быстрого темпа движения, описывающих одежду субъектов движения: *тяданасть* ‘быстро идти в широко распахивающейся одежде’, *нэлолабтась* ‘быстро пойти, шумя рваной одеждой’, *нэлхолась* ‘бежать, производя шум одеждой’ [1, 74–82]. Движение животных в ненецком языке передается глаголами, включающими сему способа передвижения: *енарёсь* / *веналёш* ‘двигаться вереницей (о стае птиц)’, *сянырьць* ‘быстро бежать о (животном)’ [1, 81].

В тюркских языках выделяются глаголы движения, лексическое значение которых одновременно указывает на передвижение и внешность человека (высокий, низкорослый, долговязый, полный). Это глаголы со значением ‘ходить неуклюже’, ‘неуклюже двигаться (о ком-либо толстом)’, ‘передвигаться тяжело, идти неуклюже’, ‘ходить о долговязом человеке’, ‘ходить о низкорослом человеке’, ‘ходить, бегать (о толстом) человеке’ и др. Среди рассмотренных примеров вызывают интерес чувашский и татарский глаголы со значением ‘семенить’, которые отражают передвижение низкорослого человека, а также глаголы, указывающие на передвижение человека с длинными худыми ногами. В отличие от тюркских языков, в ненецком языке выделяются глаголы с семантикой ‘ходить, ездить взад-вперед без толку (о невзрачном человеке)’, ‘расхаживать, держа руки за пазухой малицы’, ‘ходить взад и вперед о ком-либо пузатеньком’ (в ненецких глаголах выделяется сема «невзрачность», «пузатость»).

Глаголы образной характеристики движения уникальны в ненецком языке, что говорит об особенностях языковой картины мира ненцев. Такие классификационные группы, как передвижение на одной ноге, движение коломом, движение вертлявой походкой, степенное движение, скользящее движение, описаны только в языке ненцев. Интересной особенностью ненецкого языка являются глаголы движения, в значении которых описывается одежда субъекта движения.

У глаголов движения хантыйского языка образная сема не инкорпорируется в значение слова, в отличие от ненецкого языка.

В хантыйском языке образная семантика инкорпорируется в значение нескольких глаголов, в остальных случаях образные значения включены в зависимые слова — существительные, наречия и другие части речи.

Итак, в хантыйском языке глаголы движения ориентированы на маршрут движения (старт, финиш, трасса движения), образные компоненты не входят в лексическое значение глаголов движения, по сравнению с рассмотренными языками, в которых наблюдается разнообразие глаголов образной характеристики движения. Выявлено всего 9 образных глаголов, поэтому в процентном соотношении данная ЛСГ является очень малочисленной.

Литература

1. Шилова В. В. Пространственные модели элементарных простых предложений в ненецком языке. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2003. Ч. 1. 106 с.

Молданова И. М.,
*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск*

Правописание глагольных суффиксов в хантыйском языке

Аннотация. Статья посвящена проблеме правописания глагольных суффиксов хантыйского языка на материале казымского диалекта. При использовании в образовательном процессе учебных пособий и материалов газеты «Ханты ясӑн» обнаруживаются различные варианты написания глагольных суффиксов. Принятие усовершенствованного алфавита позволит также унифицировать написание глагольных суффиксов.

Ключевые слова: правописание, глагол, суффикс, хантыйский язык.

Данная статья посвящена правописанию глагольных суффиксов в хантыйском языке. Как отмечает Н. Б. Кошкарева: «усовершенствование письменности и последовательное применение единых принципов письма актуальны потому, что объём печатных материалов на хантыйском языке растёт...» [1, с. 47].

В настоящее время, в тех учебниках и учебных пособиях, а также в газете, которые используются в образовательном процессе, представлены различные варианты написания словообразовательных суффиксов глагола. Вместо редуцированной *ə* использованы буквы *я, ӑ, у*. О том, что каждый автор пишет по-своему, уже неоднократно обсуждалось, например, В. Н. Соловар пишет, что «в каждом учебнике хантыйского языка разные авторы одни и те же слова писали по-разному, что создает трудности в усвоении учащимися хантыйского языка в школе» [2, с. 196]. Приведём примеры написания глагольных суффиксов из учебных пособий и газеты «Ханты ясӑн»:

=лҗя=

Тӓл ишкетн лаңкен ким ӓнт җт=лҗя=л, мулты арат хӓтл җи ул [3, с. 268];

Ма Касумӓн нѐмхӓнты ӓн вӓл=лҗя=сум на лӗв рӓтлӓл ӓн вӓлум [4, с. 8];

Тӓм хуят ишӓк нѐпекн муй на мойлупсӓтн мий=лҗя=лы [4, с. 13];

Ким җт=лҗя=л, пӓртӓлҗял [5, с. 79];

Хӓтьюка йиңк тӓл=лҗя=л, лҗкӓл юхтӓс [5, с. 91];

=ӓтлҗя=

Вантӓ, җи вӗш ӓвӓлтӓм пухие шӓңк сӓмӓңа вӗянтӓс тӓм вӓра, интӓм вӓнты лӗхн хӓх=ӓтлҗя=л [4, с. 13];

Хӓх=ӓтлҗя=л сослӓңки ар тӓхетн [3, с. 268];

Лӓңхӓл велпӓслӓты, кӗҗты, лавӓлты, ӓмицӓлӓты, амт=ӓтлҗя=ты лӗв мӗвӓлн вӓлты кашӓн лҗлӓн утыела [3, с. 270];

Нявремлӓм хурамӓн солдат формӓйн юхи юхӓтмелн ма сѐм йиңклӓм ӓтты мурта амт=ӓтлҗя=сум [4, с. 8];

Щӓлта тӓх ӓраҗты нѐңӓт, хӓйт на пуиҳӓт амп ӓхӓлн хӓт=ӓтлҗя=сӓт, кӗл кел тывелт-тухелт тӓлсӓт на на җирн ӓраҗсӓт [4, с. 9];

=тӗлҗя=

Икет вантӓ хул лӓлӓ тӓ=тӗлҗя=сыйт [3, с. 33];

Лӗуӓн хӗл велпӓслӓты тӓ=тӗлҗя=сы, турн хӓрн ай картыйн сӓврӓс, копнайт ал=лҗя=с на пайт тӓхӓс [4, с. 13];

Лҗив Нефтеюганск вош хӗват тӓ=тӗлҗя=сыйт на мѐт хурамӓн тӓхет ванлҗтасыйт [4, с. 10];

=уптӓ=

Щит унтасн мӗн мӗвев рӓпата тӓхета лӓлн мѐт ар вух ат тӓр=уптӓ=сы, экономика на промышленность нух ат ӓнумлӓт [4, с. 3];

Кӓсупсыйн олӓн тӓхия юхтум хуятӓт тынӓн мойлупсӓтн катл=уптӓ=лҗйт [4, с. 10];

=ийлҗ=

Ван хӓтлуп тылӓң 7-мит хӓтлӓн 2017-мит олн Ёмвошн нѐмасыӓ мирхотн Санкт-Петербург вош «Просвещение»

нѣмпи киникайт есѣлты тѣхи кѣща хѣ Сергей Зубков, хѣнты на вухалъ ясѣлнѣн хѣват редактор нѣ Марина Рачинская, учѣныйт, вѣнлѣтты ѣх ѣктѣщ=ийл=сѣт [4, с. 11];

=ыя=/=ы=

Щѣлта ин Тов шом ики лѣхсѣл на хѣюна ювмал, пан кимѣл хѣват навр=ыя=л [5, с. 81].

Поскольку фонема [э] является редуцированной, т. е. ослабленной, она легко приобретает разнообразные оттенки звучания в зависимости от окружения, от качества соседних согласных. Данное положение отмечено у Г. Г. Куркиной «Фонема /э/ – редуцированная и слабонапряженная – характеризуется артикуляционной нестабильностью» [6, с. 59]. Она действительно принимает выраженный огубленный характер рядом с губно-губными *м, н, в*, что и отражается на письме при помощи буквы *у*. Например, с суффиксом =уптѣ=.

Но буквы *у, ѣ, ѱ* – обозначают свои звуки – гласные полного образования, и они отличаются по качеству от редуцированной фонемы [э]. А также использование кратких гласных *ѱ* и *ѣ* нарушает фонологический закон хантыйского языка, в соответствии с которым краткие гласные встречаются только в составе первого слога.

Использование буквы *я* на стыке морфем приводит к затруднению преподавания раздела «Морфемика и словообразование». Например, у глагола *наврыял* ‘подпрыгивает’ какой суффикс выделять? =ыя= или =ы=? А как мы его запишем в инфинитиве? *навр=ыял=ты?* Здесь необходимо отметить также, Е. А. Нѣмысова и другие исследователи отмечают, что «сочетание двух гласных в хантыйском слове не встречается» [7, с. 3]. По поводу суффикса =ыйѣл=/=ийѣл= есть правило в орфографическом, орфоэпическом словаре Е. А. Нѣмысовой, где отмечено, что «если чѣтко произносятся все три согласные (второй из которых [л]), то перед [л] слышится редуцированный (слабый, нечѣткий) гласный [э]» [8, с. 8–9].

Согласно В. Штейницу, «основной особенностью звуковой системы хантыйского языка, которая должна найти своё

отражение в орфографии хантыйского языка, является наличие в нём редуцированного гласного» [9, с. 66].

У большинства глагольных суффиксов в составе присутствует редуцированный гласный *ə*. Последовательное использование редуцированного гласного *ə* способствует единообразному написанию грамматических форм.

Суффиксы, в которых пишется редуцированный [ə]:

=ыйəл= / **=ийəл=**

мйн=ыйəл=ты ‘уходить’ < *мйн=ты* ‘идти’;

ньах=ийəл=ты ‘посмеиваться’ < *ньах=ты* ‘смеяться’;

=лə=

апəр=лə=ты ‘подскочить, поспешить, делать что-л. активно, проворно’ < *апəр* ‘ловкость’;

вэлпəс=лə=ты ‘охотиться-рыбачить’ < *вэлпəс* ‘промысел, добыча, охота, ловушка’.

При присоединении суффикса **=лə=** к основам на согласный происходит позиционное смягчение предшествующего согласного, которое на письме не отражается, так как действует морфемный принцип хантыйской орфографии, в соответствии с которым одна и та же морфема в разных позициях пишется одинаково. А. Д. Каксин также отмечает регрессивную ассимиляцию под воздействием *-l* суффикса [10, с. 40]. Написание проверяется подбором других слов, в которых корень стоит перед гласными или согласными, не вызывающими позиционного смягчения. При присоединении суффикса к основам на гласный происходит чередование или появляется согласный *й*: *мий=лə=ты* ‘давать’ < *мй=ты* ‘дать’.

=лə=

ул=лə=ты ‘ложиться’ < *ул=ты* ‘лечь’;

айл=лə=ты ‘топить печь’ < *айл=ты* ‘затопить печь’;

=мə=

навəр=мə=ты ‘прыгнуть’ < *навəр=ты* ‘прыгать’;

хəхəл=мə=ты ‘побежать’ < *хəхəл=ты* ‘бежать’;

=тə=

сорəл=тə=ты ‘сушить’ < *сорəл=ты* ‘сушить’;

вона́л=тә=ты ‘учить’ < *вона́л=ты* ‘научиться’;

=әт=

пўв=әт=ты ‘вдеть нитку в иголку’ < *пўв* ‘ушко иголки’;

пос=тә=ты ‘отмечать, отметить, пометить’ < *пос* ‘знак; отметка; метка, тамга’;

=әмт=

омс=әмт=ты ‘сесть быстро’ < *омәсты* ‘сесть’;

лоль=әмт=ты ‘встать резко’ < *лольци* ‘стоять’;

=әптә=

катл=әптә=ты ‘вручить’ < *катәл=ты* ‘держат’;

касл=әптә=ты ‘перевезти, перекочевать’ < *касәл=ты* ‘кочевать’.

Кроме этого, в словообразовательных суффиксах глаголов пишутся гласные полного образования *а, и, е*, которые могут встречаться в непервых слогах.

Суффиксы, в которых пишется гласный [а]:

=аиц=

сый=аиц=ты ‘шуметь’ < *сый* ‘звук’;

лзык=аиц=ты ‘злиться, сердиться’ < *лзык* ‘злость’;

=ант=

воух=ант=ты ‘заниматься обтёсыванием’ < *воух=ты* ‘тесать’;

сэвр=ант=ты ‘рубить (букв.: заниматься рубкой)’ < *сэвар=ты* ‘рубить’.

Суффиксы, в которых пишется гласный [е]:

=ес=

тын=ес=ты ‘заниматься торговлей’ < *тын* ‘цена’;

пири=ес=ты ‘делать выбор’ < *пири=ты* ‘выбирать’.

=емә=

пупр=емә=ты ‘разговаривать, договариваться’ < *пупар=ты* ‘разговаривать’;

мөр=емә=ты ‘сломать’ < *мөри=ты* ‘ломаться’.

Суффикс, в котором пишется гласный [и]:

=ит=

олу=ит=ты ‘начать’ < *оләу* ‘начало’.

Таким образом, обозначение редуцированной фонемы знаком *ə* позволит унифицировать типы основ и суффиксов, а в парадигмах имён и глаголов не придётся указывать многочисленные варианты морфем.

Литература

1. Кошкарева Н. Б. Актуальные вопросы совершенствования хантыйской графики и орфографии // Вестник угроведения. 2013. № 3 (14). С. 47–78.
2. Соловар В. Н. Актуальные вопросы совершенствования письменности хантыйского языка // Сборник материалов Международной научной конференции. Сыктывкар: [б. и.], 2017. С. 195–199.
3. Кошкарева Н. Б., Соловар В. Н. Поговорим по-хантыйски. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2004. 282 с.
4. Хӑнты ясӑн. Общественно-политическая газета ХМАО – Югры. 2018. № 4.
5. Арём-моньшем еӗ ки мӑнӗ... Если моя песня-сказка дальше пойдет... Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2003. 220 с.
6. Куркина Г. Г. Вокализм хантыйского языка (экспериментальное исследование). Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000. 296 с.
7. Нёмысова Е. А., Кошкарева Н. Б., Соловар В. Н. Правила хантыйской орфографии. Справочник. Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2014. 164 с.
8. Нёмысова Е. А. Орфографический, орфоэпический словарь шурышкарского и казымского диалектов хантыйского языка. СПб: Миралл. 2007. 239 с.
9. Штейниц В. Справочник по орфографии хантыйского языка // W. Steinitz. Ostjakologische Arbeiten. Band IV. Budapest: Akademiai Kiado, 1980. С. 63–71.
10. Каксин А. Д. Казымский диалект хантыйского языка. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. 134 с.

Мытку М. Н.,
*Югорский государственный университет,
г. Ханты-Мансийск*

Жаргонная лексика в повести С. С. Козлова «Последний Карфаген»

Аннотация. Статья посвящена актуальному вопросу в области современной лексикологии русского языка – использованию в тексте художественного произведения элементов жаргонной лексики. Анализу подвергается неповторимый и уникальный язык, свойственный тюменскому и югорскому писателю Сергею Сергеевичу Козлову. Далёкий от классической литературы, но знакомый каждому человеку, в жизни которого оставили след тяжелейшие для нашей страны 90-е годы XX века.

Ключевые слова: жаргон, жаргонные слова, жаргонная лексика, языковые особенности, художественный текст.

Язык авторского текста живёт по своим законам, отличным от жизни естественного языка. Он имеет особые механизмы порождения художественных смыслов. Слова и высказывания художественного текста по своему актуальному смыслу не равны тем же словам, употребляемым в обыденном языке.

Сергей Козлов – современный тюменский и югорский писатель-прозаик. Язык произведений Козлова – современный, приближённый к разговорному русскому языку. Для раскрытия характеров героев, для яркого описания событий автор прибегает к различным языковым средствам. Он широко использует разговорные слова, неологизмы, просторечия. В диалогах присутствуют жаргонизмы и стилистически сниженная лексика. Эти средства необходимы автору, чтобы показать реалии современного мира во всех его проявлениях. Вместе с тем, Козлов обнаруживает нам и другой мир, возвышенный и светлый. Это мир природы, мир высокой человеческой мысли, мир

божественный. Так, для описаний природы Козлов использует метафоры, эпитеты, олицетворения. Часто автор вплетает в ткань своих произведений небольшие цитаты из классической русской литературы, например, в «Последнем Карфагене» он цитирует А. С. Пушкина. Происходящее в мире и в России автор изображает с помощью множества аллюзий на события прошлого и настоящего. В произведениях писателя отражено и его христианское мировоззрение.

Для того чтобы точнее понять автора, выделить особенности стиля, недостаточно просто прочесть произведение, необходимо проанализировать его лексический состав, так как каждое слово в тексте С. С. Козлова неслучайно и работает на раскрытие замысла писателя.

Цель работы – анализ жаргонной лексики, функционирующей в повести С. С. Козлова «Последний Карфаген».

Главные герои Козлова – это представители двух вечно борющихся, конфликтующих, но иногда тесно переплетающихся миров. Это и убийцы, и воры, и утопающие в коррупции чиновники, разрывающие страну на кусочки. Но есть и те, кто им противостоит, немногочисленные работники силовых структур, в которых ещё не погибла любовь к своей стране, которых не одолела корысть и желание наживы.

Средством раскрытия этих героев, средством изображения их жизни и жизни страны служит язык. Проанализировав лексический состав повести «Последний Карфаген», можно выделить несколько языковых особенностей, которые работают на раскрытие темы и основной мысли произведения.

Одной из главных особенностей произведения, по нашему мнению, является обилие жаргонизмов, уголовного аргю. Жаргон – это социальный диалект, который отличается от общеразговорного языка специфической лексикой и фразеологией, экспрессивностью оборотов и особым использованием словообразовательных средств, но не обладает собственной фонетической и грамматической системой. Эти нелитературные элементы языка служат средством стилизации

текста под узкую социальную группу преступного мира, о которой рассказывает автор. Жаргонизмы являются средствами раскрытия характеров героев-преступников. Ведь язык – это отражение личности человека, его картины мира и социальной принадлежности. Жаргонизмы (жаргонные слова или выражения) в повести представлены в обилии и разнообразии.

Использование большого числа жаргонизмов в повести объективно обусловлено. Автор описывает жизнь снайпера в 90-е годы XX века, которого окружают военные, полицейские и представители преступного мира. Люди этих родов деятельности широко используют в речи жаргонную лексику, с целью обособить свои социальные группы от основного общества. Семантика жаргонизмов, использованных автором в тексте повести, определялась по «Словарю русского арго».

Приведём наиболее показательные примеры функционирования жаргонной лексики в тексте повести.

«Из наружки ребята» [4, с. 51]

НАРУЖКА, -и, ж. Наружное наблюдение (в сыске). Возм. через уг. [3]

«Я тут маячки заядлым нефтяникам ставил. Два братка – рукопашники меня прикрывали» [4, с. 51]

БРАТОК, -тка, м. Сослуживец. из арм. [3]

« – Так, может, накатишь? – он полез в пакет за бутылкой» [4, с. 66]

НАКАТЫВАТЬ, 1. Кого по чему, во что. Ударять, бить. 2. Чего и без доп. Пить спиртное. 3. на кого. Доносить. 4. на кого. Приставать, нападать. 3. – из уг. [3]

«Я сухпай им готовила» [4, с. 73]

СУХПАЙ, -я, м. Сухой паек. Сокращ. [3]

«Сначала замочил всех бандитов, которым был должен, а потом вошёл во вкус...» [4, с. 75]

ЗАМОЧИТЬ, 1. Ударить, избить; победить; Французы итальянцев замочили (победили: о футболе). 2. Закончить какое-либо дело, сделать что-л. 3. Сделать что-л. необычное, особенное. 4. Убить. [3]

«Сиюминутного, в кожаной куртке, в хэбэшке с погонами суворовского училища...» [4, с. 107]

ХЭБЭШКА, ХЭБУШКА, и, ж., ХАБЭ, ХЭБЭ, нескл., ж и с. Хлопчатобумажная рубашка (чаще о военной). Возм. из арм.; аббрев. «хб». [3]

«Меня, кстати, Лёха зовут, а про тебя Слава пару слов замолвил, так что не тушуйся, всё будет чики-чики» [4, с. 112]

ЧИКИ, межд. и в зн. сказ. (или чики-чики, чики-брики). Всё в порядке, всё о'кей. [3]

«Уркаганов к тебе не пустим, гулять тоже будешь отдельно, так что отдыхай, снайпер...» [4, с. 112]

УРКАГАН, а, УРОК, урка, м. 1. Преступник, уголовник; заключённый, относящийся к преступному миру. 2. Хулиган, шпана. 3. Ироничное обращение. От уголовного «урка» – вор, член воровской шайки, «уркаган» – дерзкий, авторитетный вор, первоначально «урка», «урок» – крупный преступник, антоним – «оребурк(а)». [3]

«– У нас что, праздник? – спросил я, усаживаясь. – Без базара, твой день рождения. По нашим подсчётам уже третий» [4, с. 128]

БАЗАР, а, м. 1. Разговор, спор, беседа, обсуждение. 2. Беспорядок, неразбериха, сумятица. 3. Манера говорить, произношение, акцент, характерный выговор. От уг. «базар» – разговор, обсуждение. [3] В повести употреблено в первом значении.

«Всё равно австрийская полиция спишет этого жмурика на разборки русской мафии» [4, с. 168]

ЖМУРИК, – а, м. Труп, покойник. [3]

«Но только знай, фраер, мои пацаны тебя не валили» [4, с. 134]

ФРАЕР, 1. Обычно пренебр. Любой человек. 2. Неопытный человек. 3. Самоуверенный, заносчивый человек, наглец, пижон. Возм. также сближение с «фрей», «фрейгер» – жертва, которое восходит к нем. или гебраизм. В тексте слово употреблено в третьем значении. Оно указывает на отношение к герою.

«– Водки хряпнешь?» [4, с. 13]

ХРЯПАТЬ. 1. *Что* и без *доп.* Пить спиртное [3]

«– Разозлить хочешь? Ты-то небось тоже не сразу на тюремной параше родился» [4, с. 1]

ПАРАША¹, -и, ж. 1. Ночной горшок, нужник, туалет, отхожее место. [3]

«– Погоняло? – Это у урок погоняло, а у него профессиональное» [3, с. 131]

ПОГОНЯЛО. – Прозвище, кличка. Из уг. [3]

«– В натуре, – с трудом успокаиваясь, продолжил Саня, – больной человек» [4, с. 129]

В НАТУРЕ. – Конечно, обязательно, а как же, безусловно. [3]

«– Ты не менжуйся, братан, – позвал меня Родя, – мы по делу» [4, с. 128]

МЕНЖЕВАТЬСЯ, жуюсь, жуешься; несов., чего и без *доп.* Бояться, страшиться; переживать, нервничать. От *менжа*. [3]

«Видимо, Сане и Роде доверяли, никто их не ждал, хвоста за ними тоже не было» [4, с. 132]. Автор использует слово ХВОСТ в первом значении.

ХВОСТ *а, м.*, 1. Милиционер, сыщик. 2. Тот, кто подмазался, привязался к кому-чему-либо, устроился за компанию. 3. Академическая задолженность в институте, университете (несданный экзамен и т. д.). 4. Инструктор служебного собаководства. 5. Чей-л. поклонник, ухажёр. [3]

В повести используются элементы профессионального жаргона, это вполне оправданно, так как они перегружают художественный текст и понятны малому кругу людей, относящихся к определённой профессии. Из профессиональной лексики обнаружено только слово «информашка», относящееся к речи сотрудников спецслужб.

«Сейчас за деньги даже *сверхсекретную информашку* купить можно. [4, с. 49]

ИНФОРМАШКА – прост. И проф. Какие-либо сведения, информация; информационная заметка. [1]

Главное отличие повести «Последний Карфаген» состоит в неповторимом и уникальном языке, который свойственен Сергею Сергеевичу Козлову.

Литература

1. Новые слова и значения. Словарь-справочник по материалам прессы и литературы 70-х годов / под ред. Н. З. Котеловой. М.: Русский язык, 1984. 808 с.
2. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: Рус. яз., 1982. 816 с.
3. Словарь русского арго (материалы 1980–1990-х гг.) / В. С. Елистратов. ГРАМОТА.РУ, 2002. Режим доступа: <https://rus-russian-argo.slovaronline.com/> (дата обращения: 15.09.2020).
4. Козлов С. С. Последний Карфаген. Екатеринбург: Баско, 2004. 344 с.

Нахрacheва Г. Л.,

кандидат филологических наук,

Обско-угорский институт прикладных исследований

и разработок, г. Ханты-Мансийск

Глаголы с семантикой физического воздействия на объект в хантыйском языке: лексические особенности и метафорическое употребление

Аннотация. Статья посвящена лексической типологии глаголов физического воздействия на объект в хантыйском языке. Исследование основано на фреймовом подходе. В область нашего исследования попали не собственно звуковые глаголы, а базовые глаголы физического действия с семантикой стука и удара. Данные лексемы в обско-угорских языках не исследованы ранее, но интересны для осмысления того подкласса глаголов звука, за которым стоят ситуации удара. Были рассмотрены и некоторые лексемы, лежащие на пересечении этих областей.

Ключевые слова: лексическая типология, фреймовый подход, глагол, хантыйский язык, семантика, семантический сдвиг.

Данная статья посвящена рассмотрению хантыйских глаголов, описывающих физическое воздействие на объект. С позиций лексической типологии рассматриваются как прямые, так и переносные употребления глаголов физического действия. Предложенное описание глаголов опирается на концепцию лексико-семантической типологии, изучающую отдельные семантические группы лексики в типологическом аспекте [1; 2]. На материале финно-угорских языков Е. В. Кашкиным, С. О. Никифоровой рассматривались мошканские глаголы, описывающие звуки неодушевленных объектов [3, с. 836–862]; Д. О. Жорник, А. Д. Егоровой описывались мокшанские глаголы, покрывающие семантическое поле падения [3, с. 863–888] с позиций лексической типологии.

Материалом для анализа хантыйских номинаций со значением физического воздействия послужили личная картотека автора, составленная в процессе работы с носителями языка, а также данные двуязычных словарей хантыйского языка [5; 6; 7; 8].

Объектом нашего внимания являются глаголы физического воздействия таких подгрупп, как глаголы удара или глаголы воздействия на объект путём применения физической силы, а также метафорические сдвиги данных глаголов.

При отборе материала использованы компонентный анализ, опросы информантов, анкетирование, а также сравнительно-сопоставительный и описательный методы.

Глаголы физического воздействия на объект обычно обозначают ситуацию, при которой одушевлённый субъект подвергает воздействию одушевлённый или неодушевлённый объект. В качестве зависимого компонента может быть любое имя без какого-либо ограничения, т. к. любые предметы или явления становятся объектами реальных процессов. Но необходимо оговорить, что поле глаголов физического действия является смежным с некоторыми другими семантическими полями, при этом смежность семантических полей может возникать и за счёт метафорических значений лексем.

Типовая семантика данной группы «наносить удары, бить, ударять чем-либо, кого-, что-либо, по чему-либо, обо что-либо». Базовые глаголы, относящиеся к этой ЛСГ: *хэтицэты* ‘ударять (ударить) кого-либо, что-либо’, *сэңкты* ‘бить, стучать’, *кэтартты* ‘треснуть’, *рэскэты* ‘ударить с силой – произвести удар по кому-либо, заноса руку, палку или какое-либо другое орудие и опуская его с силой на кого-либо, что-либо’.

Субъектом действий, обозначаемых основными ЛСВ глаголов физического воздействия, преимущественно является человек и его части тела.

Исследуемые нами глаголы встречаются как в одноместных (‘Х стучит’), так и двухместных (‘Х стучит по Y-y’) конструкциях.

Нами было выделено 3 группы фреймов, в зависимости от количества участников ситуации, их характеристик и типов их взаимодействия:

- удар одного предмета по другому – X ударяет Y;
- соударение – X и Y одинаковы, они ударяются друг о друга;
- пульсация – X непроизвольно сжимается и разжимается, например «стук сердца», «кровь в висках».

Для разграничения лексем были выделены такие дополнительные критерии, как приоритет физического удара (избить кого-то) и звука (типа «стучать в окно»), цель нанесения удара (конкретно «удар с целью нанесения физического ущерба»), степень дискретности звука, интенсивность и эмоциональность удара.

Среди исследуемых глаголов обозначились две группы: это ядро ЛСГ и периферийные лексемы. Рассмотрим каждую подробно.

Центральные лексемы *хӱтцӱты* и *сэукты*

У этих глаголов есть некоторые общие контексты: «звук», «удар одного предмета по другому», «избиение».

Овем сэукла ‘В дверь мою стучат’ [6, с. 296]; *Ахӱй ов такан сэукты нитӱс* ‘Кто-то громко застучал в дверь’ – *Атаӱн ма хӱты хулсэм, ове́с сэукэм ци щӱцӱс* ‘Ночью я слышал (кто-то к нам) в дверь стучался’ [7, с. 158]; *Кӱрэм кевӱн хӱтцӱм тӱхайӱ кӱши* ‘У меня на ноге то место болит, куда камнем ударили’; *Ма вӱлӱм лувем сэуксем па ци пӱта лессем йухи* ‘Я разбил кость и поэтому съел костный мозг’ [6, с. 296].

Ин ики ши мурта сэукса, нух лӱльци неш щирӱл ӱнтӱм ‘Этого мужчину так избили, даже встать сил нет’ [6, с. 296] – *Мӱшӱкӱн пӱл вош элты хӱтцӱмал* ‘Кулаком по уху ударил, оказывается’ [5, с. 136].

Между центральными лексемами есть и ряд отличий, у каждого из этих глаголов есть свои специфические контексты. Для лексемы *сэукты* это фрейм «пульсация», кроме того, данный глагол перешёл из ЛСГ физического действия в глагол физиологического действия (глагол боли): *Ух пелкӱм хӱтцӱл* ‘Висок=мой стучит’

[6, с. 329]. Глагол *хйтцэты* в свою очередь отличается тем, что может обозначать некоторую ситуацию, для которой создание звука является не целью, а естественным сопровождением: *Йош пйт сэукэл* ‘Хлопает в ладоши’; *Нэврэмэт шэңк такан йош пат сэуксэт* ‘Дети очень сильно хлопали в ладоши’.

Периферийные лексемы *күтэртты* и *рэскэты*

Данные глаголы могут употребляться в контекстах, обозначающих удар одного предмета по другому: *Ох пйт элты күтэртсаллы* ‘Ударил его по голове’; *Пирэц ики нөхэр йүх йүхишупэн рэкаслы, нөхрэт лый сахатэл ил ракэнтты пйтсэт* ‘Старик поленом ударил по кедру, шишки сами собой вниз падать стали’. Важно отметить, что интенсивность у глагола *рэскэты* определяется включённой в его семантику идеей замаха «ударить сильно с размаху», кроме того, *рэскэты* подразумевает приложение большой физической силы, как правило, в большинстве случаев используется для описания эмоционального действия: *Ин ов рэкасэлэ па ши мәнэс пунтэлтыйлман па мърнэлтыйэлман* ‘Он захлопнул дверь и ушёл, издавая глухие звуки и грохоча’ [6, с. 278]; *Петьайн такан рэкасэйэм* ‘Петя меня сильно ударил’.

В ходе нашего исследования было выявлено распределение глаголов по группам фреймов (таблица 1).

Таблица 1

Распределение глаголов по группам фреймов

глагол фрейм	<i>хйтцэты</i>	<i>сэукты</i>	<i>күтэртты</i>	<i>рэскэты</i>
удар одного предмета по другому	+	+	+	+
соударение	+	-	-	-
пульсация	+	-	-	-
акцент на образовании звука	+	+	-	-
интенсивность	+	-	+	+

Таким образом, нами рассмотрен вопрос о том, какие из базовых глаголов удара (и в каких случаях) могут употребляться ракурсом на обозначение звука.

Материалы и результаты будут способствовать дальнейшему решению лексикографических и сравнительно-сопоставительных вопросов в финно-угорском языкознании и могут быть полезны при составлении словарей разного типа по обско-угорским языкам, в сравнительном и сопоставительном изучении генетически родственных, а также разноструктурных языков. Статья может быть использована как справочный материал по обско-угорским языкам.

Литература

1. Рахилина Е. В., Плунгян В. А. О лексико-семантической типологии // Глаголы движения в воде: лексическая типология. М.: Индрик, 2007. С. 9–26.
2. Рахилина Е. В., Резникова Т. И. Фреймовый подход к лексической типологии // Вопросы языкознания. 2013. № 2. С. 3–31.
3. Кашкин Е. В., Никифорова С. О. Глаголы звука // Элементы мокшанского языка в типологическом освещении. М.: Буки Веди, 2018. С. 836–862.
4. Жорник Д. О., Егорова А. Д. Глаголы падения // Элементы мокшанского языка в типологическом освещении. М.: Буки Веди, 2018. С. 863–888.
5. Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты) / С. И. Вальгамова, Н. Б. Кошкарева, С. В. Онина, А. А. Шиянова. Екатеринбург: Баско, 2011. 208 с.
6. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ФОРМАТ, 2014. 386 с.
7. Лельхова Ф. М. Словарь глаголов хантыйского языка (шурышкарский диалект). Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2012. 207 с.
8. Steinitz W. Dialektologisches und Etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Akademie Verlag. Vol. I–XV. Berlin, 1966–1991. 2023 p.

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

Преодоление препятствий в хантыйских сказках о животных

Аннотация. В докладе рассматриваются препятствия, которые встречаются в хантыйских сказках с участием животных. Объектом нашего исследования являются хантыйские сказки, в которых герои спасают друзей, побеждают врагов. Главные герои отправляются в путь-дорогу, где их ждут удивительные встречи, препятствия и испытания. В хантыйском фольклоре нет специальных исследований, посвящённых теме преодоления препятствий в хантыйских сказках с участием животных.

Ключевые слова: препятствие, хантыйская сказка, животные.

Препятствие – это обстоятельственное явление, мешающее совершению, осуществлению чего-либо [1].

Хантыйские сказки описывают взаимоотношения между животными и человеком, в основе которых лежит конфликт. В сказочных историях животные выступают либо в качестве помощников человека, либо его антагонистов, что обусловлено двойственной природой взаимодействия человека с окружающим миром.

Любая сказка не может обходиться без препятствий. Покидая дом, сказочный герой находит пути решения своей проблемы.

Все звери проживают в лесу, и поэтому на каждом пути есть какая-то преграда. Лес непроницаем, сквозь него не пройти, и только благодаря волшебному помощнику герой в мгновение ока перелетает через дремучее таинственное препятствие. Но лес может быть препоной не только для героя, но и для его преследователя.

В хантыйских сказках препятствия встречаются в основном в волшебных сказках, так как герой идёт навстречу

к приключениям. За основу проанализированы следующие хантыйские сказки «*Карш*» («Орёл»), «*Сорни лов*» («Золотой конь»), «*Шовэр ими па вухсар ими*» («Зайчиха и лисица»).

В процессе преодоления препятствия сказочным героем животные играют самую активную роль. Персонажи сказок, объединённые в этой группе, сопровождаются эпитетами, направленными на создание позитивной или негативной оценки. Обратимся к тексту волшебной хантыйской сказки «*Карш*» («Орёл»). Композиционно она делится на три части. В первой рассказывается о том, как старик против воли старухи приносит домой орлёнка, который в качестве благодарности уносит героя из дома к своим сёстрам, владеющим ларцом с живущими внутри людьми. Во второй части повествуется о юноше, который украл у девушки лебединые перья, помогающие ей превратиться в прекрасную птицу. В третьей части рассказывается о совместной жизни юноши и девушки-лебедя.

Орёл является в данном случае волшебной птицей, так же как и девушка в образе лебедя. В сказке препятствие происходит в каждой части, для старика важно было вырастить орлёнка, против воли старухи:

Имэл лупэл:

–*Минэtti лэти-йаңици ут ици төсән.*

Пирэц икэл лупэл:

–*Лэти йицук, йаңици йицук миш* [2, с. 93]

‘Жена говорит:

–Ты принёс того, кто нас съест, кто нас выпьет.

Старик говорит:

–Поесть и попить нам хватит’ [2, с. 93].

Второй сюжет связан с конфликтом юноши и девушки, которые боролись за лебединые перья: *Хүв вантэссанэн лин хутан хур пайта, төп нэмхуйат нух аң питэс. Хуй аңкэнэлэн йаха мэйсийәнэн, хуй аңэнэлэн йаха мэйсийәнэн, йаха нэмэлмэсүнэн* ‘Долго они боролись из-за лебединого оперенья, но никто не победил. Какой матерью друг другу отданы, каким отцом друг другу отданы – надумали они вместе жить’ [2, с. 98–99]. Сюжет основан на том,

что каждый хотел забрать себе перья, чтобы перевоплотиться в птицу. Но юноша и девушка сошлись на том, что лучше им жить вместе.

В третьей части сюжета у них рождается сын, и они бегут от отца девушки. Чтобы спастись, они перевоплощаются в другие образы: *Ацэлэн элты йухэтти нитсайнэн, лин пирэц имэнэна-икэнэна йисунэн, ай миса пухэн йис* 'Отец их уже догоняет. Они в старика со старухой превратились, а сын телёнком стал' [2, с. 101–102].

Герои сказки переносятся из реальной жизни в сказочную, волшебную страну, где с ними происходят разные события и им приходится выдержать разные испытания. Кульминация волшебной сказки состоит в том, что главный герой или героиня сражаются с противоборствующей силой и всегда побеждают её. Кроме того, в сказке происходят превращения, а в конце повествования обязателен счастливый финал.

В сказке «*Сорни лов*» («Золотой конь») повествуется о старике, у которого была дочь. Дочь в его голове нашла золотую гниду. Эта гнида превратилась в золотого коня. Отец даёт ему имя «Из гниды, гнидная лошадь, из вши, вшивая лошадь». Кто угадает имя, тот берёт в жены его дочь. Имя коня угадывает Хула-Малы, голова у него с величиной в берестяной короб. Далее повествуется, что дочь вместе с золотым конём улетают от Хула-Малы. Золотой конь привозит её в царский город, там она выходит замуж за сына бога города. Её муж уходит на войну и берёт с собой золотого коня, она рождает ему сына. Она отправляет к мужу слугу с письмом с хорошими новостями, но его настигает Хула-Малы, разрывает письма на клочки и отправляет письма с плохими новостями. В конце сказки дочь встречает золотого коня, привязанного к большому бревну. Она же убивает Хула-Малы, разрубает его топором и сжигает на костре.

В сказке Золотой конь является волшебным помощником, который помогает героине. Его задача заключается в том, чтобы спасти девушку от злобного Хула-Малы: *Ловэла лэжэс, нух нурлэснэн, йулты ши нухэлэ, па куншэмали – тунти рйкнэл,*

на куншэмажи – тунти ракнэж. Щиты щи хэйцэс [2, с. 22] ‘Села она на коня, и они полетели, Хула-Малы догоняет, схватит он за бересту – береста отваливается. Ещё схватит – береста отваливается. Так и отстал’. Действие происходит как в лесу, так и в царском городе [2, с. 22].

Отрицательный герой Хула-Малы пытается сделать всё, чтобы навредить героине, и шлёт лживые письма её мужу *Ин Хула-Малы луэнтсэллэ на шўка мэйшэсэлэ* ‘Хула-Малы прочитал письмо, разорвал его клочки и другое письмо написал’ [2, с. 24].

Для того чтобы победить отрицательного героя, героине помогает меч: *Ин хө ухэл йухи мэтишэсэлэ, алты кэйшийэн шөна сэвэрмэси* ‘Только Хула-Малы голову внутрь просунул, она его мечом надвое разрубила’. После того как девушка убила Хула-Малы, её муж вернулся к ней [2, с. 25].

Итак, обратимся к сказке «*Шовэр ими на вухсар ими*» («Зайчиха и лисица»), в которой повествуется о том, что зайчиха и лисица живут вместе со своими детьми. Пошли они кататься на горку, лиса переехала спину зайчихе, так и съели её лисица со своими детьми. Дети зайчихи решаются уйти, девочка слышит, что их догоняет лисица. Проговаривает волшебные слова, что мешает лисе их догнать. После теряет братика. Идёт дальше, тут её *Пурнэ* к себе манит. Пошла всё-таки к ней, покупаться, а та у неё одежду стащила, на себя надела. И так они разошлись. Через какое-то время зайчиха отправилась на то место, где её брат утонул, придавила ему обратно глаз, поцеловались и стали жить дальше.

В сказке появляются препятствия у детей зайчихи. Сестре и её братику удаётся сбежать от лисицы. Сестра произносит волшебные слова, благодаря чему спасаются: *Ма арэм йэл ки мэйнал, ма моёйцэм йэл ки мэйнал, шик йух питты йух ат тивэл. Тивэл роханлэм йухэл тывэл ат роханлэл, тухэл роханлэм йухэл тухэл ат роханлэл, ал питлэв* [3, с. 43] ‘Если моя песня дальше пойдёт, если моя сказка дальше пойдёт, пусть образуется густой, с поваленными деревьями лес. Сюда наклонившееся дерево сюда пусть упадёт, туда наклонившееся дерево туда пусть упадёт, чтобы она не прошла’ [3, с. 48]. На этом лисица не останавливается

и продолжает бежать за ними. Для того чтобы победить лису, девочка произносит далее: *Ма арэм йэл ки мәнэл, ма моницэм йэл ки мәнэл, тутәү йицк сойәм ат тивэл* 'Если моя песня дальше пойдёт, если моя сказка пойдёт, пусть появится горная речка с горячей водой' [3, с. 48]. Волшебные слова девочки помогают преодолеть трудности и победить зло.

Все действия сказки происходят в лесу. Лес может называться волшебным, тёмным, дремучим, таинственным, страшным. Эти эпитеты подчёркивают трудности, с которыми сталкивается герой. Лес в сказках – это волшебное царство, некий «иной мир». В лесу героя могут ожидать разные опасности и преграды.

Таким образом, герои в хантыйских сказках преодолевают препятствия при помощи чудесных средств или волшебных помощников, благодаря чему они побеждают зло. Трудные задачи всегда решаются героем волшебной сказки только после того, как он проделает долгий путь, полный непредвиденных происшествий.

Литература

1. Толковый словарь Дмитриева. Режим доступа: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/dmitriev/4097/%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%BF%D1%8F%D1%82%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B8%D0%B5> (дата обращения: 27.11.2019).
2. Сказки народа ханты: Книга для чтения в младших и средних классах (казымский диалект) / сост. Е. Е. Ковган, Н. Б. Кошкарева, А. Н. Соловар. СПб.: Алфавит, 1995. 143 с.
3. Сказки, песни хантов полноватского Приобья / сост. Т. Р. Пятникова, Р. К. Слепенкова. Ханты-Мансийск; Ижевск: Принт-2, 2016. 344 с.

Панченко Л. Н.,

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

Звуковой портрет мансийских лесных мифологических персонажей

Аннотация. Мифологические персонажи часто выступают в разных ролях, имеют множество ипостасей и проявляют себя в разных формах. Свойственные им черты характеризуют их мифический мир, выделяют отдельных персонажей среди остальных подобных фольклорных образов. Таким образом, характеристика персонажа является одним из способов его идентификации, позволяет определить его статус, его роль и функции в системе мировоззрения манси. Помимо внешних характеристик существует акустический портрет, с помощью которого можно также идентифицировать персонаж.

Ключевые слова: мифологический лесной персонаж, акустические характеристики, звуки, речь.

Исследователей народной культуры всегда интересовал вопрос о том, на какие принципы кроме характеристики внешнего вида можно ориентироваться, чтобы отличить человека от мифологического персонажа. Например, в портретной характеристике мифологических персонажей отличительной особенностью являются телесные аномалии (шестипалость, длинная шея, многоголовость, половина туловища), необычный рост (выше высоких елей, ниже колена), особенность волосяного покрова (волосы на лице, волосатоглазые и т. п.), зооморфность (звериная нога). В подобных характеристиках признак отклонения от нормы проявляется не только в категориях негативных свойств, но и в формах положительно оцениваемых черт, т. е. в качестве типичных для мифологических персонажей примет внешности могли выступать признаки совершенной красоты, удачливости, ловкости, присутствие необычных способностей.

Согласно народным поверьям, контакты с потусторонними силами всегда происходили на пограничных, пространственных и временных состояниях: вечер, раннее утро, на границе между освоенной и неосвоенной человеком территории, когда внешние черты персонажа расплывчаты, плохо различимы и увиденное приобретает ещё более устрашающий эффект. В такой ситуации особое значение получали слуховые или тактильные впечатления, на основе которых можно было обнаружить само присутствие потусторонних существ и пытаться их идентифицировать.

В культуре манси почти все мифологические персонажи характеризуются особыми, присущими им знаками акустического поведения. Различие их заключается в том, что один и тот же персонаж может проявиться молча, а может с различным набором звуков. Например, такой персонаж, как *исхор* 'тень', душа человека. Перед одними людьми он проявляется в виде неясного безмолвного образа, перед другими со звуковыми эффектами.

Как считает Л. Н. Виноградова: «Основной набор стереотипов звукового поведения мифологических персонажей включает три группы акустических характеристик: 1) звуковое поведение в пространстве дома; 2) звуковое поведение в локусах открытого пространства; 3) речевое поведение потусторонней силы» [1, с. 119].

В данной работе мы остановимся на акустической характеристике потусторонней силы, средой обитания которой считаются природные локусы. Проследим их поведение в сказках и быличках.

Есть в мансийском фольклоре такие персонажи, которые могут появляться как со звуком, так и без звукового кода. Их акустические характеристики настолько устойчивы, что в ряде случаев можно говорить о своеобразном звуковом портрете.

Лес является средой обитания таких персонажей, как Мисмахум (Миснэ/Мисхум), менкв, ворут, и т. д. Все они обладают набором специфических звуков, однако характерным выраженным звуком их появления является свист. Возможно, этот факт можно объяснить тем, что в древних преданиях

повествуется о том, как создавались на земле живые существа. «Вначале Нуми-Торум сделал из лиственницы два образца человеческой фигуры <...> положил перед собой на спину и дунул в них, и в них вошла жизнь; оживлённые изображения свистнули, убежали в лес и стали менквами» [2, с. 47]. Так создаётся история о происхождении мёнкв'а, которая имеет и другой вариант. Тёпал-Ойка вырубил из лиственницы семь человеческих фигур, когда Нуми Тёрум вдохнул в них жизнь, они свистнули и разбежались в разные стороны и стали мёнкв'ами [3, с. 298]. Видимо, поэтому их отличительной особенностью является свист. По утверждению С. А. Поповой, в мифах и мёнкв'ы, и ўтици общаются посредством свиста [4, с. 89–97]. На это указывают и некоторые сказки. Например, в сказке «Хантыйская девушка и Лесной дух» женщина сбегает от Лесного духа, забрав с собой детей, рождённых в этом браке: «< > между тем слышит, то там свистнет, то тут свистнет, сзади догоняют женщину. Слышен свист отца, и дети радуются. Тут мать, успокаивая их, в дальний угол берлоги затолкала, чтобы не услышали их... Всю ночь вокруг не стихал свист, всё ходил он < >» [5, с. 27]. Характерный свист встречается и в быличках. Как утверждают информанты: «О своём появлении мёнкв объявляет тем, что по лесу раздаются тяжёлые шаги, деревья трещат, сучья ломаются, ветер начинает свистеть и раздаётся пронзительный свист» [ПМА 2]. «<...> Но через некоторое время я услышал свист. Свист такой, что мне бы духу не хватило так свистеть! Свист сильный, аж со звоном, могучий! Минут через семь он повторился. Потом ещё и ещё. Всего четыре раза. Я тоже свистел, но ответного свиста не получал. Я знаю, что там, в бору, никого нет, что я один. После этого свиста не по себе становится, аж жуть берёт <...>» [6, с. 38]. Также появление менква связывают с усилением ветра, хрустом сучьев, гнущимися деревьями, дрожанием земли под ногами. Аквмарт хўнтлыяныл – ўр ййв, вёр ййв ёт та тотаве! Та йинэ́тэ суйты [7, с. 82]; «И тут я услышал шаги. Кто-то ходит вокруг избушки, да так, что во всей избушке отдаётся. И шаги такие, будто чурки колют на земле...» [6, с. 44]; «...И сучья ломаются, какие-то движения, тени в чаще мелькают.

Голоса слышны, точнее, бормотание... Ничего не поймёшь...» [6, с. 36]. В быличках он зачастую молчалив, в контакт с человеком входит посредством телепатии, то есть нагоняет страх, предлагает уйти с его территории. Когда не помогают такого рода воздействия, в ход идут визуальные проявления: быстрое мелькание, появление головы существа или всего тела, также используется жест или взгляд.

В сказках он огромного роста, с грубым голосом '*осын турсуйил лягалас*', порой говорит на непонятном языке, чаще на хантыйском. С человеком может заговорить на его родном языке.

Отсутствием ярко выраженных звуковых примет поведения отличаются персонажи, такие как Миснэ, Мисхум.

Миснэ в быличках безгласна, молчалива. Появляется перед заблудившимися людьми в полном молчании. Однако, когда желает стать женой человека, при встрече произносит несколько фраз, затем она для третьих лиц становится невидимой, являясь только перед избранником. О её присутствии узнают по некоторым характерным звукам. Скрип досок, скрип покачивающей люльки, напевание колыбельной песни и запах *сōс*'а 'чаги' в доме. Кроме мужа с другими людьми не разговаривает и не показывается на глаза. Являясь лесной женщиной, ей под силу утихомирить разбушевавшуюся природу. Поэтому перед её появлением природа успокаивается, всё смолкает.

В отличие от Миснэ, Мисхум появляется с ветром. Вступает в контакт с мужчинами посредством свиста. Мисхум в быличках молчалив, но появляться перед человеком может с ветром. Например, в сказке «*Пāвыльёр ос кит āгииг урыл*» Мисхум явился с ветром ранним утром. *Татем та вōтыу суйты. Вōтыңыг ёмтум. Колэ ёт ты тотаве, татем та вōты* [7, с. 88]. С девушкой он не разговаривал. Для третьих лиц он был невидим. О его присутствии говорит только большое количество оленьего стада, наличие огромного количества съестного припаса и пушнины и звуки, характерные для оленеводов: покрикивание на оленей, скрип саней и т. д. Мисхум способен противостоять

силе зловердных существ. Менквы его боятсЯ. В сказке «*Савалап аґиристь*» Мисхум явился к девушке поздним вечером, одарил её богатством и красотой, предложил замужество [8, с. 217]. Для третьих лиц он также был невидим.

Подобно лесным жителям, набором различных акустических знаков обладают и другие мифологические персонажи: *вõрут*, *исхор*, *сãвсыр пилптахтын утыт*.

Вõрут ‘букв.: лесное нечто’, есть основания полагать, что *вõрут*’ом могут называть и менква. Таким образом, подчёркивая отношение к нему, возвышают его, называя иносказательно. Так, многие информанты не видят его, а только рассказывают об акустических знаках и говорят: *Вõрутын пилптавес* ‘лесное нечто его напугало’. Один из информантов рассказывал: «...Вдруг слышу, как со стороны леса кто-то стремительно приближается к дому. Было слышно, как от движения разлетаются комья земли. Затем слышу, как он карабкается вверх по углу дома. Взобравшись на крышу, он (некто) начал ходить по крыше. Остановившись над тем местом, где я спала, стал прыгать, даже песок, который был на крыше, сыпался на наш полог...» [ПМА 1: Хозумов П. И.].

Большим и разнообразным набором звуков обладает *исхор* ‘душа или тень человека’, для которой нет привязки к особенной территории. Она может появляться и в лесу, и в доме, на улице, на реке.

Исхор’ы могут визуализироваться как безмолвно, так и при помощи любых звуков. Например, в быличке «*Ййис миннэ мãтт пилуптахтãгыт* ‘Дорога уходящих душ пугает’» душа умершего человека исполняла свою песню. При этом доносились звуки езды, ховканье на оленей. Голос был хорошо различим, можно было определить, кому он принадлежит. Таких рассказов о подобных проявлениях в культуре манси достаточно много [9, с. 50]. Некоторые очевидцы рассказывали о слышимых ими детском плаче, звонком крике, хныканье, скрипе полозьев, скрипе ходьбы по снегу, вскриках. Одна из информантов рассказывала о том, что слышала голоса покойных её детей, их смех под окнами её дома [ПМА 2: Анямова Е. Н.].

Очень хорошо незримых существ видят домашние животные. Собаки начинают лаять и гоняться за ними следом. Лошади и олени также реагируют на них. Почувствовав их присутствие, они начинают нервно вести себя, т. е. рыть копытами землю/ снег, фыркать, обратившись в слух и застыв от ужаса, подымать уши. Поведение животных, таким образом, также говорит о своеобразном звуковом портрете. По поверьям манси, эти души визуализируются в тех местах, где при жизни ходили, и перед теми людьми, которые были для них значимыми. Иногда оповещают о своей кончине лишь необычным криком птицы в неурочное для них время. Например, криком вороны ночью, когда все вороны уже спят, или лебединым клёкотом зимой. Тогда трудно определить, кто конкретно ушёл из жизни.

По долготе звуковые проявления бывают кратковременные и продолжительные. Продолжительные звуки могут длиться всю ночь. Исчезают они только на рассвете и удаляются вниз по течению реки или в сторону леса. Звуки ясные, пронзительные, с протяжной тональностью, они по мере приближения к человеку становятся звонче, по мере удаления от человека постепенно прекращаются.

После таких встреч человек, как правило, заболел. Они не проходили без последствий. Слышимые звуки в виде свиста, песен, разговоров, отличающиеся своей необычностью, не характерны для человека. Например, о песне говорили: «*нётнэ турсуил такви мآنсьи Эрге ... Эргитэ* ‘красивым голосом свою мансийскую песню исполнял’». Свист пронзительный, закладывающий уши, бормотание, непонятность речи, но при этом всегда можно определить чёткие ясные звуки, голос распознаваем.

Интересен и сам набор выражений, характеризующий звуки, производимые потусторонними существами. Анализируя собранный материал, мы выделили наиболее часто употребляемые слова и выражения, типичные при встречах с потусторонними силами:

Эргим йинЭтэ сүйты ‘слышно, как он, напевая, едет (букв.: напевая едет, слышно’;

Тыгле-тувле я́лнэ́тэ суйты ‘туда-сюда ездит, слышно’;
Ся́льянэ пōсася́лнэ́тэ суйты ‘олений своих погоняет, слышно’;
Нё́тнэ турсул такви ма́ньси э́рге ... та э́ргитэ ‘красивым
голосом свою мансийскую песню... вот поёт’;

У́ринэ́ква хольт рṓухим ‘как ворона каркая’;
Хя́сьлум турыл та рṓухыс ‘скрипучим (букв.: дырявым)
голосом вот кричал’;

Рṓухим та минас ‘с криком вот ушёл’;
Тальхы́н турыл та йй́нэ́тэ суйты ‘со звонким (букв.: острым)
голосом вот едет слышно’;

Хотта́ль сүе холнэ́ мус мйна́ме суйтыс ‘куда-то пока звук
не прекратился, едет, слышно было’;

Хотта́ль сүе ё́т тувл та харыгласы́г ‘куда-то со звуком своим
туда вот погасли’;

Сүе харыгла́м мус аква́г та суйтыс ‘пока звук не погас, всё
время вот слышался’;

Ся́маныл янгы́г хартсаны́л ‘глаза выпучили, букв.: глаза
большими растянули’;

Сунэ́ ты ма́ныгтаве ‘нарты скоро переломают (букв.: его сани
вот порвут)’;

Пилы́сьман ё́хтувё́сум ‘страх вошёл в меня’;

Пилы́сьмал та пинвес ‘страхом его вот накрыли’;

Нотэ́ б́лум, нотэ́ тб́влум хṓтна ‘век живущий, век окончивший
человек’.

Приписываемые им звуки в основном направлены на человека. За лесными жителями отмечается склонность к озорству по отношению к домашним животным, например, к собакам. Порой Вōрут специально провоцирует их, чтобы они лаяли, поддразнивает их. Так, один из информаторов рассказывал: «Ночью проснулся оттого, что собаки с визгом, как будто их кто-то гоняет, стали носиться вокруг дома – избушки лесной. Слышу, что кто-то бегаёт за ними, и решил выглянуть в окно, хотя с детства всем нам было запрещено ночью смотреть в окно. Но я выглянул. Там за собаками вокруг дома бегал некто, похожий на сказочного персонажа – Лешего. Он был ростом 1,5 м, невысокий, лохматый,

руки длиннее, чем у человека. А бегал он, в отличие от людей, боком, скачками. Может, это был снежный человек? Цвет бурый, скорее всего, у него был» [Устное сообщение Динисламовой С. С., 2018 г.]. Примеры поддразнивания домашних животных не единичны, подобные истории в фольклоре манси достаточно широко распространены.

Показательны у манси запреты петь в лесу, свистеть, кричать, аукаться, а также отвечать на чужой голос. Игнорируя данные запреты, считалось, что ты провоцируешь себя на встречу с потусторонними силами.

Интересны рассказы, повествующие о звуках в лесу. Собирающие в лесу ягоды, в частности молодёжь, слышат, как их зовут, окликают, при этом голоса варьируются от присутствующих рядом людей до голоса покойных. Например, одна из сборщиц ягоды рассказывала: «Собираю ягоды, не заметила, как удалилась от других. Слышу голос мамы покойной как будто издалека «ā-г-и», голос мягкий, успокаивающий, обволакивающий. Сама понимаю, что мамы нет в живых. Так пару раз ещё повторилось. Стало не по себе, встала и пошла к другим. Оказывается, ушла-то я уже на приличное расстояние» [Устное сообщение Карпенко Л. Н., 2019 г.]. Данные явления также не единичны. И проявляются они в тех случаях, когда ягодники и грибники удаляются от своих попутчиков. Голос в данных случаях успокаивающий, при этом рассказчики обращают внимание на то, что в этот момент исчезают комары. Можно предположить, что лесные жители таким образом оберегают и не дают заблудиться человеку.

Подводя итоги исследования, выделяем, что функция акустических знаков, во-первых, напоминание человеку о том, кто всё-таки является хозяином, во-вторых, звуковые сигналы, посылаемые невидимым существом, воспринимаются как недовольство поведением людей или как предостережение, предвестие беды.

Литература

1. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 432 с.
2. Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев севера Западной Сибири. М.: [б. и.], 1888. 91 с.
3. Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост., пред. и примеч. Н. В. Лукиной. М.: Наука; Глав. ред. вост. литер., 1990. 558 с.
4. Попова С. А. Древнее население Северного Урала по мифам северных манси // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2017. № 4 (18). С. 89–97.
5. Өхэт йухан арэн ими. Поющая женщина их Эхт Югана / сост. Е. Д. Каксина. Тюмень: Формат, 2014. 128 с.
6. Кошманова О. Взгляд в спину. Реж: Циркон, 2008. 160 с.
7. Иванова В. С. Пёс-йис сáлың мáньсит мóйтаныл-потраныл. Сказания-рассказы оленных манси. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2015. 131 с.
8. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е. И. Ромбандеева. Новосибирск: Наука, 2005. 475 с.
9. Тáгт мáхум мóйтýт – потрыт. Сказания-рассказы людей Сосьвы / сост. В. С. Иванова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 126 с.

Полевые материалы автора

ПМА 1 – Полевые материалы автора 1. Экспедиция в Берёзовский район, д. Хурумпауль, ХМАО, июль-август 2009 г. (Информанты: Н. И. Хозумов, 1932 г. р.; П. И. Хозумов, 1952 г. р.).

ПМА 2 – Полевые материалы автора 2. Экспедиция в Берёзовский район, п. Саранпауль, ХМАО, июнь 2019 г. (Информанты: Е. Н. Анямова, 1959 г. р.; В. Н. Хозумов, 1956 г. р.; Л. И. Хозумова, 1964 г. р.; Т. В. Калинникова, 1957 г. р.; Э. А. Хозумов, 1973 г. р.).

Параскева Е. В.,
*кандидат филологических наук,
Сургутский государственный
педагогический университет, г. Сургут*

Образный мир книги Н. С. Гумилёва «Жемчуга»

Аннотация. В статье рассматривается специфика образной системы книги «Жемчуга». Анализируются эстетические взгляды Н. С. Гумилёва, основные мифопоэтические образы и мотивы. Рассмотрено содержание сквозных мотивов и образов (музыка, поединок, смерть, книга и др.), реализующих особенности раннего творчества поэта. Определены основные линии лирического образа и образа женщины, уделено внимание мастерству Гумилёва в технике стиха.

Ключевые слова: поэзия Н. С. Гумилёва, книга «Жемчуга», образ, мифотворчество, поэтика.

К 1910 году студент романо-германского отделения Петербургского университета Н. С. Гумилёв добился заметной роли в литературных кругах. Можно говорить о двух знаменательных событиях в этот период жизни поэта: о третьей книге «Жемчуга» и о венчании с А. А. Горенко.

Открывает книгу стихотворение «Волшебная скрипка», образный ряд которого позволяет выявить очевидное сочетание традиционных романтических образов: музыки, чей универсальный язык способен открыть истинное и вечное, и волшебного инструмента бродячего музыканта, который своей дудочкой победил крыс. Однако, кроме известных мотивов немецкой романтической традиции, можно видеть, что Гумилёв включает в ткань стихотворения целый комплекс знаковых образов и алломотивов, отражающих его индивидуальное восприятие судьбы поэта и природы творчества. Стихотворение представляет диалог автора с душой, в которой живут и мудрый ребёнок, и музыка, из-за которой «исчез навеки безмятежный

свет очей»¹⁸. Скрипач пойдёт по дорогам, где «бродят бешеные волки», и его путь будет сопровождаться исключительным противостоянием души и тела, что позднее станет одним из важнейших мотивов всего творчества поэта.

Отметим, что семантика первого и последнего катренов в «Волшебной скрипке» перекликается, формируя антитезу «свет, счастье» – «тёмный ужас, чудовища», но кольцевая структура позволяет совместить надежду на преодоление тьмы и безумия с мыслью о неизбежной жертвенности «начинателя игры». Образ скрипача у Гумилёва – это не гамельнский крысолов, который мстит и уводит детей из города. Его мальчик-скрипач сам обречён погибнуть в схватке с волками, однако в этом образе ощутимо столь действенное для всего Серебряного века желание утвердиться в сверхчеловеческом праве и юношеские ницшеанские увлечения самого Гумилёва. Как следствие – пока звучит волшебная скрипка, она укрощает «бешеных волков», именно её «духи ада любят слушать», именно волшебная скрипка фиксирует мысль о мистической природе поэзии и духовном пространстве поэта. Исключительная сила поэзии потребует вечного пения скрипки и служения этой песне, то есть того, что разлучит скрипача с внутренним покоем и с людьми, поэтому лейтмотивом в стихотворении выступает мотив страха, душевного напряжения и смертельного испуга, когда душа поэта не может «крикнуть, шевельнуться и вздохнуть». Окончательное принятие идеи гибельности поэзии, как неизбежной доли для владеющих волшебной скрипкой, только усиливает мысль об избранничестве и исключительности поэта. Как вспоминал К. И. Чуковский: «Эта вера в волшебную силу поэзии, «солнце останавливавшей словом, словом разрушавшей города», никогда не покидала Гумилёва. В ней он никогда не усомнился. Отсюда и только отсюда то чувство необычайной почтительности, с которым он относился к поэтам и, раньше всего, к себе самому, как к одному из носителей этой могучей и загадочной силы» [2].

¹⁸ Здесь и далее стихи цитируются по книге: Гумилёв Н. С. Электронное собрание сочинений: Жемчуга [1].

Особое значение получает в «Жемчугах» мотив смертельного поединка с любимой женщиной. Судьба героя у Гумилёва трагична ещё и потому, что мотив смерти неразрывно связан с образом женщины, любимой и убивающей:

«Люблю! Ты слышишь, милый, милый?

Открой глаза, ответь мне – да.

За то, что я тебя убила,

Твоей я стану навсегда»

(«Поединок»)

О взаимоотношениях таких сложных личностей, как Н. С. Гумилёв и А. Ахматова, написано уже немало. Безусловно, любовь к Ахматовой – это поединок роковой и ослепляющий свет, который поэт пронёс через всю жизнь. «Их отношения были скорее тайным единоборством. С её стороны – для самоутверждения; с его – желание не поддаться никаким колдовским чарам, остаться самим собою, независимым и властным над этой вечно, увы, ускользающей от него женщиной» [3, с. 136]. В книге, за незначительным исключением, нет стихотворений, напрямую обращённых к Ахматовой. И, тем не менее, её образ угадывается во всех поисках любви, к которой устремлён лирический герой Гумилёва, её образ сочетается с мотивом поединка, с восприятием любви, как недостижимой гармонии:

Это было не раз, это будет не раз

В нашей битве глухой и упорной:

Как всегда, от меня ты теперь отрёклась,

Завтра, знаю, вернешься покорной.

(«Это было не раз...»)

Я не буду тебя проклинать,

Я печален печалью разлуки.

Но хочю и теперь целовать

Я твои уводящие руки .

(«Беатриче»)

При этом образ любимой во многих стихотворениях не столько конкретно-биографический, а скорее это современница, не умеющая понять, услышать, живущая в разладе

с собой. Поэтому так много непростённого или недосказанного, опасности или одиночества рядом с образом любимого человека, и этот мотив будет неоднократно возникать и в других книгах поэта («Это было не раз», «Сомнение», «У камина», «Отравленный», «Девушке», «Беатриче», «Из логова змиева», «Пятистопные ямбы», «С тобой мы связаны одною цепью...» и др.).

Несмотря на весь донжуанизм, всё, что затрагивает тему любви в поэзии Гумилёва, не бывает игриво-легковесным, а его Дон Жуан сам страдает от того, что «нигде не встретил дамы, / Той, чьи взоры непреклонны». Любовь воспринимается, по бунинскому определению, как «солнечный удар», не способный согреть человека, но поражающий и обжигающий душу и память навсегда. Свет, взрыв солнца, огненная комета, звезда, огнём пронизанная насквозь, – постоянные образы лирики Гумилёва. Но, как вся поэзия, есть путь воспоминания и возвращения к Слову и Духу, точно так же герой уже в ранней лирике ищет путь к сжигающей его любви.

«Жемчуга» были замечены широкой публикой и критиками. В этих жемчужинах отражается уже абсолютно свой, особенный мир, «страна Гумилёва». В этом мире – буйство красок, много света и игры светом («Орёл»). Мир дробится, движется, а поэт пишет о духе, о смерти, поисках и сомнениях в любви и в странствиях. «Холодную нарядность и декоративность» [4] самых ранних поэтических опытов сменяет круг первоклассных стихотворений. По определению самого Гумилёва, три жемчужных ожерелья в книге: «чёрное», «серое» и «розовое». Данное символическо-цветовое структурирование текста всего сборника формулирует и пространственно-временные акценты. Так, в начале книги – много из прошлого, декадентско-таинственного, а настоящее, как правило, буднично и серо, но впереди – мир розовой зари.

«Чёрный жемчуг» начинается со страшного пророчества для каждого, кто посмеет заиграть на волшебной скрипке поэзии. Она и защита от волков, способных в то же мгновение, как затихнет скрипка, уничтожить музыканта, она и лабиринт, в котором

поэт-скрипач навек заблудился. Этот образ вернётся через несколько лет в драматической поэме «Гондола». В «Жемчугах» Гумилёв много размышляет о чёрном мире заблуждений, о бессмысленности жизни, страхе перед высшей силой, то есть о том, что так сильно мучало его современников, но всё-таки надеется на пробуждение в Сверхмире, на преображение заблудившегося героя («Рощи пальм и заросли алоэ...»).

Почти во всех стихотворениях этой части возникает мотив смерти. Но это не только предвидение судьбы, свойственное истинным поэтам: речь об индивидуализации смерти как способе отрешения от пошлого, лицемерного мира, в котором человек даже умирать должен буднично, как все («Воин Агамемнона», «Одержимый», «Старый конквистадор», «Озёра»).

В «Чёрный жемчуг» поэт включает ряд очень важных мотивов и образов, связанных с его мифотворчеством. В эпоху становления многих русских поэтов начала XX столетия миф и его стихия проникают не только в литературный процесс, но и в сам уклад жизни. Для творчества Гумилёва важен архетип, а плоть мифа, обладая мифологическим сознанием, он смело достраивает сам, свободно оперируя образами и вольно вмешиваясь в содержание мифа. В процессе поиска личности в современном мире поэт был вынужден обратиться к мифологическим источникам, ведь в древнем мифе он нашёл ту силу героизма, которой современность не обладала. В гумилевском мифе о герое существенна ориентация на вполне определённые мифологические модели: Одиссей, Адам, Колумб, Дон Жуан, викинг-рыцарь... Позднее, в период Первой мировой войны, даже свою жизнь он будет моделировать, опираясь на древний миф и сравнивая себя с героями «Илиады». Архаические представления о герое, о его смерти, о долге мужчины-воина и первооткрывателя почти целиком совпадали со взглядами поэта, поэтому так скорбит его герой о смерти Агамемнона, осознавая себя частью чуждого ему века («Воин Агамемнона», «Молитва»).

Но если в мифе о герое поэтический образ и автор соединялись, и между ними не было расхождений, то, создавая

миф о женщине, Гумилев осознавал, что подобного единства нет. Желание выразить отношение к женщине в рамках древнего архетипа сталкивалось с пониманием, что современная женщина не желает отвечать архаическим представлениям о её судьбе, что произошёл трагический раскол и нужно целиком переосмыслить миф, выстроив свой собственный. Так намечается основная линия его поэтического мифа о женщине: не в желанной гармонии складываются отношения девы и героя, так как он воспринимает обмен женской красоты на доблесть мужчины как закон, но героиня не желает подчиняться. У раннего Гумилева противопоставление мужчины и женщины безусловное, что и делает невозможным гармонию. Затем амбивалентность становится внутренним качеством пола: женщина – добыча и хищница, мужчина – и охотник, и жертва. Это усиливает невозможность взаимопонимания. Бунт, нежелание войти в мир другого человека приобретают характер поединка, и тогда любовь тесно переплетается со смертью.

Отношение поэта к чувственному двояко: с одной стороны – поэтизация, любование красотой («Кенгуру»), с другой – не только эстетическая, но и этическая оценка. В сладострастии он видит греховность, в чувственной любви – счастье без рая («Варвары», «Царица»). В этой связи интересно обращение поэта в «Жемчугах» к образу Дон Жуана. Его герою чужды сомнения и раскаяние, но Гумилев знает и другую сторону мятежной натуры, измученной бесполезной погоней за призрачным наслаждением:

И лишь когда средь оргии победной
Я вдруг опомнюсь, как лунатик бледный,
Испуганный в тиши своих путей, –

Я вспоминаю, что, ненужный атом,
Я не имел от женщины детей
И никогда не звал мужчину братом

Таким образом, донжуанизм героя не первичен, а лишь реакция на отсутствие в мире идеала Женственности. И чтобы приблизить современника к истинной гармонии чувств, Гумилев на протяжении всего творчества будет переосмысливать в своей поэзии судьбы мифологических пар (Дафнис и Хлоя, Персей и Андромеда, Пенелопа и Одиссей) и художественных типов, которые приобрели в нашем сознании характер неомифологических: тургеневская девушка, Незнакомка – современница, Дездемона, Беатриче.

В понимании Гумилевым образа Беатриче отразилась эволюция его мифа о женщине. Любовь Данте Алигьери к небесной Беатриче давно стала прекрасным мифом. Образ Данте не раз возникает в лирике Гумилева («Флоренция», «Какая странная нега...», «Отъезжающему») и, конечно, в цикле «Беатриче» – «Жил беспокойный художник, // В мире лукавых обличий – // Грешник, развратник, безбожник, // Но он любил Беатриче». Лирический герой страдает от дисгармоничных отношений, а потому следующая ступень осознания образа – его крик: «Знаете ль вы, что недавно // Бросила рай Беатриче?» Произошло снижение образа, и без небесной Беатриче «звери»-страсти терзают поэта так же, как они ликовали и над «изгнанником бедным, Алигьери». Но поэт упорно ищет идеал Женственности. И только в конце жизни, в книгах «Костёр», «Огненный столп» и примыкающих к ним по духу стихотворениях, он очень близок к воспеванию Софии, Вечной Женственности.

В контексте мифопоэтической традиции функционирует в сборнике и мотив Слова, оживающего и таинственного, что в целом соответствовало так свойственному для Серебряного века мифопоэтическому обыгрыванию образа книги и мифологизации личностного пространства. В «Жемчугах» Гумилев создаёт как будто зазеркальный образ книги («В библиотеке», «Читатель книг», «У меня не живут цветы»), демонстрируя не преображённое, а искажённое сознание героя, которого поглощает миражный и притягательный мир книг.

«Серый жемчуг» – это безрадостное пробуждение, хмурое утро, в котором звучат молебны «не твоему и ненужному богу», где Апостол Пётр в «дырявом рубище, // Словно нищий, бледен и убог». Это серая реальность настоящего, в которой «не живут цветы». Так, в «Молитве» поэт впервые обращается к Солнцу-Богу и просит сжечь настоящее, как тогда казалось, ради будущего. В этой дерзкой и разрывающей все связи просьбе лучше всего отражается болезненный излом русской мысли, готовый в начале века ранить и раскалывать всё, что веками сочтало, воедино связывая людей в пространстве российского менталитета. Гумилёв в данном случае прилежный ученик-иллюстратор чужих, современных, таких привлекательных и, как показала история, столь разрушительных идей.

И по-прежнему в стихах много красок, звуков, тайн, и несколько раз возникает мотив сна. Лирический герой уходит в пространство сна, который наполнен, как правило, динамикой борьбы, испытаниями, отражением силы, и, как правило, возвращение в реальность земного мира акцентирует состояние героя как личности, утратившей свой путь и своё время («Одержимый», «Товарищ»). Но остаётся мечта о преодолении тоски, злого колдовства, одиночества, есть манящее многих его современников желание найти или создать «иную Индию». Поэтому закономерно, что заканчивается эта часть знаменитым циклом «Капитаны» – историями о пределах мечты и о дорогах, по которым идут стремящиеся к границам.

XX век, ставший эпохой великих потрясений и различных революций, в том числе и великой научно-технической революции, стал таким потому, что пришло время новых мечтателей, тосковавших в мире, где пройдены все океаны и земли. Возможно, поэтому человечество открыло в XX веке для своих дорог новый океан – небо, космос. Эти трудные пути познания были связаны не столько с решением научных задач, но до предела обнажили в человеческой природе и в обществе, как оказалось, вечные нравственные проблемы. Думается, что Гумилёв интуитивно чувствовал приближающиеся шаги

новых мечтателей, поэтому блестящие стилистические решения в «Капитанах» – только внешняя картинка, за которой встаёт проблема выбора и ответственности для того, кто прокладывает новые пути и ведёт за собой. В «Капитанах» в полной мере проявилось мастерство Гумилёва в использовании изобразительных средств языка и в построении образного ряда, мастерство в технике стиха, реализованное в точно подобранном стихотворном размере для каждой из частей: анапест, амфибрахий, хорей, ямб.

Поэт видел у каждого стихотворного метра своё «лицо», отмечая в «Письмах о русской поэзии»: «ямб, как бы спускающийся по ступеням... свободен, ясен, твёрд и прекрасно передаёт человеческую речь, напряжённость человеческой воли» – и в «Капитанах» мы увидим ямб в последней части, где поэт рассуждает о трагедии бунтующих мечтателей, утверждающих свою волю. «Хорей, поднимающийся, окрылённый, всегда взволнован, то растроган, то смешлив, его область – пение», в «Капитанах» – это грустная песенка загулявших моряков. «Дактиль, опираясь на первый ударяемый слог и качая два неударяемых, как пальма свою верхушку, мощен, торжественен, говорит о стихиях в их покое, о деяниях богов и героев», – писал Гумилёв. Вот поэтому в «Капитанах» нет дактилического стиха, как нет и покоя. «Анапест, его противоположность, стремителен, порывист, это стихии в движение, напряжение нечеловеческой страсти», – замечал поэт, но лучшей характеристики для первой части баллады представить невозможно. «И амфибрахий, их синтез, баюкающий и прозрачный, говорит о покое божественно-лёгкого и мудрого бытия» [5, с. 518], поэтому во второй части Гумилёв, используя амфибрахий, поёт гимн первым и дерзким, с их прозрачной правдой вечного поиска.

Стоит обратить на это внимание, так как та большая работа, которую вёл поэт в различных поэтических кружках и студиях, то, как он учил писать стихи, может дать одностороннее представление о нём, как об усидчивом ремесленнике, якобы слишком много внимания уделяющем в поэзии проблемам стихосложения.

Нет, сам он был убеждён, что стих «ни съесть, ни выпить, ни поцеловать», что это бессмертная сущность. Но работа, например, над метрикой – это будто воспитание стиха как живого существа. С первых шагов в творчестве Гумилев стремится «победить роковую инертность пера» [6, с. 23]. Так, в статье «Жизнь стиха» Гумилёв писал, что «Гомер оттачивал свои гексаметры... однако он счёл бы себя плохим работником, если бы, слушая его песни, юноши не стремились к военной славе, если бы затуманенные взоры девушек не увеличивали красоту мира» [7, с. 504]. Уже в «Жемчугах» Гумилёв реализует подобную эстетическую позицию на практике.

«Капитаны» состоят из четырёх поэтических историй о разных ликах мечты, для отражения которой поэт создаёт световые, движущие, «кинематографические» образы в цвете и звуке («Так, что сыплется золото с кружев, / С розоватых брабантских манжет»).

Первая – это песня тем, кто не подглядывает за мечтой из тёмного угла страха, а смотрит ей прямо в глаза:

Чья не пылью затерянных хартий, –
Солью моря пропитана грудь,
Кто иглой на разорванной карте
Отмечает свой дерзостный путь.

Во второй части происходит эмоциональное возрастание: звучит гимн бунтующему против косности человеку, чьё сознание ищет и не смиряется:

И все, кто дерзает, кто хочет, кто ищет,
Кому опостытели страны отцов,
Кто дерзко хохочет, насмешливо свищет,
Внимая заветам седых мудрецов.

В третьей – неизбежное снижение мечты, которая среди реально-земного не живёт, а потому жанр песни, написанной хореем, только подчёркивает традиционный раскол высокой мечты и обыденного:

А в заплёванных тавернах
От заката до утра
Мечут ряд колод неверных
Завитые шулера.

Наконец, в четвёртой части, несмотря на все атрибуты таинственного, звучит размышление о навсегда заблудившихся в поисках мечты, о том, как страшно и притягательно может быть желание бросить вызов высшей силе, о том, что дерзкий мечтатель всегда стоит на пороге страшного выбора:

...где-то есть окраина
Туда, за тропик Козерога! –
Где капитана с ликом Каина
Легла ужасная дорога.

Ключевые положения декадентской и символистской эстетики отразились в «Жемчугах», но очевидно было и стремление делать собственную поэзию, уходя от влияния, прежде всего, разрушающегося символизма. Гумилёв думал о новых путях, и эта книга стала итогом его ранней лирики. Образный мир сборника включил в себя свидетельства блужданий в декаденстве, опасный поиск «другого» мира, связанный во многом с эстетикой Ницше, как результат – демонстративный эстетизм, неоднократные попытки самоубийства и депрессия. Однако герой Гумилёва, что «вкусил плод», стал как бог, тем не менее, «клонится без сил».

Когда случайно чья-нибудь рука
Две жердочки, две травки, два древка
Соединит на миг крестообразно?
(«Потомки Каина»)

«Золотые полудетские сны» (по определению Вячеслава Иванова) медленно вели к духовному распаду, и позднее В. Ходасевич вспоминал, что «дело свелось к тому, что история символизма превратилась в историю разбитых жизней» [8, с. 8]. Декадентство как умонастроение, связанное с отказом

от традиционных ценностей и кризисной эпохой, нужно было преодолеть, пересмотрев свои взгляды на мир и поэзию.

«Жемчуга» получили особую знаковость для всего творческого пути Гумилёва: в них он подводит итоги своего юношеского поэтического ученичества у И. Ф. Анненского и В. Я. Брюсова, а во всей книге впервые так открыто звучит особая, гумилевская интонация мужественной поэзии поиска, борьбы, преодоления; утверждается ряд ключевых для всего творчества мотивов, таких как: путь и путешествие, поиск своего времени, смерть, память, книга, поединок роковой с любимой, а кроме того, ряд вечных образов, особенно значимых для всей лирики Гумилёва и формирующих особую парадигму образов и мотивов (Беатриче, Дон Жуан, Адам, Каин, рыцарь-конквистадор). «Жемчуга» демонстрируют желание поэта уйти от символистской расплывчатости, давать ясные имена всему. Показательно, что сразу после выхода книги Гумилев проявил себя и в качестве теоретика и организатора литературы, став вдохновителем знаменитого «Цеха поэтов», ставшего основой творческого пространства поэтов-акмеистов, и не случайно, что заканчивается книга великолепным «Сном Адама», по сути, формулирующим это новое литературное течение.

Литература

1. Гумилев Н. С. Электронное собрание сочинений: Жемчуга. Режим доступа: <https://gumilev.ru/collections/3/> (дата обращения: 15.09.2019).
2. Чуковский К. И. Воспоминания о Н. С. Гумилёве. Режим доступа: <https://gumilev.ru/biography/146/> (дата обращения: 15.09.2019).
3. Лукницкая В. Николай Гумилев: Жизнь поэта по материалам домашнего архива семьи Лукницких. Л.: Лениздат, 1990. 302 с.
4. Чуковский К. И. Воспоминания о Н. С. Гумилёве. Режим доступа: <https://gumilev.ru/biography/146/> (дата обращения: 15.09.2019).
5. Гумилёв Н. С. Золотое сердце России. Кишинёв: Литература артистикэ, 1991. 734 с.
6. Лукницкая В. Николай Гумилев: Жизнь поэта по материалам домашнего архива семьи Лукницких. Л.: Лениздат, 1990. 302 с.

7. Гумилёв Н. С. Золотое сердце России. Кишинёв: Литература артистикэ, 1991. 734 с.

8. Ходасевич В. Ф. Некрополь. М.: Советский писатель. Олимп, 1991. 192 с.

Потпот Р. М.,
*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Белоярский*

Номинация человека в песенном фольклоре хантов

Аннотация. Статья посвящена исследованию номинации человека в песенном фольклоре хантов. В особом языке медвежьих песен образ человека представлен в фольклорных эпитетах, в которых показаны национальная принадлежность, терминология родства, род деятельности и отнесенность человека к роду.

Ключевые слова: языковая картина мира, человек, ханты, песенный фольклор.

В. Н. Телия определяет номинацию как «образование языковых единиц, характеризующихся номинативной функцией, т. е. служащих для называния и вычленения фрагментов действительности и формирования соответствующих понятий о них в форме слов, сочетаний слов, фразеологизмов и предложений» [1]. Субъектом номинации является особая языковая личность в номинативных единицах как результате этого процесса, отражается совокупность представлений языковой личности не только об объекте номинации, но и о целостной картине мира.

Образ человека является важнейшим фрагментом языковой картины мира любой нации. В каждом языке образ человека уникален, несмотря на универсальность физиологии, психологических и нравственных установок, на человека влияет культура, установки в языковом коллективе, а значит, представления об образцовом, идеальном человеке в каждом национальном коллективе свои. Человек в языковой картине мира многолик. Реконструкция языковой картины мира составляет одну из важнейших задач современной этнолингвистики. В языковой картине мира, по мнению многих лингвистов,

образ человека занимает центральное место. Человек является «главным героем отображённого в языке мира», «вершиной треугольника «Человек – Язык – Культура», проводником связей и взаимоотношений между ними» [2, с. 79].

Своё отношение к миру человек выражает через язык, проявляя свою уникальность и неповторимость и признавая себя частью социума. «Только через язык стала возможна история человечества», – утверждает И. Г. Гердер, язык имеет функцию хранения культуры народа и препятствует обнищанию духа народа. Образ человека в языковой картине мира – это воплощение представлений о человеке, которые объективированы системой семантических единиц, структур и правил определённого языка.

Языковая репрезентация мира и есть языковая картина мира, которая является компонентом картины мира народа, закодированной в системе его языка. Человек является объектом лингвистических исследований в разных лингвокультурах. Так, национально-культурная специфика образа человека на материале хантыйского языка рассматривается в статье В. Н. Соловар, З. Н. Тарлиной [3], нами рассматривались номинация мужчины и образ женщины на материале личных песен хантов [4, с. 5], О. Ю. Динисламова рассматривает образ красивой женщины в мансийской и русской фразеологической картине мира [6].

Для номинации человека в хантыйском языке используются лексемы *х́анты* ‘человек, ханты (нац.)’, *х́аннхə* ‘человек’ (букв.: *х́анты* ‘человек’, *нə* ‘женщины’, *хə* ‘мужчина’).

В данном исследовании мы рассмотрим фольклорные эпитеты, представленные в песнях медвежьих игрищ для номинации человека. Язык медвежьих песен отличается от языка повседневного общения. Его особенностью являются фольклорные эпитеты, избыточные повторы, архаизмами и т. д.

Для называния человека в песнях медвежьих игрищ используются различные эпитеты, указывающие на физиологические особенности, социальную принадлежность,

родовую принадлежность человека, также называется род деятельности человека.

Эпитеты медвежьих песен отражают **принадлежность к человеческому роду (виду)**: *Ханты хөйийө пухлэнкийө* ‘Хантыйского человека сыночек’; *Ханты хөйийө пушихийэ, Тывэлт хөлэнтөйла на. Ханты хөйийө пушихийэ, Йэлэм хөйийө пушихийэ* ‘Хантыйского человека сыночек, Ты меня послушай. Хантыйского человека сыночек, Стыдливового человека сыночек’; *Нән ханты хөйийө вусеу ар пүт Ма на лухитөийэллэм* ‘Твои, хантыйского мужчины, много закопчённых котлов Я все вымою’; *Холесу ханты не нән тайтэн* ‘Грязная человеческая женщина у тебя есть’; *Ханты хөйийө вүссен хот* ‘Хантыйского человека закопчённый дом’ (Пойтэк имэн ар); *Пүкнал эвэм ханты хө Ханты хөйи пухэна* ‘С отрезанной пуповиной хантыйский человек, хантыйского человека сыночек’.

Национальная принадлежность: *Вантла сыры вөлы мўва, Олән сйран хөйэт мўва, Олән вухаль хөйэт мўва Ма на төтльийэлмем* ‘На невиданную прежде незнакомую землю, На начало земли зырянских людей, На начало земли мансийских мужчин Я тоже пришёл’ (Ай моңш хө ар); *Йавэтлан йошти хорау йүрән Хорау йүрән ар пухэн Олән йүхэтла хўв анас Ин на талыйэлмэл, Ин на вөльийэлмэл* ‘С татуированными руками оленных ненцев Оленных ненцев много сыновей Взглядом не охватываемый длинный обоз И сейчас они приводят, И сейчас они имеют’ (Йайэм хө ар); *Щайта мулты(йө) артэвнийө Хөйән рүйхө пухийэвө Ллэ турәнө палатынайө, Пäll турәнө палатынайө Каньэт войө ай ломеө Ллүв вөрийөийэлмалө, Карт түрнийө түрән пушканө Ллүв похэлтөийэлмалө* ‘Каким-то тем временем Русского мужчины сынок На высоте низких трав, На высоте высоких трав Крадущегося зверя украдкой Он подкрадывался, Из ружья с железным дулом Он выстрелил’.

Терминология родства: *Акөмө, акөмө, акөмө вөн хөйө Ллүвэт на төтльийөлэмөшивийө* ‘Дядюшку, дядюшку большого мужчину Его я привёз тоже’; *Йайэм, йайэм, йайэм хө Йэлни йис хө сөмән лер Мосау вөийэлмэн?* ‘Брат, брат мой мужчина

Будущее видящего мужчины способности, Видимо, ты имеешь?»; *Ма аукэм түм ай йив эвэм, Ма аицэм түм ай йив эвэм Ай йив эвэм* йайм пила 'По матери, моя младшая сестра, По отцу, моя младшая сестра С моей милой младшей сестрой' (Вўсы йовалты ар); *Эви хўви йисы испэк луутылэмаж, Пух хўви нөпты испэк луутылэмаж* 'Дочерей длинного века бумаги читает, Сыновей долгой жизни бумаги читает'.

Фольклорные эпитеты отражают **род занятий** человека. Наибольшее количество эпитетов характеризуют мужчин как охотников, добытчиков: *Нухэс соты лысап хө вөлмаж пайта* 'На соболей сотни петель имеющий мужчина'; *Хөйүнэн, хөйүнэнийө Войат йўпнийө кен хөйэунэнө Хөйүнэн, хөйүнэнө, хөйүнэнэнийө, Төрэм ньоп хөйө и икэн пухө Лўв хөхлэмө йеуки пайнтө Йеуки пайнтыйө йайм олэнуө Йулта долыйишилемэнө* 'Мужчины, мужчины двое За добычей лёгкие мужчины Мужчины, мужчины, мужчины двое Небесного лосёнка сын Им оставленный ледяной след, По его ледяному следу За ним мы отправимся'; *Вэлнэс верты хөйэн пух Ма па вөлыйийэлмем, Йинэну йөхэл йиныйем Ма па йнтыийэлмем* 'Сын мужчины, делающего ловушки, Я и есть, Тетиву самострела Я тоже настораживал'; *Хайнты хөйи пухэм омсам, пухэм омсам Йўх пелэк верэм сесы луусэлэж* 'Сыном хантыйского мужчины сделанную Из половинки дерева сотворённую ловушку я забегу'; *Хайнты хөйи пухэл омсам Пелэк йўхи веран сесы* 'Хантыйского человека сыном сделанный Из половинки дерева сделанный слопец'; *Нухэс соты лысап хө вөлмаж пайта, Нухэс соты лысап хө вөлмаж пайта Йухэну вөнты шайниэла рэхтацэмаж, Йухэну вөнты шайниэла лэцатэмаж* 'Мужчина, имевший сотню петель на соболей, Являясь мужчиной с сотней петель соболиных На спину лесов с петлями собираясь, На спину лесов он направлялся'.

Хантыйский мужчина так же характеризуется как оленевод: *Хайнты хөйи пухэн тайэм, пухэн тайэм, Сот хорпи хорэн цайхэр вөйэттэн ирна, Сот хорпи хорэн цайхэр кимлэн эвалт Кайт йўхи вўрмэл сай камэлта хайэ, Хөлэм йўхи вўрмэл сай камэлта хайэ* 'Сыном хантыйского мужчины охраняемое, Со ста оленями

пастбище, когда ты встретишь, Со ста оленями пастбище по краю, За двумя деревьями, за ними снаружи обойди, За тремя деревьями, за ними, снаружи оставь’.

Женщина характеризуется как мастерица, шьющая бесчисленное количество швов: *Ухсот вэлтыйө нухсэна ар йулө Лонаө йонтыйөләмәмөшивийө* ‘Бесчисленное множество соболиных швов Из сухожилий, когда выкладывала я’; *Ухсотө вөллайө нухсэна ар йулө Ма Найө йонтыйөләмәмөшивийө* ‘Множество швов кладущая соболиных Я богиня восседаю’; *Йөнтэма йулыйөиныйэламө Пуңэла нурийө пелкийөймайө* ‘Сшитые швы свои Рядом с нарами Я богиня располагаю’.

Таким образом, номинация человека связана с осмыслением, интерпретацией и оценкой объекта, которому даётся имя. В выборе номинативных средств в хантыйских медвежьих песнях в образной лексике находят отражение национальные моральные и этические установки народа в оценке внешности, поведения, поступков человека и т. д. В фольклорных эпитетах медвежьих песен отражается принадлежность к человеческому роду. Он называется не просто человеком или мужчиной, а сыном своих родителей, и его особенностью является отрезанная пуповина. Также представлены национальная принадлежность, терминология родства и род занятий человека.

Литература

1. Телия В. Н. Номинация // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. М.: Сов. энциклопедия, 1990. С. 336–337.
2. Никитина Л. Б. Образ-концепт <<homo sapiens>> в русской языковой картине мира как объект антропоцентристской семантики: дис. ... д-ра филол. наук. Омск, 2006. 380 с.
3. Соловар В. Н., Тарлина З. Н. Национально-культурная специфика образа человека (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Тюмень: Формат, 2014. Вып. 2. С. 122–133.

4. Потпот Р. М. Образ женщины в хантыйских личных песнях // Культура и цивилизация. 2019. Т. 9. № 5А. С. 125–132.

5. Потпот Р. М. Номинация мужчины в личных песнях казымских хантов. Филологический аспект. 2019. № 9 (53). С. 13–20.

6. Динисламова О. Ю. Образ красивой женщины в мансийской и русской фразеологической картине мира // Вестник угроведения. 2019. Т. 9. № 2. С. 207–222.

Пятникова Т. Р.,
*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Белоярский*

К вопросу о быличках северных ханты Белоярского района

Аннотация. В работе даны сведения о мифологических представлениях ханты Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, записанные автором с 1997 по 2018 г.

На основе имеющихся текстов былички подразделяются на разделы по сюжету, главным героям – мифологическим персонажам. В работе использован описательный метод, в скобках даются комментарии информантов.

Ключевые слова: быличка, нечистая сила, верования, мифология, запреты, оберег.

Быличка – это рассказы о произошедшей встрече человека с всевозможными сверхъестественными существами или ощущении их невидимого присутствия, относится к несказочной прозе.

О происхождении термина «быличка» из литературных источников известно, что впервые это слово ввели в фольклористику братья Б. М. и Ю. М. Соколовы в XIX в., заимствовав его из диалекта Новгородской губернии, которые стали употреблять его как синоним терминам «предание», «легенда» [1, с. 13]. Рассмотрим значение слова «быличка» в разных источниках:

Быличка – жанр фольклорной прозы, устный рассказ, в котором теснейшим образом переплетаются реальность с фантастикой, факт и вымысел объединяются в единое целое, создавая вполне правдоподобную картину или жизненную ситуацию [1].

Э. В. Померанцева в работе «Мифологические персонажи в русском фольклоре» отмечает, что и «в несказочной прозе есть зачатки или даже некоторые элементы сказки» [2, с. 7].

«Несмотря на то, что эстетическая функция в быличках вторична и стилистические средства в них менее выработаны, чем в сказочных жанрах, можно всё же обнаружить их жанровые приметы не только в содержании и системе образов, но и в композиционных и изобразительных средствах» [2, с. 22].

В современном мире быличка, это, скорее всего, страшилка, самобытное и уникальное направление фольклора, которая в силу специфики жанра сближается с легендой, преданием, сказкой. Е. М. Мелетинский былички называл «предком волшебной сказки» [3].

В. П. Зиновьев в работе «Быличка как жанр фольклора и её современные судьбы» отмечает: «Весь смысл исполнения былички основан на “факте” встречи человека с фантастическим существом или с проявлением его действий. Каждое такое существо наделено характерными функциями и способностями» [4, с. 387].

Сами исполнители фольклора былички на хантыйском языке называют *вонт пунър* ‘рассказ о сверхъестественных существах, о встрече с ними’, подчёркивают достоверность рассказа. По их представлениям, они являются неотъемлемой частью повседневной жизни человека, находятся рядом с ним от рождения до момента погребения. Их цель – воздействовать на человека.

Сюжетный мотив каждый раз может быть разным, передается обыденной речью, в них нет традиционных оборотов, отсутствуют сказочные «начальные» и «конечные» формулы и т. д. Источником быличек являются рассказы очевидцев, которые передаются от одного к другому, не имеют фактической первоосновы, тем самым подвергаются вольной поэтической интерпретации. Имеют разнообразную тематику, включая в себя и мифологические сюжеты.

Былички, как и другие фольклорные жанры, соединяют в себе христианские и дохристианские представления, система оберегов в большинстве случаев используется традиционная, применяются и христианские. Например, в настоящее время в деревнях,

в качестве оберега от нечистой силы, на край порога ставят берёзовый нарост, кладут железный предмет, на дверях рисуют крест. Или пример использования традиционных и христианских способов избавления от нечистой силы.

«Брат рассказывал: Вечером на оленях выехали из деревни Юильск. Приехали в сосновый бор (к старой оленной дороге), всё было нормально. Потом, чувствую, нарты мои стали тяжёлыми, на нарты село невидимое существо. Смотрю, сбоку запряжённый олень бежит, как будто его назад что-то дёргает, дёргается, другие олени еле тащатся, перешли на хрип. Кое-как доехал до болота у речки Ай юхан, остановился. Боковой олень упал от усталости. Сижу, смотрю, луна выглянула, сзади ехавшие нарты подъехали. Мы вспомнили слова старых людей, как избавиться от нечистой силы в таком случае: надо с левой стороны от дороги на снегу нарисовать крест, нарты окурить огнём. На снегу нарисовали крест, окурили нарты и поехали дальше. Совсем легко стало» (Е. Д. Каксина, 2017 г.).

В хантыйском фольклоре есть сказки, рассказывающие о встрече человека с лесными существами, или за нарушение запрета они приходят в дом. Также сказки, которыми намеренно пугали детей лесными существами, похищающими людей. По сообщениям информантов, их рассказывали детям, т. к. жили в отдельных поселениях, окружённых лесом, чтобы они не отходили далеко от дома. Например, «Как девочку увела в лес лесная женщина *Миш нэ*» (У. П. Лельхова, 2003 г.; Т. Г. Аксёнова, 2007 г.). Известная хантыйская сказка о мальчике «Ими-хилы» (мансийская об «Эква-пырьсь»), который допоздна катался с горки, его увела в лес лесная женщина *Кири нюл*. Сказка «Семиголовый менгк», за нарушение запрета вечером шуметь в дом пришло семиголовое существо, людоед и т. д.

Встречаются былички в виде сказки с неопознанным летательным объектом (НЛО). Например, «Жила *Ай Мощ нэ* ‘Младшая Мощ женщина’ с мужем, у них был сын. Однажды вышла на улицу, увидела странный круглый светящийся предмет. ... Её посадили “в летающую тарелку” и подняли

на небо. Оказалась в доме *Хәтл ауки* ‘Матери солнца’... Когда дома не было *Хәтл ауки*, *Ай Моц* нэ пошла в комнату, куда ей не разрешали ходить. Через отверстие на полу увидела землю, муж с сыном ходят и ищут её. Просит, чтобы её отпустили. На “летающей тарелке” доставили на землю и выпустили в другом месте...» (Т. К. Вандымова, 2004 г.). В данном случае сказочные мотивы переплетаются с историей современного периода жизни о неопознанных летающих объектах, что свидетельствует о появлении нетрадиционного для этого жанра мотивов. В настоящее время есть много рассказов о встрече с НЛО.

В данной работе былички условно разделены на разделы в зависимости от их содержания и мифологических персонажей, где обязательно указывается время, место действия, называются участники. Местом обитания нечистой силы являются лес, заброшенные дома, поселения, время активности – тёмное время суток. В форме небольшого рассказа передаётся обстановка до «встречи», описывается сама встреча и её исход.

1. Былички о встрече с духами природы, божествами:

«Однажды муж с сыновьями на двух лодках поехали из г. Белоярский в д. Ванзеват. По дороге на одной из лодок сломался мотор. Деда оставили на суше, а сами вернулись обратно за запчастями. Дед развёл костёр, повесил чайник. Расстелил газету, поставил еду, собрался пить чай. К нему подходят трое мужчин в длинных халатах. Молча подсели “к столу”. Дед поставил три чашки, налил чай. Повернулся назад, чтобы что-то взять, когда повернулся к столу, никого нет. Чашки с чаем стоят. Он подумал, что, наверное, приходили хозяева местности, т. к. в настоящее время им никто не ставит угощение» (Е. В. Молданова, 2003 г.).

Знакомые рассказывали: «Осенью ехали по речке в лодке. Быстро стемнело. Вдруг видят, на макушке деревьев что-то светится. Вначале подумали, что это луна выглянула. Присмотрелись, стоит мужчина, ростом выше макушки деревьев, глаза у него светятся, с одной стороны, будто, глаз светится как настоящая луна, с другой стороны – как солнце. Подумали, что

это, наверное, дух-покровитель местности, реки *Вош юхан*. Пристали к берегу недалеко от этого места, решили заночевать. Развели костёр, поставили горячий чай, угощение. Как мы дальше поедём, не поставив угощение? Хозяин реки *Вош юхан* показался в своём образе, это у него глаза, как солнце и луна» (Е. Д. Каксина, 2018 г.).

«Дедушка по матери с другом осенью пошли в тайгу на глухарей петли ставить. Пока ходили, так и вечер наступил. Идут, птички стаями летают. С дерева на дерево садятся, галдят. Их не стало, ронжи появились, с одного дерева на другое садятся, так галдят, что меж собой разговора не слышат. Они улетели, когда их шум стих, появились птицы, которых называют свирелью. Они также с дерева на дерево садятся, галдят, и улетели. Тишина. Мужчинам показалось, будто они одни остались в тайге. Страшно им стало. Напарнику говорит: “Мы далеко ушли, возвращаться не будем. Дров набираем и здесь заночуем”. Три костра разожгли в виде треугольника. В середине сделали себе лежанки. Послышался какой-то сильный шум, с трёх сторон стало землю сотрясать, даже головной мозг заболел. Вначале ничего не могли понять. Чем ближе таёжные великаны приближались, тем громче шум. Один голосом большой сторожевой собаки лает, другой – голосом маленькой сторожевой собаки. Один голосом чёрного ворона кричит. Кричат, кричат, потом смеются. Дедушка стал молиться, каким только духам не молился, и никакого толку. Стал Вежакарского духа-покровителя молить, призывать на помощь: “Если нам поможешь, пёстрога оленя тебе пожертвуем”. Вдруг опять послышался страшный звук. Чем ближе приближалось божество, тем громче слышно. Мимо них пролетел, по ходу солнца покружился, и убил одного из великанов. Как срубленное кедровое дерево упал на землю. Второй раз покружился, второго ударил, тоже упал. Третий раз покружился, и третий упал. После того как великанов убил, ещё трижды покружился над ними и в сторону поселения Вежакары улетел. Мужчины так и просидели до утра. И какая после этого охота. Домой пошли. На Новый год казымские ханты приехали в деревню Тугияны. Дедушка куму говорит:

“Я пёстрого оленёнка пообещал Вежакарскому мужчине, оленя надо купить для жертвоприношения”. Тот отвечает: “Я не поеду, ты съезди”. Дедушка купил пёстрого оленёнка и поехал в Вежакары, сделал жертвоприношение. Живут дальше. Наступила другая осень, опять собрались идти в тайгу. Пришли в охотничью избу. Дедушка говорит Тимофею: “Ты заходи в дом, разожги огонь. Я воды принесу”. Тимофей вошёл в избу, видит, на нарах кто-то сидит с горящими глазами, выскочил на улицу: “Нет, я в дом не зайду, там кто-то сидит”. Дедушка зашёл, ему никто на глаза не показывается. Взял палку для помешивания огня и, стуча по углам, обошёл дом (так выгоняют невидимых существ). Поели, попили, легли спать. Боязливый Тимофей лёг у стенки, дедушка с краю. Дедушка сразу уснул. Когда проснулся, видит, напарник поперёк порога лежит, ноги на улице, голова через порог свисает. Соскочил, затащил его в дом, положил к стенке, опять уснул. Когда проснулся, тот опять на пороге лежит. Домой затащил. Думает: “Хватит, я больше спать не лягу”. Сидел, поддерживая огонь в очаге до утра. Стал осматривать ноги кума, будто гвоздём истыканы, сплошь дыры, на ноги встать не может. Посадил кума на санки и потащил в деревню. С тех пор тот заболел и не выздоравливал. После, обрядом гадания определили, для Вежакарского мужчины не складывался на оленёнка, поэтому Вежакарский мужчина направил на него нечистую силу. Они могли забрать мужчину ещё в лесу, но, чтобы дедушку не обвинили в его смерти, на порог клали, ноги истыкали. Дедушке крепкий сон насылали. После мужчина от этих ран так и умер» (П. А. Гришкина, 2004 г.).

2. Былички о встрече с лесными великанами:

а) «В старину маленькие лодки были. Летом мужчина поехал ставить сети. Пока ставил сети, грозовая туча поднялась, полил сильный дождь. Он лодку вытащил на берег, перевернул и под лодку спрятался. Гром гремит так сильно, что земля содрогается. Лежит, вдруг видит, в носовой части лодки тоже кто-то лежит. Мужчина говорит: “Когда лодку вытаскивал на берег, под лодку залезал, я тебя не видел”. “Когда ты лодку

вытаскивал на берег, я видел, я грома боюсь, поэтому под твою лодку спрятался. Гром потому так громко гремит, меня гоняет. Мы грома и молнии боимся. Свою верхнюю одежду сними и мне отдай. В твоей одежде, может, Хозяин грома меня не обнаружит”. Мужчине куда деваться? Снял верхнюю одежду. Гром гремит, одна грозовая туча уйдёт, другая придёт. Напротив них как загремит, что земля содрогается. Потом туча ушла, дождь перестал лить. Вышли из-под лодки. Попрощались друг с другом и разошлись в разные стороны». (П. А. Гришкина, 2007 г.).

б) «Кроме грома и молнии лесных существ *Менгквов* убивает божество *Нум хо*. Из железного провода делает петлю, ставит железные столбы, концы проводов прикручивает к ним. Ловит *Менгквов*, приводит к железным столбам, надевает железную петлю на шею и душит. Или ставит на них самострел, как на лося. Божество *Нум хо*, он выдумщик, в сказках это бабушкин внук *Ими-хилы*. Лесные существа, людоеды *Ялы*, *Ялань*, *Менгквы*, *Миш* люди, *лэпа* и т. д., они все разные, забирают людей в лес. В старину они часто попадались на глаза. А сейчас показываются тем, когда чего-то хотят, или забирают душу-тень человека. Они всегда рядом с нами ходят» (М. А. Ользина, 2000 г.).

в) «Мужчина, промышляя, по тайге ходил, когда началась гроза. Вдруг появился человек: “Сделай хорошее дело, – говорит, – дай мне свою одежду. Иначе меня молния убьёт”. Мужчина снял верхнюю одежду, тот надел. Гром гремел, гремел и ушёл в другую сторону. Тот вернул мужчине одежду, говорит: “Если меня гроза не убьёт, до триста лет, может, я проживу. Мы сами не умираем, нас может убить только молния. Когда-нибудь, может, у тебя будет нужда, ты меня вспомни”. После он долго ли, коротко жил, про это забыл. Началась война. Мужчину повезли на войну. Как-то он стоял возле большого дерева, вдруг изнутри (сгнившей сердцевины) вышел его знакомый мужчина, тот, которому давал свою одежду, говорит: “Быстро снимай свою одежду. А сам полезай в это дерево. Я долго, коротко буду ходить, меня жди здесь. Без меня никуда не ходи”. Мужчина протиснулся в середину дерева, а там большой дом. Долго жил или коротко там

жил, однажды мужчина вернулся. На груди полно медалей. Ходил вместо него на войну и вернулся (он же бессмертный, пуля его не возьмёт). Снял одежду и отдал мужчине. И мужчина как герой с медалями, будто он воевал. Попрощались: “Ты меня, – говорит, – спас от смерти. Я тебя тоже выручил”. Вылез из дупла дерева и домой пошёл. С войны прибывший человек. Это было раньше, когда первая война была (1-я мировая война)» (П. А. Гришкина, 2000 г.).

г) «Один мужчина, в старину, просто вышел на улицу и его потеряли родственники. Это было осенью, ещё мало снега, следы хорошо видны. Пошли по его следам, видно, что он туда-сюда ходил, и, наконец, следы совсем потеряли. Мужчина потерялся. Однажды вечером жена вышла на улицу, смотрит, за деревьями кто-то прячется, от одного дерева к другому бежит. Прячась, всё ближе, ближе подходит. Оказывается, это её муж пришёл. Где он столько времени ходил, только ему известно. Он рассказывал: “Меня какие-то неизвестные люди везде водили. Они совсем другие. Что за существа, не знаю. Когда захочу кушать – мне камешек дают. Камушек пососу и перестаю хотеть кушать, и моё тело не мёрзнет”. Жили, жили, однажды с женщиной что-то случилось, говорит: “Я пойду, пойду”. Таким сильным стал, что у родственников не хватило сил его удержать, он вырвался и убежал. Наверное, таёжные существа его позвали, и он ушёл. Таёжные существа как бы заколдовывают и в таком состоянии людей уводят к себе в тайгу. Они становятся как бы на грани между человеком и таёжными существами» (Е. Д. Каксина, 2017 г.).

3. О появлении нечистой силы в доме.

Нечистая сила появляется в доме при нарушении и несоблюдении запретов. Например, известная сказка «Женщина, выделяющая жилы из сухожилий» и т. д. Также, если дом долго пустовал. «Перед тем как войти в дом, надо открыть дверь, снаружи обойти дом по ходу солнца, стуча палкой по углам. Они убегают» (Е. Г. Пятникова, П. А. Гришкина, 1998 г.) и т. д.

В данной работе не удалось охватить все аспекты рассматриваемой проблемы, т. к. рассмотрена только часть имеющихся быличек. Их запись и обработка будут продолжаться, что послужит основой для последующих, более широких исследований этого интересного жанра фольклора. Из приведённых примеров следует, что быличка по своему содержанию сближается с такими жанрами фольклора, как сказка, легенда, бытовой рассказ.

В настоящее время быличка не только во многом продолжает сохранять свою традиционную форму, но и продолжает развиваться за счёт внедрения новых образов и сюжетов, взятых из современной «мифологии», например, НЛО и т. д. В них присутствуют как архаические сюжеты, так и современность.

Информанты

1. Аксёнова (Смолина) Татьяна Григорьевна, род.: 1938 г., д. Тунзинкорт.
2. Лельхова Ульяна Павловна, род.: 1922 г., в д. Пашторы.
3. Молданова Екатерина Васильевна, род.: в 1930 г., д. Юильск.
4. Каксина (Тарлина) Евдокия Даниловна, род.: в 1968 г., д. Нумто.
5. Гришкина (Лельхова) Пелагея Алексеевна, род.: в 1932 г., д. Пашторы.
6. Ользина (Гришкина) Матрёна Алексеевна, род.: в 1924 г., д. Тугияны.
7. Пятникова (Ользина) Евдокия Григорьевна, род.: в 1924 г., в д. Сури.

Литература

1. Гусарова Т. В. Былички. Режим доступа: <http://opentextnn.ru/museum/ethnological-museum/folklor/gusarova-t-v-bylichki/> (дата обращения: 25.09.2019).
2. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 200 с.
3. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М.; СПб.: Академия исследования культуры, 2005. 240 с.
4. Зиновьев В. П. Быличка как жанр фольклора и её современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск: Наука, 1987. С. 381–400.

Себелева А. В.,
кандидат филологических наук, доцент,
Нижевартовский государственный
университет, г. Нижневартовск

Архетип лесной колдуньи и лесного духа в славянской мифологии и хантыйских сказках

Аннотация. Мифология обских угров является базой для развития литературы Югорского края, многие жанровые формы которой почти всегда связаны с мифом. Ввиду того, что мифы представляют собой особый факт жизни народов ханты и манси, их изучение является частью культуры. Автор говорит о диалоге культур. В тексте статьи через сравнительно-историческое изучение словесности дается возможность рассмотреть одну из закономерностей литературного процесса – взаимовлияния, международные контакты писателей, которые могут быть полемическими или преемственными.

Ключевые слова: обские угры, славяне, мифология, архетип, миф, мифологема, сказка.

Изучая как русский, так и хантыйский фольклор, стоит обратиться к понятию мифа. Ещё в первобытном обществе мифология выступала как способ познания окружающего мира. Миф сочетает в себе религиозные, философские и научные аспекты, а также элементы искусства. Само слово «миф», пришедшее из греческого языка, подразумевает под собой предание, сказание. Мифы, в наиболее распространённом понимании, содержат сказания о богах, обожествленных героях, духах и первопредках, участвовавших в создании мира.

Немецкий писатель и поэт, критик, философ, лингвист Ф. Шлегель рассматривал миф следующим образом: «Миф – памятник “народного духа”, проявление мудрости народа, универсальная символика народного поэтического сознания» [1, с. 172].

А. М. Ратников в курсе лекций «Культура обско-угорских народов (ханты и манси)» описывал понятие мифа как старинных рассказов о предках, о мифических временах или о мифических животных [2, с. 203].

Мифология у ханты и манси выступает ранней формой мировоззрения. Это как первоначальная духовная культура. «В истории югорской литературы нет такого писателя-прозаика, поэта, драматурга, который бы не прибегал к использованию мифов и диалектных слов в ткани художественного произведения» [3, с. 38]. Мифология обских угров включает в себе священную историю народов Югры. «Югры, остяки, ханты – три названия одного и того же народа. Последнее название является наиболее точным, в нём заложено древнее самоназвание *кантах*, *хантэ*, что означает и “народ”, и “человек”. В советское время оно стало официальным названием этноса, но в зарубежной научной литературе по сей день употребляется и прежнее – остяки» [4, с. 6]. Ханты являются коренными жителями севера Западной Сибири и вместе с манси входят в этническую группу «обские угры». Множество мифов, преданий, легенд, песен и сказок пронёс через века хантыйский народ, передавая их из поколения в поколение.

«Хантыйские мифы можно разделить на три эпохальные группы: создание Неба и Земли, эпоха сражения богов, детей Торума, за земли ханты и манси, эпоха создания людей. С точки зрения тематики мифы разделяют на антропогонические (о происхождении человека), космогонические (о происхождении мира), мифы креационного и эволюционного характера, мифы о культурных героях, мифы о животных, мифы о конце света» [5, с. 34].

Если мы обращаемся к русскому фольклору, то стоит упомянуть, что, читая русские народные сказки, можно встретить персонажей непосредственно из славянской мифологии. Часто в русских народных сказках мы встречаем известных нам персонажей, которыми являются: баба-яга, леший, кощей, водяной и т. д. Подобных персонажей относят к божествам.

Славянскую мифологию определяют как совокупность мифологических представлений древних славян (праславян) времени их единства (до кон. I тыс. н. э.). На сегодняшний день славянские мифологические тексты не сохранились. Но позднейшие фольклорные собрания помогли дать обширный материал [6, с. 5].

В славянской мифологии выделяют определённое количество уровней. К высшему уровню относились два праславянских божества: Перун и Велес, а также женский персонаж, праславянское имя которого остаётся неизвестным. Эти персонажи являются участниками грозового мифа: бог грозы Перун обитает на небе или на вершине горы и преследует своего змеевидного противника – Велеса. Велес живет на земле и похищает скот, людей, а согласно некоторым источникам – жену громовежца. Кроме упомянутых богов в Пантеон могли также входить Сварог и Дажьбог [6, с. 6].

К более низкому уровню относились божества, которые были связаны с сезонными обрядами. Также сюда входили боги, олицетворявшие целостность небольших коллективов – Чур, Род у восточных славян, женские божества, которые также имели близкие связи с коллективом – Мокошь.

Элементы следующего уровня характеризуются наибольшей абстрагированностью функций, например: Доля, Лихо, Правда, Кривда, Смерть и т. д. С обозначением счастья, удачи, доли подразумевалось общеславянское бог, то есть богатый, имеющий бога, долю.

Многие из этих персонажей выступают в сказочных повествованиях в соответствии со временем бытования сказки.

К низшему уровню относятся различные классы нечистой силы, духов, животных, которые связаны со всем мифологическим пространством от дома до леса, болота и т. п.: домовые, лешие, водяные, русалки, вилы, лихорадки, мары, моры, кикиморы, из животных – медведь, волк и др.

У истоков любой мифологии стоят архетипы. К. Г. Юнг определяет архетип следующим образом: «Архетип – первичная

схема образов, воспроизводимых бессознательно и изначально призванных формировать активность воображения» [7, с. 106].

Г. В. Голенок в своей статье «Комплексы и архетипы» пишет, что архетип (греч. *archaikos* – древний, первый, начало, первоначально единое вещество, изначальный принцип, неизменное и неприходящее в череде явлений) является первообразом или первичным образом, который относится к самым ранним обнаружениям души. Архетип – первосмысл, который незримо организует и направляет жизнь нашей души. Миф оказывается самой древней, исходной формой психического опыта. Все архетипы всегда имеют связь с мифологическими образами и переживаниями. Архетипические образы возникают под влиянием архетипов на накапливаемый опыт определенной психики и являются прежде всего фундаментальными и глубокими образами [8, с. 200].

К. Г. Юнг выдвинул также предположение о том, что архетипы имеют «устойчивое свойство передаваться по наследству», то есть могут иметь способность передаваться по наследству на глубоком уровне коллективного бессознательного, так как они присущи всему роду человеческому. Последователи К. Г. Юнга считали, что архетипы могут быть узнаваемы во внешних поведенческих проявлениях, которые связаны с основными и универсальными жизненными обстоятельствами [9, с. 30].

Мифы и архетипы могут быть частично отражены в сказках. Рассмотрим подробно жанр сказки, с помощью которого мы можем наиболее полно наблюдать картину мира определённого народа.

Одно из принятых в Европе определений сказочного жанра принадлежит И. Больте и Г. Поливке (Bolte, Polivka, 1913–1932). Согласно этому определению, сказка представляет собой рассказ, основанный на поэтической фантазии. «Часто в сказке читателю предстает волшебный мир, не связанный с условиями действительной жизни, но во всех слоях общества сказку слушают с удовольствием, даже если находят её невероятной или недостоверной» [10, с. 10].

Ю. М. Соколов считал возможным называть сказкой любой устный рассказ: «Под народной сказкой в широком смысле этого слова мы разумеем устно-поэтический рассказ фантастического, авантюрно-новеллистического и бытового характера» [11, с. 334].

К. С. Аксаков обобщил представления и отличил сказку от повествовательных песен. По мнению Аксакова, вымысел влияет на содержание, на изображение в сказках места действия, а также на характеры действующих лиц: «В сказке очень сознательно рассказчик нарушает все пределы времени и пространства, говорит о тридесятом царстве, о небывалых странах и всяких диковинках» [12, с. 448].

Единой научной классификации сказок до сих пор не существует. Жанры или группы сказок исследователи выделяют по-разному.

В. П. Аникин в учебнике для вузов «Русское устное народное творчество» выделяет разновидности сказок: сказки о животных, сказки волшебные, бытовые сказки (новеллистические) [12].

А. М. Ратников в курсе лекций «Культура обско-угорских народов (ханты и манси)» [2] также указывает на несколько видов сказок ханты:

– Сказки бытовые (предания, легенды, выдумки, былины). Ханты и манси не всегда считают вымыслом – для них они достоверны и несут лишь истинную информацию. К бытовым сказкам можно отнести сюжеты о неверной жене, глупцах, победе над попом, шаманом, богачом, менквами и т. д. Стоит заметить, что на сюжеты хантыйских и мансийских сказок большое влияние оказали русские сказки «русь-моньсит» (хант.), «русь-мойт» (манс.).

– Сказки волшебные затрагивают мифические героические сказания. Главный герой таких сказок зачастую младший из братьев, который ищет и находит украденную возлюбленную, сестру, жену, борется в одиночку или со своими верными помощниками, которые нередко представлены в образе животных, птиц, волшебных предметов. Врагами могут выступать злые духи, великаны, иногда людоеды.

– Сказки несвященные – устные рассказы о создании семьи у обских утров. В них, как правило, встречаются следующие темы:

- 1) кровнородственный брак: сестра – брат;
- 2) непримиримая борьба женщины Миснэ против кровного брака;
- 3) поиск мужа женщиной, а затем жены – мужчиной в невиданных краях.

– Сказки священные. Священные сказки содержат мифы-сказки о сотворении Вселенной, о создании жизни на земле, появлении живых существ и растительности... Сказки с мифическими сюжетами объясняли, что Земля, Солнце и Луна существовали такими до появления человека и не были свидетелями рождения людей... В фольклоре Солнце выступает в образе женщины, Луна – в образе мужчины-охотника.

– Сказки детские. В данных сказках сюжетный мир предстает в образе зверей, птиц, домашних животных, природных стихий – огня, неба, облаков, ветра, а также в образах растений и даже бытовых предметов.

– Сказки о животных. Главный персонаж является мелким и слабым, но благодаря своей находчивости, хитрости и природной смекалке ему удаётся одержать победу над более сильными, но глупыми животными [2, с. 205–207].

Таким образом, мы определили и разграничили понятия мифа, сказки и архетипа. Если миф – это способ познания окружающего мира, с помощью сказаний о богах и первопредках, то архетип – это система первичных образов, воспроизводимая человеком на бессознательном уровне. Примечательно то, что архетипы всегда имеют связь с мифологическими образами. Сказка в свою очередь – это жанр фольклора, произведение, содержащее в себе поэтическую фантазию. В сказке могут фигурировать мифологические образы.

Изучая хантыйские сказки, мы можем выделить архетипы, которые нередко проскальзывают и в сюжетах русских народных сказок.

Рассмотрим хантыйскую сказку под редакцией Н. В. Лукиной и Е. С. Новик «Две сестры и баба-яга». Здесь стоит обратить внимание, что в сказке используются два мифологических персонажа, один из которых – хантыйский (Сэвс-ики), а другой схож с образом из славянской мифологии (шогмаш-пюнким).

В хантыйской сказке «Две сестры и баба-яга» архетипом лесной колдуньи является шогмаш-пюнким, в славянской мифологии её называют баба-яга. В словаре славянской мифологии Е. А. Грушко, Ю. М. Медведева находим: «Баба-яга – злая, старая и мощная колдунья или волшебница; вид у неё страшный. Она не только в аду живёт, сколько на этом свете. Дом её – избушка на курьих ножках, стоит и сама повёртывается. Её почитали как привратницу между миром живых и мёртвых, избушка – врата в мёртвое царство...» [13, с. 331]. Согласно сказкам восточных славян, баба-яга пожирает людей, вокруг избы её окружает забор из человеческих костей, а в печи она старается изжарить детей или незваных гостей. Если в русских народных сказках баба-яга живёт в избушке на курьих ножках, то в хантыйской сказке шогмаш-пюнким живёт под землёй, а пень служит трубой: «...Гнилой пень обломала, вдруг слышит, кто-то говорит под землёй: – Кто это мне трубу сломал? Иди сюда!...» [14, с. 213].

Также, в отличие от русского образа злой бабы-яги, шогмаш-пюнким в сказке за помощь по хозяйству помогает доброй девице обрести своего суженого: «Ты мне хорошо сделала, я тебе тоже хорошо сделаю. Завтра пойдёшь по дороге, потом две дорожки будут – одна направо, другая налево. Иди по левой. Иди, иди, там амбар старый в лесу. Заходи туда, там стоят ящики – золотые и грязные. Ты бери самый последний, плохой, золотой не бери. Обрати пойдёшь, там все белки и ронжи кричать будут: «Покажись нам, какая есть!» Ты иди своей дорогой, не оглядывайся, с ними не разговаривай» [14, с. 214].

Младшая сестра выполнила наказ бабы-яги, пришла домой и наутро увидела рядом с ней красивого молодца. Старшей же сестре, которая не послушала указ шогмаш-пюнким, достался старый-старый старик – Сэвс-ики.

Не менее интересный хантыйский мифологический персонаж – Сэвс-ики. По данным В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной, он представлен как антропоморфное остроголовое существо мужского пола. Нужно отметить, что в большинстве северных районов Сэвс-ики представляется как лесной человек, снаружи волосатый, который бродит по лесу без какой-либо одежды. В зависимости от отношения к нему людей он может быть и добрым, и злым; чаще всего, особенно на Вахе, он противодействует людям.

Сэвс-ики может быть одно- и многоголовым, самый страшный его облик – семиголовый. Считалось, что Сэвс-ики переходит реку по дну, и тогда от берега до берега поднимаются пузыри, лопающиеся на поверхности воды.

Сэвс-ики в сказке «Две сестры и баба-яга» является заколдованным молодцем: «Она встала, а это старый-старый старик, вся голова саргой обмотана. Это Сэвс-ики был. Он молодой парень, только заколдованный, поэтому старый» [14, с. 215]. В сказке Сэвс-ики достается завистливой, корыстной сестре. В неудачной попытке отобрать жениха у младшей сестры, старшая отправляется на поиски жениха. Но она не слушает советов бабы-яги и ей достается привередливый старик. В русских народных сказках мы можем неоднократно встретить примеры заколдованных персонажей или чудесное превращение героев. В сказке «Царевна-лягушка» лягушка – заколдованная Василиса Премудрая. В сказке «Сестрица Алёнушка и братец Иванушка» Иванушка – превратился в козлёночка.

Читая хантыйскую сказку «Унху» под редакцией Н. В. Лукиной и Е. С. Новик можно встретить знакомого мифологического персонажа, который в хантыйской мифологии носит название Унху – лесной дух. В славянской мифологии также существует лесной дух или Леший.

Леший, лесовик, лешак, лисун, боровик – в восточнославянской мифологии злой дух, воплощение леса как враждебной человеку части пространства. Леший – хозяин леса и зверей, его описывают одетым в звериную шкуру, иногда со звериными атрибутами –

рогами, копытами. Часто у него левая сторона кафтана запахнута на правую, левый лапоть на правой ноге виднеется. Леший может пугать людей своим смехом, увести ребёнка, сбить с пути. По народным воззрениям, леший служит для человека как бы оружием наказания за непослушание и совершенные грехи [6, с. 243]. В хантыйских сказках образ лесного духа отличается от представленного выше. В сказке «Унху» встречаем описание: «Лицо его было красное, как кумач, волосы – чёрные, плетённые в две длинные косы, плечи были широкие, а руки огромные» [14, с. 193]. В данной сказке лесной дух является остяку из села Шеркалы в образе человека: «Вдруг к нему является кто-то в виде мужика и говорит...» [14, с. 192].

«В отличие от лешего, представленный в славянской мифологии как враждебно настроенный к человеку дух, Унху (ещё можно встретить Вонт-ку, Вор-хум, Мис-хум) всегда стремится к контактам с людьми и щедро одаривает лесной добычей всякого, кто идёт на эти контакты, а совместная трапеза с Унху считается началом контакта с духом. Так, во время трапезы (если человек особенно голоден) посуду с пищей ханта-охотника он делает всегда наполненной, чтобы человек не беспокоился, что съестного не хватит» [15, с. 174].

В данной сказке лесной дух предстает в виде доброго и щедрого персонажа:

«Лесной дух подарил остяку головной убор и мешок с дорогими мехами соболя» [21, с. 194]. Несмотря на обман остяка, который притворился, что выбросил письмо по просьбе лесного духа, так как оно не позволяло остаться у лешего навсегда, Унху желает только добра простому человеку: «Я знал, что письмо было при тебе. Теперь я столкну тебя с горы. Ты не бойся, не ушибешься. Это тебе знак... – Будь всегда счастлив! Остяк, кружась по воздуху, упал на камень, но ему казалось, что это был не камень, а пуховая постель. Он встал и пощупал себя. Он был здоров» [14, с. 195].

Таким образом, можно заметить, что у каждого народа есть свой взгляд на те или иные явления, которые в свою очередь

воплощаются в мифах, сказках, преданиях. В фольклоре сосредоточена память народа, традиции и обычаи. Именно благодаря жанру сказки можно проследить взаимодействия хантыйского и русского фольклора. Как в русских, так и в хантыйских сказках встречаем общий архетип. В данных сказках можно проследить архетип лесной колдуньи и лесного духа, который по-разному воплощается в хантыйской сказке и славянской мифологии.

В результате исследования мы пришли к выводу, что, изучая мифологические образы, представленные в хантыйском фольклоре, мы можем проследить взаимосвязь между хантыйскими сказками и славянской мифологией и выделить общие архетипы, такие как лесная колдунья и лесной дух.

Мы проследили отличия архетипа лесной колдуньи у ханты и в славянской мифологии. В славянской мифологии это – баба-яга, в хантыйской – шогмаш-пюнким. Между данными персонажами заметна разница.

Лесная колдунья	Внешний вид	Черты характера	Отличительные черты
Баба-яга	Вид страшный, нос её висит через грядку, разрезжает по белу свету в железной ступе.	Мудрая, ей служат животные, сильная колдунья, пожирает людей.	Живёт в избушке на куриных ножках; бывает то зла, то добра.
Шогмаш-пюнким	На вид – старуха.	Помогает людям, радушная.	Живёт под землёй, пень служит трубой; платит добром за добро (помогает найти двум девицам жениха).

По таблице можем наблюдать, что два образа имеют отличия. Если славянская баба-яга – то злая, то добрая, часто ест детей, живет в избушке на куриных ножках, то хантыйская шогмаш-пюнким – это старушка, отплачивает добром за добро, не убивает, а помогает девицам найти женихов.

Углубившись в произведения, мы обозначили отличия лесного духа в хантыйской сказке и славянской мифологии, как по описанию внешнего вида, так и по характеру. Отличительные черты: если у ханты лесной дух предстаёт миролюбивым духом, готовым помочь человеку и одарить лесными дарами, то леший, представленный в славянской мифологии, – злой хозяин леса, наказывающий людей за непослушание и различного рода грехи.

Лесной дух	Внешний вид	Черты характера	Отличительные черты
Леший	Одет в звериную шкуру, имеет рога, копыта, левая сторона кафтана запахнута на правую, левый лапоть на правой ноге виднеется.	Проказничают и шутят над людьми.	Злой, враждебный к человеку, пугает смехом, уводит детей в лес, сбивает с пути людей.
Унху	Является в образе человека: «Лицо его было красное, как кумач, волосы – чёрные, плетенные в две длинные косы, плечи были широкие, а руки огромные»	Радужный, помогает людям, незлопамятный.	Стремится к контакту с человеком, одаривает лесными подарками: «Лесной дух подарил остяку головной убор и мешок с дорогими мехами соболя»

Таким образом, в ходе исследовательской работы мы познакомились с такими понятиями, как миф, архетип, сказка, а также с хантыйским фольклором на примере изучения сказок под редакцией Н. В. Лукиной и Е. С. Новик «Две сестры и баба-яга» и «Унху». Проследили общие архетипы, встречающиеся в двух рассматриваемых выше сказках: лесной колдуньи и лесного духа, выделили основные сходства и отличия представленных образов. Также обратили внимание на образ второстепенного

мифологического персонажа Сэвс-ики и определили общее свойство данного персонажа – перевоплощение, которое было присуще и образам из русских сказок. Так, в сказке «Царевна-лягушка» лягушка – заколдованная Василиса Премудрая, а в сказке «Сестрица Алёнушка и братец Иванушка» Иванушка превратился в козлёночка.

Литература

1. Найдыш В. М. Мифология: учебное пособие. М.: КНОРУС, 2010. 432 с.
2. Культура обско-угорских народов (ханты и манси): Курс лекций / сост. А. М. Ратников. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманитар. ун-та, 2008. 279 с.
3. Путенихина К. А. Речевой строй произведения Г. Сазонова и А. Коньковой «И лун медлительных поток...»: функция диалектизмов // Научные труды магистрантов и аспирантов Нижневартовского государственного университета / отв. ред. А. В. Коричко. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та, 2018. Вып. 15. С. 38.
4. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука; Сиб. издат. фирма, 1992. 136 с.
5. Себелева А. В., Рымарева Е. Н. Понятие «архетип» и мифология обских угров: теоретический аспект // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 12 (66). Ч. 2. С. 34–37.
6. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995. 416 с.
7. Юнг К. Г. Аналитическая психология и воспитание // Юнг К. Г. Собрание сочинений: в 4-х т. [пер. с нем.]. М.: Канон, 1994. Т. 2. Конфликты детской души. С. 5–40.
8. Голенок Г. В. Комплексы и архетипы // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 2. С. 195–200. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/kompleksy-i-arhetipy> (дата обращения: 28.10.2018).
9. Сэмьюэлз Э., Шортер Б., Плот Ф. Критический словарь аналитической психологии К. Г. Юнга. М.: МНПП «ЭСИ», 1994. 183 с.
10. Наговицын А. Е., Пономарева В. И. Типология сказки. М.: Генезис, 2011. 336 с.
11. Соколов Ю. М. Русский фольклор: учебное пособие. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2007. 544 с.

12. Аникин В. П. Русское устное народное творчество: учеб. для вузов. М.: Высш. шк., 2004. 735 с.

13. Грушко Е. А., Медведев Ю. М. Словарь славянской мифологии. Н. Новгород: Русский купец, Братья славяне, 1995. 368 с.

14. Мифы, предания, сказки ханты и манси / пер. с хантыйского, мансийского, ненецкого языков, сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. М.: Наука. Глав. ред. вост. литер., 1990. 568 с.

15. Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 310 с.

Семёнов А. Н.,
доктор педагогических наук, профессор,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск

Своеобразие бытования концепта «голос» в лирике Андрея Тарханова

Аннотация. Статья посвящена анализу бытования концепта «голос» в лирике Андрея Тарханова. С этой целью даётся толкование понятия «голос», как он представлен в энциклопедической и словарной литературе, приводятся известные трактовки понятия «поэт» в русской лирике. Определяющей особенностью бытования концепта «голос» в лирике А. Тарханова является способность поэта и его лирического героя слышать голос-объект как проявление окружающего мира, так и голос-субъект как проявление собственной творческой индивидуальности.

Ключевые слова: концепт, концептуальное видение, составляющий компонент, поэт, лирический герой, голос-объект, голос-субъект.

Лирика – это и есть голос.
Лирика – это и есть внутренняя статуя души,
изникающая в то же мгновение,
когда она создаётся...
Смысл лирики –
то голос поэта, а не то, что он говорит.
Максимилиан Волошин «Голоса поэтов»

Все эти звуки, все эти голоса он слышал в себе.
Одна и та же река жизни струилась во всех существах, от
самого маленького до самого большого; она омывала и его. Он
был плотью от плоти их; их сила сливалась с его силой, образуя
единый поток, питаемый тысячами ручьёв.
Ромен Роллан «Жан-Кристоф»

Голос – это способность человека издавать звуки при разговоре, пении, крике, смехе, плаче. Голос представляет собой совокупность разнообразных по высоте, силе и тембру звуков, возникающих у человека и многих видов животных в результате колебаний эластичных голосовых связок. С этой точки зрения голос можно определять как фонетическое письмо.

Эстетическое понимание голоса основано на трактовке его если не тождественным самому художественному сознанию, то как минимум в качестве средства реализации этого сознания. Голос понимается в качестве посредника между художественным сознанием и сознанием воспринимающим. Происходит это благодаря тому, что голос художника слова совмещает в себе элементы сознания, самосознания и элементы языка. Поэтому возможности поэтического сознания, самосознания в самой поэзии понимаются как возможности голоса поэта.

Присутствие или отсутствие голоса может пониматься как присутствие или отсутствие объекта (соловей в художественном сознании перестает быть соловьём, когда у него нет голоса). Может пониматься и как наличие или отсутствие способности к поэтическому воспроизведению мира («Пою, да разве я пою: мой голос огрубел в бою», Д. Бедный), и как вполне определённый способ этого воспроизведения («Во весь голос...», В. Маяковский или «Есть в голосе моём звучание металла...», Н. Майоров). Поэтому наличие или отсутствие голоса становится, в конечном итоге, показателем того, есть ли сам художник, как таковой, как носитель художественного сознания.

Голос как проявление, как выражение поэтического сознания выступает в качестве главного показателя философии жизни художника. Это есть философия жизни не только потому, что смерть в её средоточии исключает звучание голоса, как *самого субъекта*, так и *для субъекта*, но и потому, что исток смысла вообще всегда определяется как акт звучания (не только в фонетическом понимании) живого голоса творца. Суть содержания концепта «голос» поэтому не столько в звуковой субстанции или в физическом голосе, но в самой реализации

речи в окружающем мире. И в этом смысле голос, если не тождественен, то родственен логосу, он выступает в качестве главного представителя логоса в окружающем пространстве и текущем времени.

Самосознание проявляется в первую очередь в отношении субъекта к объекту. Именно присутствие такого объекта хранится и воспроизводится поэтическим сознанием, самосознанием. В поэтическом сознании такой объект перестаёт быть чуждым, чужеродным явлением, ибо его понимание и воспроизведение есть проявление, есть показатель качества, своеобразия поэтического сознания. Иными словами, не только голос самого художника слова, но и голоса окружающего его мира – это духовная плоть его поэтического сознания. Поэтому голос (голоса) окружающего мира выступает в поэтическом сознании в качестве конституирующего идеального объекта, выражающего сущность этого сознания. Такой голос является историческим продуктом и появляется только благодаря акту творчества.

Вышесказанное позволяет выделить в поэтическом сознании два проявления концепта голос: *голос-субъект* (голос поэта) *голос-объект* (голоса мира). В содержание концепта голос, таким образом, входит не только наличие собственного, индивидуального поэтического голоса, но и способность слушать голоса окружающего мира. В первом случае принципиально важна способность поэта к осознанию того, каким голосом он обладает: «Мой дар убог, и голос мой негромок...» и «Незвучный голос мой...» (Е. Баратынский) или «Есть в голосе моём звучание металла...» (Н. Майоров) и «Во весь голос» (В. Маяковский). А во втором – способность слушать и слышать голоса вне себя: «Мне тайный голос рек...» (Е. Баратынский) или «Мне голос был...», (А. Ахматова). И в конечном итоге наличие своего голоса у поэта, а также возможности и выразительность его проявления напрямую зависят от его способности слушать и слышать голоса окружающего мира.

Голос-субъект можно определить как «моя способность или желание сказать», а голос-объект – это «моя способность

или умение слышать». И то, и другое можно идентифицировать под концептом *голос поэта*. В нём сливаются воедино значимость наличия субъективного качества (собственный голос) и значимость для сознания субъекта присутствия объекта (голос окружающего мира). Для поэтического сознания такое слияние – это присутствие *самого себя* и *для самого себя* в поэтическом пространстве единовременно.

Таким образом, голос поэта, как голос-субъект, это – философия его творчества, акт живого бытия его поэтического сознания, ибо дело не в звуковой субстанции или в физическом голосе, а в своеобразии материализации внутреннего мира поэта в слове. Голос-субъект можно понимать и как способность поэта *слушать себя*. Голос-объект выступает для поэта как свидетельство наличия, существования окружающего мира, как показатель качества этого мира. Однако голос-объект выступает и как показатель бытия конкретного поэтического сознания: способность слушать и слышать голоса окружающего мира есть показатель и своеобразия, и качества этого поэтического сознания. В одной разновидности поэтической индивидуальности концепт «голос» может проявляться в преобладании субъекта-голоса над объектом, в другой наоборот, третья разновидность проявления концепта «голос» представляет собой органически равноправное единство голоса-объекта и голоса-субъекта. Способность к тому, чтобы слушать и слышать свой голос, для поэта так же важна, как и его готовность слышать и понимать голоса окружающего мира. В лирике Андрея Тарханова концепт «голос» чаще представлен той моделью, в которой поэт не столько стремится услышать свой голос, сколько его лирический герой прислушивается к голосам окружающего мира, пытается отыскать в этих голосах философию и жизни этого мира, и своей собственной жизни.

Все голоса окружающего мира понимаются как голос природы, во всех смыслах кормящей человека, поэтому даже стон в этом лирическом пространстве определяется как сладкий:

<...> Стоит над яблонями сладкий стон –

Природы голос, матери кормящей... [1, с. 153]

Показательно, что одна из глав романтической поэмы «Оранжевый остров спасения» озаглавлена «Голос природы» и начинается категорическим утверждением: «Природы голос жив в любом из нас...» [1, с. 186].

Способность слышать голоса окружающего мира, такие, к примеру, как «мелодия бабьего лета», есть способность открывать всё многообразие этого мира, его неповторимую красоту с прохладой рассвета «в серебряных нитях», с горячей и будто летящей в небо рябиной. В этой мелодии звучит тема такого дорогого времени, как детство, «бездумно-нелепо» прожитой жизни, скорбно машущей на прощание матери... В этой мелодии слышен «голос любимой»... Лирический герой находится в восторженном состоянии благодаря способности слышать мелодию мира как реализацию голоса этого мира:

<...> Мелодия бабьего лета хранима
До самых последних минут бытия.
То голос прощальный, то голос любимой,
Летающий, как эти листва и хвоя. [2, с. 52]

Он способен различать, что у его кедров «голос древний» и не только древний:

<...> Голос кедров мудрых, древних
Стал тревогою стиха. [1, с. 208, 210]

Мудрый голос кедров выступает источником вдохновения, в основе которого тревога за ушедшую и уходящую гармонию жизни.

Одной из форм существования, проявления голоса-объекта для лирического героя Андрея Тарханова являются сказки тайги. При этом он отдаёт себе отчёт в том, эти сказки способен слышать не каждый, поэтому обращается к окружающим с вопросом:

Ты слышал таёжные сказки
С певучих моих облаков? [3, с. 18]

Сам он способен слышать голос тайги, который передаёт весть от девушки из сказки, которая, несмотря на имя (Снинильга переводится как снег), приходит «в наряде весны»:

<...> Мне слышится голос:
«Любимый, Синильга давно тебя ждёт.
Мой взгляд, и печальный, и синий,
Предчувствовал смелый полёт.
Ты ласке девичьей доверься,
Синильга в наряде весны...».
Ах, эти далёкие рейсы!
Ах, эти красивые сны! [3, с. 18]

Пусть голос оказывается частью красивого сна, но в нём лирическому герою удалось различить «древние замки», «туманные лики боров» и, главное, – «роскошные залы любви».

Способность слышать голоса окружающего мира даёт лирическому герою возможность осознать себя «стоязыким»:

Стоязыкий, люди, я:
Знаю речь сосны, ручья. [3, с. 34]

Голос заката, который признаётся, что его «уж клонит в сон», предупреждает лирического героя о том, что «коварна ночь», и в это время суток «зло не спит, / И о распрах, кознях мнит». [3, с. 34] Однако результат предупреждения вышел не такой, на который рассчитывал его автор, – реакцией на голос стал не испуг, а творчество – «лучший стих»:

<...> И ушёл закат. Стою,
Думу думаю свою.
Ночь таинственна, как сон.
Ночью лучший стих рождён.
Голос клятвенно-живой
Ночью слышу: «Милый мой...».
Нет, я верю, ночь, тебе,
Ты как друг в моей судьбе. [3, с. 34]

Услышанный творческим человеком, голос заката выступает в данном случае источником вдохновения поэта, который словно бы в ответ на зло, козни и распри, которыми грозит ночь, рождает поэтические строки. Услышанные голоса деревьев дают уверенность в том, что они «как братья» человеку,

которые относятся к нему с доверьем и готовы охранять его от опасностей:

<...> Я слышу голоса своих деревьев,
Они пришли, как братья, к шалашу.
Они ко мне относятся с доверьем,
И я доверьем этим дорожу.
Они пришли, как боевые роты,
Охранно встали на крутом яру.
И сразу посветлели небосводы
И стало легче мне и костерку... [3, с. 141]

Лирический герой выступает с твёрдой уверенностью в том, что голоса деревьев делают мир светлее, облегчают жизнь человека, что они обладают даром убеждения:

<...> Деревья повелительно позвали:
В дорогу, друг, успеешь отдохнуть. [3, с. 141]

Голоса природы звучат для лирического героя как музыка высоких, классических жанров:

Белая симфония моя –
Это голос снега и ручья,
Это звоны-стоны Иртыша
В день, когда поёт его душа.
Льдины ввысь взлетают, грохоча,
От ударов синего меча.
А Иртыш смеётся, будто гром,
Весело работая веслом. [3, с. 55]

Способность слышать свою «белую симфонию» одушевляет Иртыш, превращает его в живое существо, способное не только звенеть, но и стонать, смеяться. Слышащий голоса природы получает возможность видеть окружающий мир как праздник, ощущать праздничное настроение в ударах «синего меча», в весёлой работе веслом, которым занята река, в том, как она торопит льдины, чтобы рыбаки дождались «своей минуты у реки», а подснежник – «лучей в бору». Это и в самом деле великолепно – видеть и слышать, как

<...> Тает снег последний.

Гром гремит. Белая симфония звучит. [3, с. 55]

Явления окружающей природы для лирического героя Андрея Тарханова неизменно подобны «восхитительному чуду», и одна из причин такого видения заключена в том, что, оказавшись на сосновой поляне, уютно лежащей посреди кедрача, он слышит:

<...> Здесь музыка живительна с утра,
И сосны, распеваящие с кручи,
И голос старикана-глухаря,
Когда заря раскалывает тучу,
И белочки языческий мотив,
Кедровки голос, как всегда, криклив... [3, с. 182]

Великолепное многоголосье поляны посреди кедрача снова напрямую связывается с музыкальным началом: распеваящие сосны, белочки, напевающие «языческий мотив», настолько гармоничны, что даже крикливый голос кедровки не нарушает этой гармонии.

Голоса окружающего мира оказываются настолько значительными и содержательно звучащими, что они становятся голосами, пришедшими уже из-за пределов этого мира, они понимаются лирическим героем как голоса самого космоса:

<...> Голос леса, как голос Вселенной,
Этот голос я слышу в тиши. [3, с. 134]

Не менее важно и то, что лирический герой умеет не просто слушать и слышать голоса природы, он способен находить родственные звуки, интонации в голосах разных явлений окружающего мира. Дав клятву морю «жить распахнуто и дерзко», он слышит в его голосе тревогу и печаль, слышит «волны девятой ярости», однако слышит и звуки, которые являются для него родными:

<...> А в небе голоса лихие.
А на земле звучат шаги
Твоей волнующей стихии,
Моей языческой тайги. [3, с. 55]

Звучащая в голосе моря песня оказывается для лирического героя призывом к дороге:

То голос прощальный, то голос любимой,
Летающий, как эти листва и хвоя. [3, с. 137]

Есть какая-то своя заветная закономерность и даже тайна в том, что голос любимой лирический герой слышит наиболее последовательно в голосах осенней природы:

Он распутан –
Клубок нашей жизни осенней,
Во-он последние нити моих журавлей.
Но остался твой голос –
Твоё огорчение –
Металлический шелест листвы тополей. [3, с. 146]

Очарованию голоса любимой, который остался после того, как «распутан – клубок нашей жизни осенней», и он предстал как «шелест листвы тополей», не мешает даже то, что он определён как «металлический».

Весенний голос природы способен возвращать веру в людей. Лирический герой может настолько разочароваться в людях, что просит завязать ему глаза и убрать «из бытия», чтобы никого не видеть, не принимать ничьих обид, отречься «от белого света» и не верить «ничьей красоте». И несмотря ни на какие разочарования, происходит неожиданное, когда

Голос леса весеннего слышу,
– И раскаяньем мучаюсь я.
Я прощаю жестокость обиды,
Вас от сердца прощаю, друзья... [3, с. 166]

Таким целебным, возвращающим к жизни свойством обладает у Тарханова «голос леса».

Привычка слушать голоса природы открывает перед лирическим героем возможность слышать их звуки даже тогда, когда они не звучат: «На копнах сена звуки спят», и тем более, когда приходит рассвет:

На зорьке звуки говорят
О травах голосисто. [3, с. 74]

Природа наполняется настоящим богатством голосов, среди которых отчётливо различим «свист пронзительный и тонкий»,

слышно, как «запели травы и цветы», но в главном – природа снова говорит голосами, напоминающими музыкальные инструменты:

И словно сто гитарных струн
Звенят, поют игриво. [3, с. 74]

В лирическом пространстве Андрея Тарханова пусть изредка, но встречаются голоса природы, которые никак не украшают окружающий мир, не добавляют в него гармонии, а предупреждают о беде, коей могут быть комары. Примером может служить стихотворение «Комариная тайга», в котором «медведь ревёт», и всё потому, что

<...> В комарином нудном звоне
Голос слышится беды. [3, с. 87]

Голос оказывается настолько сильным, что
«Вот из этих нитей звона / Соткан воздух до небес». [3, с. 87]

Лирика Андрея Тарханова знает голоса природы, в которых слышатся стоны, и голоса эти порождены делами человека настолько опасными, что «сосновый бор до стога раскалён». Природа стонет голосами и растений, и животных, и в этих голосах звучат вопросы к человеку:

<...> Олень вернётся в древние края,
И хриплый голос небеса разбудит.
Зачем сюда пришли лихие люди?.. [3, с. 161]

Вопросы обычно остаются риторическими – сотворивший зло человек оказывается не способен ответить голосам природы, у которой их бесчисленное множество. К примеру, ночь может говорить самыми разными голосами, вызывая у обладающего способностью слушать глубокие, необъяснимые чувства:

Ночь говорила голосом ручья,
Звезды и камня, и дороги.
Был полон чувств необъяснимых я,
Как эти гулкие отроги... [1, с. 103]

Ручей в ночи оказывается способным не только к тому, чтобы «серебряно» сиять, но и «восторгаться» и «рыдать». Такое богатое многоголосие природы, в котором присутствует даже

оклик весенней звезды, рождает у лирического героя стремление к разгадыванию таинства ночи:

<...> Я тайну ночи разгадать хотел,
Окликнутый звездой весенней.
Наверно, я сегодня поседел,
Зато познал небес волненье. [3, с. 279]

Попытка лирического героя возымела успех: голоса природы подарили ему познание тайны волнения неба.

В лирике Андрея Тарханова неодушевлённые предметы обладают способностью хранить, беречь и воспроизводить голоса ушедших, и эти предметы достойны того, чтобы поэт пел им хвалу:

Я славлю раковины пенье –
Прощальный голос моряка.
И вот его остался голос.
И раковины чуткой полость
Его для мира бережёт.
А голос всё зовёт, зовёт... [3, с. 150]

Голос не доплывшего до берега моряка, сбережённый морской раковиной, стал частью живого мира, зовом к живущим.

В голосе-объекте лирического пространства Андрея Тарханова более всего ценится голос души. Вошедшие «покорно в Храм», достойно принявшие слезу и укор сына Божия и познавшие озарение, получили возможность открыть такой голос в себе:

<...> И каждый голосом души
Воскликнул в озарении:
О Господи, я буду жить
Во имя Дня спасения! [3, с. 112]

Ответом на пробуждение голоса души прихожан звучат голоса храма – «печальные» и «святые». Для услышавших эти голоса мир наполнился новыми красками, музыкой, он воспринимается как драгоценный дар:

Нас провожали голоса
Печальные, святые.
Нас привлекали небеса,
Как в Пасху, голубые.

Был Невский ярок, как базар,
И музыкою полон.
О белый свет, ты – Божий дар,
Ты в счастье, в горе волен... [3, с. 112–113]

Способность слышать голос свыше, если и не успокаивает обладающих ею, то вооружает пониманием происходящего в то время, когда «морок планету / Окутал свирепо и смело», и «проснулись везде террористы», когда «мечта в этом хаосе гибнет», «и празднуют час свой пороки». Понимание того, что всё происходящее не случайно, а дано свыше и что всё это пройдёт, приходит с голосами пророков:

Но слышится голос пророков:
«Нам божье дано испытанье». [1, с. 27]

В понимании голоса-объекта у Андрея Тарханова наблюдается интересный парадокс. Если голоса высшего разума – это голос неба, то его лирический герой обладает способностью слышать этот голос, идущий от земли. Он может признаться в том, что «с детства был во власти синевы / И облаков, и перекатов грома». Более того, уже в детстве, признаётся лирический герой, «понял: я душою от небес» [1, с. 92] (*«Уходит в ночь вечерняя заря...»*, 2004). Человек «душою от небес» вынужден работать на земле, на которой не всегда и не всё получается, однако и здесь ему помогает голос разума, который выше его понимания:

<...> Порой клянусь свой клочок земли:
Пусти, сегодня надо быть мне в небе!
И слышу голос вспаханной земли:
– А там найдёшь мою горбушку хлеба? [1, с. 92]

Знание о наличии голосов высшего разума порождает желание обратиться к этому разуму с просьбой о ниспослании спокойствия и благодати на Земле, прекращения резни и пожаров, преодоления «умов помраченья»:

Голосам умоляющим внемля,
Не скрывая волнующих слёз,
Вновь хотел опуститься на Землю
В день Пасхальный спаситель Христос... [3, с. 123]

Никакого другого пути, способа преодоления дисгармонии, царящей в мире, лирический герой не знает. Ещё труднее преодолеть ситуацию, когда на голос души нет ответа и его невозможно получить:

<...> И кричи не кричи, и маши не маши,
Не откликнется парус на голос души. [3, с. 232]

Зато голос души безвременно ушедшего поэта и слышится лирическому герою Андрея Тарханова, и приходит в этот мир благодаря звукам родной природы:

<...> А когда метельная куржа
Над тобой качает головою,
Голос подаёт твоя душа,
Наступает оттепель зимою... [3, с. 155]

Значительно более меньшую радость доставляют лирическому герою человеческие голоса, которые ему приходится слышать. При этом он не «закрывает слух» для этих голосов, он пытается найти другой выход. Голос может приносить упрёки близкого человека – избежать их нельзя, но можно найти решение, которое удовлетворит и говорящего, и слушающего:

<...> Ах, голос упрёков знакомый!
Но помни житейскую суть:
Слыви терпеливою дома,
На людях весёлою будь. [3, с. 37]

Заглавием стихотворения служит первая строка, в которой, при всей её бытовой простоте, заложена глубокая мысль. Может быть, человеку следует меньше смотреться в зеркало, а взамен этого – чаще на близкого человека, чтобы знать, как ему не нравятся ненастья, капризы, когда туча «нашла на зарю», и тогда голос близкого человека будет добавлять в мир гармонию.

Отрицательную оценку лирического героя получают и такие голоса, приходящие из мира людей, которые отрицают его духовные ценности, такие, например, как любовь: «Повсюду царствует любовь. / Любовь, как солнце» [3, с. 119] («От снега пряного черёмух...»). И он находит таким голосам очень точное определение:

<...> Я слышу голос шутовской:
– Людей обманывали богом,
Любовью нынче нас с тобой... [3, с. 119]

Голоса, в которых звучат такие слова, лирический герой называет «морокой». Своими, ценными он считает другие голоса:

<...> А в нас колокола тревоги
Ударят голосом густым.
За правоту свою любого
Зовём мы на жестокий бой.
И снова поле Куликово
К страде готово боевой. [3, с. 119]

Голоса колоколов – это тоже голоса внешнего мира, но зовущие к борьбе за правоту своего понимания слов о Боге или о любви, зовущие «на жестокий бой», на «поле Куликово».

Голос-субъект в лирическом пространстве Андрея Тарханова явление значительно более редкое, нежели голос-объект. Возникает стойкое убеждение в том, что поэта более волнует то, какими голосами говорит окружающий мир, как эти голоса формируют гармонию или, наоборот, как они создают комфортные условия для своей и окружающих жизней или разрушают эти условия. И, тем не менее, голос-субъект представляет собой своеобразное явление, своё понимание концепта «голос» в таком аспекте.

Значительное место в лирическом пространстве Андрея Тарханова занимает голос-субъект в ретроспективном плане. Благодаря воспоминаниям можно узнать о характеристике собственного голоса, когда пятикласснику, отпущенному на каникулы, встречается волк:

<...> Вдруг послышался вой
Где-то рядом, на взгорке.
«Это волк», – голос мой –
Боязливый и горький. [1, с. 24]

В лирике Тарханова есть косвенные свидетельства наличия голоса-субъекта, когда лирический герой признаётся:

Ради новых сомнений живу,

Я на голос отвечаю вещей... [3, с. 126]

И не только косвенные. Лирический герой способен осознавать и силу, и значимость своего голоса:

Мой голос звучит где-то в небе,

Но знаю, что недалеко.

И где б на природе я ни был,

Я чую, я слышу его... [1, с. 120]

Показательно замечание, что лирический герой слышит свой голос «на природе», в любом её уголке. А вот указаний на замкнутое, закрытое пространство, в котором он слышит свой голос, в лирике Тарханова не встречается. Болезни могут служить причиной исчезновения собственного голоса, и тогда на помощь опять-таки приходят природные голоса:

<...> Болезни забрали мой голос.

Лес дарит мне думу свою:

«Смотри, как старается колос,

Он перенял песню твою.

Рябина мотив твой осенний

Поёт, как сестрёнка, светясь»... [1, с. 120]

В понимании лирического героя само существование, звучание его голоса зависит от неба и дел творческих, и сугубо житейских:

<...> Мне небо всегда помогало –

[1, с. 127]

В стихотворении «Ответ таёжника», которое написано в качестве ответа на слова писателя Сергея Залыгина о том, что «У нас нет вечности...», поэт вспоминает о своём голосе для того, чтобы оппонировать собрату по перу. Он вспоминает о своём голосе, чтобы поиронизировать, а то и погоревать над тем, что «О вечности опять с трибун шумят, И эту тему мы втянули в склоки...» [3, с. 99]. Но в его голосе звучит и мысль о том, что

О вечности мои деревья мнят

И величавые в своём раздумье боги... [3, с. 99]

Поэт готов спорить с утверждением относительно отсутствия вечности у сегодняшнего художественного поколения, потому

что умеет приобщаться к вечности через творческую мысль, рождению которой помогает природа:

<...> И, приобщаясь к вечности в тиши
Под звёздным небом, у костра лесного,
Я выдыхаю голосом души:
И будет вечным праведное Слово! [3, с. 99]

«Праведное Слово» является самой надёжной возможностью и гарантией приобщения к вечности. А свой собственный голос поэт вполне обоснованно и заслуженно называет «голосом души».

Нельзя не заметить того, что наиболее часто тархановская трактовка концепта «поэт» встречается в сборниках «Плач неба» и «Буранная Россия». Наблюдения автора статьи свидетельствуют о том, что эта особая приверженность данному концепту именно в этих сборниках заложена уже в их названиях. «Плач неба» – это один из наиболее интересных, имеющий мифологические корни, голос природы, который вызывает в творческом сознании желание ответить своим вдохновенным голосом. А «Буранная Россия» – это голос великой страны, со своей культурой и историей, с голосами её многих народов, с её «буранным» поведением-движением. И этот голос не может не рождать ответное звучание голоса настоящего поэта.

Литература

1. Тарханов А. С. Буранная Россия: стихотворения. Тюмень: Экспресс, 2015. 240 с.
2. Тарханов А. С. Исповедь язычника: стихи и поэма. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2001. 400 с.
3. Тарханов А. С. Плач неба: книга стихотворений. Тюмень: Софт Дизайн, 1996. 303 с.

Семёнов А. Н.,

*доктор педагогических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск*

Семёнова В. В.,

Институт развития образования, г. Ханты-Мансийск

Концепт «поэт» в лирике А. С. Тарханова

*И в чистый жемчуг перелил
Поэт свои немые слёзы.*

Иннокентий Анненский «Рождение и смерть поэта»

*...Но к цели близится поэт,
Стремится, истиной влекомый,
И вдруг провидит новый свет
За далью, прежде незнакомой...*

Александр Блок «Хоть всё по-прежнему певец...»

*Поэт, тебе ли покарать
Пороки мира вековые?
Один – ты осуждён страдать,
Тебя осмеивать – другие!*

Александр Блок «Поэт, тебе ли покарать...»

*Как открывает новую планету
Среди небесной бездны астроном,
так открывать приходится поэту
Весь этот мир...*

Леонид Мартынов «Как открывает новую планету...»

*Роль поэта, художника в жизни современного общества –
как принципиальный вопрос, как проблема сегодняшнего дня –
волнует меня постоянно.*

Андрей Тарханов

Аннотация. Статья посвящена анализу бытования концепта «поэт» в лирике Андрея Тарханова. С целью выяснения своеобразия поэтического содержания данного концепта авторы обращаются к словарным источникам, отмечая при этом, что энциклопедические издания обходят толкование этого понятия. Приводятся также наиболее известные трактовки понятия «поэт» в русской лирике. Определяющим компонентом содержания концепта «поэт» в лирике А. Тарханова, влияющим на формирование и бытование других концептуальных составляющих его содержания, является утверждение поэта, согласно которому «поэты – свечи бытия».

Ключевые слова: концепт, концептуальное видение, поэт, составляющий компонент, лирический герой.

В Словаре В. И. Даля даётся такое толкование понятия «поэт»: «Поэт... человек, одарённый природою способностью чувствовать, сознавать поэзию и передавать её словами, творить изящное; стихотворец...» [1, с. 376]

«Настольный словарь для справок по всем отраслям науки (справочный энциклопедический лексикон)», изданный в 60-е годы XIX века, даёт такое определение: «Поэт, в обширном смысле пишущий стихами, в тесном – лицо, согретое поэтическим чувством, поэтическим вдохновением. Ещё древние говорили, что поэтом можно родиться, но сделаться нельзя. Эта способность не приобретается образованием, без которого Кольцов и Никитин были замечательными поэтами» [2, с. 189].

Однако в 11-томной Литературной энциклопедии, изданной в 1929–1939 годах, определение понятия «поэт» отсутствует. Не нашлось ему места и в 9 томах Краткой литературной энциклопедии (1962–1978).

Если же обратиться к самим поэтам, то определений тому, кто такой поэт, будет бесчисленное множество, даже в пределах одной творческой индивидуальности. Вспомним, как последовательно и не всегда однозначно трактовали понятие поэт Александр Пушкин и Владимир Маяковский, Михаил Лермонтов и Андрей

Вознесенский, Фёдор Тютчев и Марина Цветаева... Поэтому эпиграфы, которыми открывается глава, – это самая минимальная попытка вспомнить о том, как жемчужинами люди иногда называют стихи, разумеется, не все, а, видимо, только те, которые изначально были немymi слезами поэта (по И. Анненскому). Настоящий поэт (по А. Блоку) всегда стремится к цели, «истиной влекомый», и задача его при этом не «покарать пороки мира вековые», но вечно страдать за них и быть осмеянным. Поэт призван к тому, чтобы неизменно открывать «новую планету» (в представлении Л. Мартынова).

Всего несколько примеров понимания сущности поэта самими поэтами, а их может быть поистине бесчисленное множество, уже свидетельствуют о том, что человек, удостоенный такого звания, обладает способностью видеть окружающее, мыслить о нём и о себе не так, как другие. Его отличают умение мыслить метафорами и «отсутствие» способности мыслить логически. Это сознание, желанием которого может быть венчание розы белой и чёрной жабы, которое может представить то, как «очи синие бездонные цветут на дальнем берегу». Это человек, уверенный в том, что «дар поэта – ласкать и карябать», который может видеть то, как кому-то «весело грустить» и т. д. и т. п.

Одной из основ концепта «поэт» в лирике Андрея Тарханова является уверенность в том, что «поэты – свечи бытия» (стихотворение «В сиреневых ночах», 2012).

Отмеченная основа не мешает тому, что одной из составляющих концепта «поэт» в лирике Андрея Тарханова является *непонятность* для окружающих. В стихотворении «Осенний человек» есть категорическое: «понять поэта невозможно». Однако непонятым для окружающих поэт выступает не всегда. Поэтому интерес вызывают, прежде всего, те периоды, моменты, когда такая особенность проявляется. Поэт оказывается закрытым для понимания тогда, когда «порывистый и озорной», когда

Он от избытка чувств хмельной.

Споёт мотив любимый, грёзы... [5, с. 76]

Признаки состояния, в котором поэт перестаёт быть понятным для окружающих, свидетельствуют о том, что это – период вдохновения. И далее в стихотворении признаки этого, самого плодотворного, а потому драгоценного для поэта состояния становятся и более разнообразными, и оригинальными. В такой момент поэт может всплакнуть «у старенькой берёзы», может быть «объят мгновенною тоской»,

<...> И вспомнит мать, что чувством нежным
Зажгла в нём вечный огонёк.
И не вина, а неизбежность,
Что он остался одинок... [5, с. 76]

Вдохновение оказывается тем моментом, когда к поэту приходит осознание его судьбы и того, как судьба неизменно ему и «вдохновение давала», и «известность искренним стихам». Таким образом вдохновение, его возможности и горизонты оказываются у Тарханова напрямую связаны с судьбой поэта.

В финале «Исповеди человека, лишённого детства» исповедующийся, которого окружающие называют чудачком, желая удостовериться в том, насколько такое наименование ему подходит, задаёт вопрос: «Может, я и вправду чудак? Скажи, поэт?» и получает «поэтический» ответ:

<...> Скажу я словами пророка:
«Чудак – это истина Бога.
Уйдя от людской укоризны,
Живи, брат, по-своему в жизни.
Детство всё-таки нашло тебя.
Обними его». [6, с. 44]

В этом ответе речь не столько о том, кто такой исповедующийся, сколько о том, какую жизненную философию должен исповедовать поэт, в понимании которого «чудак – это истина Бога». Мысль, пусть не тождественная, но близкая пушкинскому: «Поэзия, прости Господи, должна быть глуповата...» [3, с. 231]. И тем более продолжением пушкинской традиции выглядит призыв уйти «от людской укоризны» и жить «по-своему».

Ещё одним составляющим компонентом концепта «поэт», в понимании Андрея Тарханова, является его *двойственность*, исходя из которой сущность поэта выйдет как структура, основанная на оппозициях, как сочетание противоположных и даже противоборствующих начал. Выразительные примеры такого понимания сущности поэта встречаются в стихотворении «Два человека». Личность поэта уже в первой строке определяется как загадочная. И загадочность эта не в том, что в его поведении есть нечто потаённое, недоступное окружающим, а как раз, наоборот, в том, что поэт «не прячет волнения свои». А далее расшифровывается знак, поставленный в качестве заглавия стихотворения:

<...> Поэт –

это два человека –

Полярные знаки любви.

Один от небесного света,

Другой от греховной Земли.

В сущности поэта вполне органично уживаются способность для любимой нести полевые цветы и петь об измене, готовность «в бесшабашном гулянье / До нитки себя разорить» и не спать, работая «до зари», «горя вдохновением, в поэме». Один из тех двоих, что составляют сущность поэта, по Тарханову, «с космосом речи ведёт», а второй, «грешный», которому «надо с богемой», – «утех убажжающих ждёт». Заявленное в заглавии, а затем в третьем стихе утверждение, что поэт – это два человека, в последней строфе почему-то обретает форму сравнения, словно бы возникли сомнения относительно справедливости такого утверждения:

<...> И так они в вечном боренье –

Как два человека – идут,

Идут они в край вознесенья

На праведный Божеский суд. [4, с. 49]

Однако главное не в отмеченной трансформации прямого наименования и сравнении, а в том, что все дела и помыслы поэта, его слова и мысли, грехи и способность гореть

вдохновением ожидают «край вознесенья» и «Божеский суд». И «вознесенье», и «Божеский суд» возникают здесь не случайно и не как отдельный эпизод – их появление обусловлено тем, что «к вершине семицветных слов» способен подняться не каждый, потому что настоящий «поэт – от Бога» (стихотворение «В Литинституте»).

Поэт как посланник бога – мировоззренческая формула, которая принципиально важна в тархановском понимании концепта «поэт», она встречается в лирике неоднократно. В ней заключена и своя исключительность в поисках и выборе пути творческой личности, и своя трудность, даже трагичность этого пути:

Мы, посланники Бога на свете,
Безымянные ищем пути.
Потому и счастливым поэта
Никогда на Земле не найти...

Можно допустить, что утверждение относительно невозможности найти «счастливым поэта» вообще «на Земле» выглядит категорично, однако объяснением этому может быть то, что в основе концептуального видения сущности поэта лежит исключительно личный опыт. Поэтому поэт – «посланник Бога на свете», в определении Андрея Тарханова, помнит метельный туман, одиночество, ощущение себя малышом-пятиклассником, у которого уже «нету мамы», а «старший брат гулеванит и пьёт»... Однако он обладает способностью слышать «вздохи Вселенной», и ведёт его по жизни «воля Божья». Она же даёт ему уверенность в верности пути, в том, что поэтический дар одолеет любые преграды. Главное – двигаться «на свой огонёк»:

<...> Но уже по велению Бога
Оклемалась, воспряла душа.
Много раз, и страдая, и маясь,
Шёл я в жизни на свой огонёк.
И уже умирал, задыхаясь,
Но... всегда выручал меня Бог. [5, с. 198–199]

Мысль о божественном происхождении поэтического дара постоянно присутствует в лирическом пространстве Андрея Тарханова, неизменно наполняясь новыми значениями и смыслами. В понятие божественного входят способность поэта «небесно мыслить» и умение «сострадать», оберегать раненую птаху и отдать бродяге рубаху... Божественное предполагает способность чувствовать то, как «готовит зло обманы», как приходят «беды от невежд». И как вершина проявления божественного – уготованное поэту познание «стеzi пророка»:

Поэт – посланник божий,
Пора бы это знать.
Небесно мыслить может,
Умеет сострадать.
Людей убогих много:
Мне, мол, всё равно.
Познать стезю пророка
Поэту суждено.
Он раненую птаху
В лесу обережёт.
Он с плеч свою рубаху
Бродяге отдаёт.
Грядущий день в тумане.
И чувствует поэт:
Готовит зло обманы
И беды от невежд <...> [5, с. 36]

Пророческое начало сущности поэта настолько важно для Андрея Тарханова, что и в облике реальных поэтов-современников, тех, с которыми свела его творческая судьба, он отмечает, прежде всего, пророческое начало. Стихотворение, в котором воссоздан образ поэта Михаила Дудина, так и называется «Пророк». Герой стихотворения выступает как мастер шуток и балагур, автор эпиграмм «на злых и хвастливых людей», но при этом в его облике были своё одиночество и своя отрешённость. Он мог уходить в свою некую «пронзительную думу», имеющую «власть на него»:

<...> И вот он стоит одинок,
И видит страну обнажённой
В пороках – как мудрый пророк.
Пред ним открываются тайны
Старинных кремлёвских дворцов... [5, с. 52]

Есть нечто пророческое в поведении тархановского Николая Рериха (стихотворение «Рерих»), этого «художника-поэта», которого веселила «угрюмость тайны», который мог быть «раздумчивым и гордым» и, главное, – умел глядеть «в глубину небес», умел жить озареньями, «как Будда грозного Тибета» [5, с. 55].

Поэт всегда выступает значительной фигурой в лирическом пространстве Андрея Тарханова, даже если при этом отсутствует упоминание о божественном происхождении его дара. Это, к примеру, проявляется в том, что у него есть право давать имена явлениям этого мира. Конечно, он не Адам, который известен как изобретатель имён животных, но имя реке даёт именно поэт, хотя и безымянный:

Речка Пава живёт в глухомани.
Сколько речек таких на Руси!
Это имя Поэт безымянный
Речке дал: Мол, на радость носи... [7, с. 28]

Убеждённость в божественном происхождении поэтического дара в лирике Андрея Тарханова имеет и другую сторону.

Лирический герой приходит к мысли о том, что само наличие такого дара позволяет человеку-поэту если и не претендовать, то хотя бы надеяться на физическое бессмертие. Такое открытие он называет «истиной»:

К истине шёл терпеливо,
Мук моих не передать.
Господи, несправедливо
Жизни поэта лишать.
Пусть он живёт сколько хочет –
Этот чужак на миру,
К небу взывающий ночью –
Дать озарение злу...

При этом логика размышлений желающего бессмертия не вызывает сомнений: поэту «своё горенье» дал Господь, который «в искрах его вдохновенья» узнал свою волю, а потому:

<...> Так отпусти же, Всевышний,
Вечность ему от Весны.
Верой одарит он ближних
В эти и дальние дни.
Благ он себе не попросит,
Золота он не возьмёт,
Лишь благодарные слёзы
Тихо в ладони прольёт. [5, с. 224]

Сам лирический герой Андрея Тарханова, осознающий себя поэтом, также обладает способностью видеть «страну обнажённой», страдать за неё и за её народ, сострадать чужому горю.

Способность к героическому поведению у Тарханова присуща поэту. В стихотворении «Герои России» среди тех, кого можно определить как героев, назван «Поэт, творящий на заре», и таковых, наряду с геологами и мореплавателями, художниками и учёными, нужно много, «не единицы, а полки». «Нужны героев поколенья», готовые противостоять врагам, и то, что среди них есть люди, обладающие поэтическим даром, возносит звание поэта, в представлении Андрея Тарханова, на особую высоту, придаёт ему особую значимость.

Героическое в видении, в понимании сущности концепта «поэт» обретает конкретные черты, например, в стихотворении «Дума злого духа», когда злой болотный дух Комполен задумался о будущем желанном празднике, о том, как уже сейчас ему «стало вольготно», а причина этому в том, что

Ссорятся повсюду люди,
И враждуют страны.

Вольно живётся в таком мире жадности, зависти и наветам, низменным страстям. Вот и рад злой дух Комполен, который зло повсюду сеет, но он знает тех, кто способен спасти этот мир, поэтому вопрошает:

Где же, где же вы, поэты –
Судьи человека?! [4, с. 180]

Ответа в пространстве данного лирического теста нет, но лирика Андрея Тарханова в целом свидетельствует о том, что вопрос злого духа не остался без ответа. Однако и при отсутствии ответов на этот и другие вопросы лирическое пространство Андрея Тарханова богато теми принципиально важными приметами, которыми должен отличаться поэт. В «Сказание о Невском проспекте» лирический герой наблюдает за тем, как «ни на минуту не стихая, Течёт, бурлит река людская», какое разнообразие лиц встречается на главном проспекте северной столицы. Среди них есть красивые и унылые, пустые и ленивые, крикливые и маски... И среди этого многообразия неизменно выделяются поэты, потому что

... вот у этих поэтов
Распахнуты души для света,
Смеются красиво, завидно,
О Пушкине вспомнили, видно. [5, с. 8]

Красивый и завидный смех, как одно из наполнений концепта «поэт», – это, конечно, хорошо, однако в качестве более важного составляющего его выступает *открытость души* поэта, которую, оказывается, можно разглядеть даже визуально среди идущих по Невскому людей. Эта открытость понимается лирическим героем как проявление образа жизни поэта, который с удивлением замечает, что любимая начинает жить «другим ожиданием», нежели наивные мечты, ожиданием «дворцов и садов» с жизнью «на деньги богатого джинна». А поэт при этом не без гордости признаётся в том, что, не имея ни собольей шубы, ни дорогих украшений, он живёт своей, наиболее логичной для него жизнью:

<...> Живу я, как прежде, стихами,
Бываю на Веге во сне.
А все прошлогоднее лето
Кедровник пришлось сторожить...
Россия мечтами поэтов
Жила и вовек будет жить. [5, с. 10–11]

То, что поэт живёт стихами, во сне бывает на Веге и умудряется сторожить кедровник – в этом нет ничего неожиданного или удивительного. Так может сказать о себе каждый, мыслящий поэтическими строками. А вот утверждение, заключённое в двух последних стихах, в первый момент выглядит неожиданно. Однако не для тех, кто знает и кто помнит, что «стихи читает чуть не вся Россия и чуть не пол-России пишет их».

Хотя мечты поэтов у Тарханова – это не обязательно только то, чем жила и вовек будет жить Россия, они могут быть вполне реально достижимыми, а оттого ещё более привлекательными:

<...> Ах, Крым! – мечта поэтов,
Лазурная волна.
Дельфины на рассвете,
Морская книга дна... [5, с. 205]

«Путешествия» на Вегу и другие видения во сне тархановского поэта никак не исключают *бессонницы*, как составляющей его поэтического облика:

Земная ночь черна, как ворон,
Один поэт в ночи не спит. [5, с. 103]

Есть в тархановском утверждении о мечтах поэтов, которыми «жила и вовек будет жить» Россия, что-то идеалистически преувеличенное, без которого поэту нельзя в принципе, без осознания своей значимости и нужности, как в исторической ретроспективе, так и в перспективе. Его лирический герой постоянно спорит о том, кто счастливее в этом мире: тот, у кого «машина, дача» и «всем обеспечена семья», или тот, кто готов «удивляться стихам» и «голубизной еловых лап»; тот, который жирует «на Кипре, на Канарах», или тот, который построил «сосновую хибару» на Байкале. В стихотворении «Спор» поэт в противовес тому, чем владеет банкир, признаётся:

Живу вселенскими стихами,
И значит – мне подвластен мир. [8, с. 93]

Поэт выступает в качестве властителя мира, власть которого по-настоящему кроется в готовности сказать своё слово против

несправедливости этого мира, против его безумия или хотя бы попросить прощения у звёзд за творящееся в этом мире:

<...> И к звёздам поэт снова взгляд поднимает:

«Простите людей за вселенский позор». [5, с. 75]

В стихотворении «Слово о друге» (2009), в котором даётся развёрнутый портрет его друга Константина Яковлева, Андрей Тарханов отмечает такую принципиально важную для критика деталь, как умение бережно относиться к миру поэта. Говоря о достоинствах литературного критика, он отмечает то, как Яковлев умел восторгаться словом, умел жить «найденной в стихе строкой», и более того:

<...> Ты раны чувствовал поэтов,

Нас от клевет оберегал. [5, с. 220]

С другой стороны, строки создают устойчивое впечатление о том, что поэт не может быть поэтом не только без ран, но и без клеветы злопыхателей.

Несколько неожиданно выглядит посвящение «Благословенным поэтам Севера» стихотворения «Апрельский буран» в свете того, что любимым поэтом Андрея Тарханова является Михаил Лермонтов. У него есть стихи, рисующие творческий образ Александра Твардовского и Михаила Дудина, Глеба Горбовского... Словно бы поэты «не Севера» «неблагословенны». Отмеченная противоречивость устраняется содержанием лирического текста, передающего ожидание живой природой непогоды, её приход в виде «живой снежной завесы» и неожиданное, «к удивленью», умиротворение. И вся эта картина северной погоды нужна лишь для того, чтобы добавить к содержанию концепта «поэт» ещё одну принципиально важную составляющую:

<...> Небесной силой осиян...

Поэт, нежданный и азартный,

Бывает в жизни – как буран. [5, с. 95]

Поэт выступает в качестве аналогии природы (если не её продолжения!), поэтому в нём есть своя неожиданность («нежданность»), азартность, поэтому в жизни он может

выступать как буря в природе. Способность поэта к страданию и состраданию также видится лирическому герою в качестве проявления природного начала, он уверен в том, что «В Природе есть своё страдание». И поэтому именно связь с природой наполняет существо поэта таким важным этическим качеством:

Ещё живу, ещё страдаю
И за страну, и за людей.
Душою ясно понимаю:
Страдание –

дань тревожных дней... [5, с. 108]

В лирическом пространстве Андрея Тарханова есть неоднократные утверждения и упоминания о том, что и поэтом он стал благодаря природе, идя по её тропе. Герой жил мыслями о небе и о звезде, мечтал сохранить в памяти дни «для нежности и блага», но именно «на ромашкой меже / Открыл в себе поэта». Для поэта имеет особое значение тот факт, что именно на «ромашкой меже» произошло открытие себя как поэта. Что и даёт ему полное право обращаться к своей звезде:

Прошу, звезда, в ночи свети,
Моя мечта с тобою.
И наполняется в пути
Моя душа любовью. [8, с. 12]

Способность к страданию и состраданию в сочетании с неожиданностью, дерзостью и яркостью поведения, разумеется, прежде всего, творческого, более всего привлекает лирического героя Андрея Тарханова в поэте. Размышляя о том, какой будет очередная встреча с поэтом Дмитрием Мизгулиным (стихотворение «К поэту Дмитрию Мизгулину»), он представляет:

<...> И увижу я мир яркий, дерзкий, шальной.
Там летят паруса,
Космос ждёт корабли.
Вихри жизни пройдя, ты окрепнул душой,
Дни романтики нашей ещё не ушли... [5, с. 99]

Стихотворение оказывается принципиально интересным тем, что в нём воссоздан образ реального поэта, и в этом воссоздании

Андрей Тарханов снова подчёркивает то, что, по его мнению, является концептуально значимым составляющим в облике творца поэтических строк:

<...> Ты – весёлый и шумный,
горжусь я тобой,
Ты навек породнился с югорской тайгой.
Но зовёт тебя снова к себе окоём.
И когда же стихи мы друг другу прочтём?

Весёлый нрав и шумное поведение – вовсе не главное и не обязательное в облике поэта, однако принимаемое как положительное начало. А вот способность «сродниться» с родным для самого Тарханова краем, ощутить его зов – это то, что составляет некую сердцевинную сущность поэта, его качество как творческой личности.

В стихотворении «Общежитие» (2003) развёрнута настоящая галерея образов студентов-северян в Ленинграде на улице Желябова, многие из которых стали родоначальниками национальных литератур Крайнего Севера и Дальнего Востока. Интерес образы этих студентов вызывают исключительно тем, что из них «каждый третий – истинный поэт». А таковыми для Андрея Тарханова являются те, кто «строфами приветствуют рассвет» и «живут, законам жизни вопреки», кто может сказать о себе:

Мы – дети жизни трудной, неуёмной,
Но... чуем град и зрим звезды полёт.

Истинный поэт тот, кто принял решение: «С народом быть всегда в родном краю» и дарить «стране душевные стихи» [5, с. 162–164].

Поэтический дар, как отмечалось выше, понимается в лирике Тарханова как дар божественный, дар небес, что, однако, не мешает самому поэту видеть себя предназначенным земному человеку – женщине. Рассказывая о таком себе (стихотворение «Признание поэта», 2001), лирический герой, следуя давней эстетической традиции, видит сущность стихотворца в наличии оппозиционных начал:

Да, я – муж и я ребёнок
По возвышенной Судьбе.
И, наверное, с пелёнок
Предназначен был тебе.

Поэт обращается с признанием к земной женщине, но при этом упоминает и свою «возвышенную Судьбу» (заглавная буква здесь не случайна!), и то, что его считают «не от мира сего». Говоря о себе, он вспоминает, что «Все поэты горько жили, / Но летали высоко...» Он предупреждает, что с ним любимого человека ждут «долгие разлуки», не будет покоя, обещает быть грустным, грешным и даже пьяным. Однако наряду со всеми другими обещаниями он утверждает, что значительная часть его сущности предстанет перед любимым человеком и «От метели нашей снежным, / И от вдохновенья нежным» [5, с. 199–200]. День свиданья будет чудесным, хоть и кратким, потому что земные пути поэта определяет «звон небесный».

Если в стихотворении «Признание поэта» 2001 года последний говорит о тех чертах своего существа, которые узнаваемы, хорошо представимы в реальной жизни, то в стихотворении из сборника «Храм милосердия» 1988 года поэт выглядит настолько идеально возвышенным, что представить такое в реальности уже невозможно:

Люблю я берегом идти
Тумана или моря.
И чувство странное в груди –
Что нету в мире горя.
Что нет ни войн, ни лютых бед
У маленькой планеты.
И потому их только нет,
Что люди – все поэты. [9, с. 62]

В 2003 году написано ещё одно стихотворение, озаглавленное «Признание поэта», в котором есть довольно смелое, если не дерзкое заявление: «Я знаю, где живут печали...» Однако впечатление о смелости или даже дерзости лишь первоначальное, а потому обманчивое. Печали поэта – оскудевшие дали

и исчезнувшие кедры, а с ними и отцовский кров, ушедшая в небытие родная деревня... И главная печаль поэта заключается в том, что «на площадях и в залах / Политиканы делят власть»; в том, что повсюду – «злые всходы бескультуры! / Плоды невежества и лжи!» [6, с. 20]. Настоящие печали, по признанию поэта, в том, что в его «страдающей» стране «нагрянул час комедиантов» и «мечами машет злая сила». Концептуальное видение поэта наполняется, таким образом, у Тарханова значением ведения печалей и бед своего времени и своего народа.

От убеждения в способности поэта знать больше, чем другие люди, видеть, к примеру, печали и их источники связана мысль о посланническом характере роли, миссии поэта в мире:

Мы, посланники Бога на свете,
Безымянные ищем пути.
Потому и счастливым поэта
Никогда на Земле не найти... [5, с. 198]

Быть посланником «Бога на свете» функция, вне сомнения, почётная и интересная (есть возможность и необходимость искать «безымянные пути»). Но она и трудная – такой посланник не может рассчитывать на счастливую жизнь.

Удел поэта не только знать, «где живут печали», но и его собственный удел – печаль. В эпиграфе к стихотворению, посвящённому Федерико Гарсиа Лорке, Тарханов приводит слова самого испанского поэта: «Самая печальная радость – быть поэтом. Всё остальное не в счёт. Даже смерть...» [7, с. 141]. В самом стихотворении «быть поэтом» определяется как «печаль», как необходимость «В мир шагать дорогою огня» [6, с. 141]. Однако быть поэтом – это не только печаль:

Это радость жизни – быть поэтом, –
Молнию сестрою называть.
И ответить дулу пистолета:
«Я за песни буду умирать»... [6, с. 141]

При всём печальном характере участи поэта, он тот, кто представляет ценность для окружающего мира, не только мира людей, но и мира природы:

<...> Тает снег на облаках рассвета,
Плачут горы – больше нет меня.
Славит колокольный звон поэта,
Мир уже по-новому цветёт.
Вспоминает он меня за это,
Вспоминает и поёт народ. [6, с. 141]

Одной из важнейших составляющих концепта «поэт» для лирического героя Андрея Тарханова является его единство со своим народом, с теми, для кого он пишет. Так, оказавшийся в столичном столпотвореньи, которому «нету края», поэт видит не толпу, а людей, и говорит о любви к ним, он кланяется «реке людской», её тревогам и радостям:

<...> И коли я зовусь поэтом,
Я с вами, люди, в каждом дне.
Делюсь я искренним заветом:
Я вам – судья, вы – судьи мне. [9, с. 114]

Другое дело, что поэт в качестве судьи окружающим выглядит несколько неожиданно, особенно если иметь в виду те содержательные составляющие концепта «поэт», которые мы уже встречали у Тарханова. Возможно, что такая «неожиданность» содержания обусловлена историческим контекстом: сборник издан в эпоху перемен, поиска ошибок и путей развития как страны в целом, так и каждого её гражданина.

Однако более характерно в связи с сущностью поэта другое понимание столицы, «столичного столпотворенья». Возможность вернуться в другое, более привычное для него пространство оказывается желанным, как и возможность вернуть себе наивность, выступающую в качестве составляющего элемента сущности поэта:

Тебя, столица, покидаю,
Твои раскованные дни.
Природу сразу умоляю:
Мою наивность мне верни...

Пространство столицы, в понимании лирического героя Андрея Тарханова, не пригодно для искреннего пера поэта,

оно более благосклонно к лукавым, хотя и в нём может быть и бескорыстие, и щедрость... Природная мудрость, роль которой выполняет «умная ворона», напоминает о необходимости для поэта жить дома:

<...> Не может город без пороков
Творить, страдать, любить, алкать.
Его житейские уроки
Пришлось, как азбуку, познать.
Ты мне дала, моя столица,
Немало истин для стихов.
Но... отчий край позвал. [8, с. 63]

В процитированном стихотворении составной частью концепта «поэт» становится *наивность*, как развитие принципиально важной для Тарханова идеи о зависимости поэтического начала от природы. И эта идея наполняется ещё одним принципиально важным содержанием – город не способен на то, чтобы дать то, что даёт, что воспитывает природа. Разумеется, что речь идёт об индивидуальном восприятии, видении, ведь и для выросшего на лоне природы столица дала «немало истин для стихов».

Для тех, кто уже знает, какие составляющие элементы включает в себя концепт «поэт» в лирике Андрея Тарханова, не будут чем-то новыми, а тем более неожиданными, признания лирического героя в том, что он «странная личность», любит «берёзку у кручи», имеет представление о том, как Есенин смотрит «стихами в глаза», не имеет наличных денег и даже «брюк, и рубашки приличной». Однако далее происходит неожиданное:

<...> Похож я на волка в облаве,
Но только с улыбкой в глазах.
Однажды замру я под веткой
С одним утешеньем в груди,
Что этим похож на поэта,
И выдохну в небо: прости! [8, с. 158]

Если к этому добавить, что стихотворение называется «Исповедь вора», то похожесть исповедующегося на поэта заставляет иными глазами увидеть его сущность, его предназначение в мире и задаёт

в связи с этим более вопросы, нежели формирует ответы. И всё-таки более убедительным, если хотите, более поэтическим выглядит наполнение концепта «поэт» в том случае, когда его сравнивают с кедром, вновь подчёркивая обязательность связи с небом:

С небом связь ему необходима.
Он – поэт, печальная душа.
Кедру-другу дали обозримы,
При луне он светит, как свеча.

Судьбы кедра и поэта схожи:
Нараспашку перед небом жить.
В этих днях жестоких и тревожных
Бабочку готовы защитить...

Утверждение схожести судеб и ролей кедра и поэта приводит к уподоблению последнего настоящему, реальному пространству, в котором «каждый путник здесь покой находит», находит и «для раздумья благодный простор», может найти даже дорогу в детство: «Детство напоёт ветвей шатёр...» Однако в финале стихотворения поэт снова представлен как самостоятельное, отдельное от гармоничного пространства явление, находящееся в этом самом пространстве:

<...> Для поэта тут отдохновенье.
Наступает тот редчайший миг:
Дарят руки тёплые Вселенной,
Как дитя, новорождённый стих. [5, с. 126]

Очевидна и неизменная для видения лирического героя Андрея Тарханова связь поэта, результатов его творческого труда с небом, с пространством Вселенной.

Настоящая глубокая поэзия та, в которой не столько даются прямые и точные ответы на задаваемые ею же вопросы, сколько возбуждать сознание самими вопросами, вызывать удивление парадоксами и умением видеть миры в едином мгновении:

Влажны корабельные сосны,
На липах лиловые росы.
Струится густой аромат.

Какой удивительный лад!
На елях – весёлые белки,
У этих свои посиделки.
И соткан над Камою мост
Из георгинов и роз.
Останется это мгновение
Как вечное удивление.
И пишутся светом Луны
Поэта грядущие сны. [8, с. 177]

Только настоящий поэт способен слышать сам и передавать «удивительный лад», видеть и рисовать словом мосты «из георгинов и роз», знать секрет, по которому «пишутся светом Луны / Поэта грядущие сны». В тархановском концепте поэт важно и то, как возникают, как растут эти самые настоящие поэты. Один из ответов представлен в стихотворении «Дары заката» (2007), главная мысль которого заключается в том, что закат – «гениальный художник» дарит миру красоту Тибета и Эльбруса, возводит «алые храмы», а в результате:

<...> От неба исходят творцы.
От этих видений таланты
Растут на Руси, как цветы. [5, с. 86]

По своему последовательная картина представлений лирического героя о том, каким содержанием наполняет понятие «поэт» в современном мире, даёт стихотворение «Признание поэта» (2003), открывающееся признанием:

Я знаю, где живут печали,
Они мои, спешу на зов.

Этот зов приводит поэта к мысли о необходимости бороться за сохранение родного края и развенчивать политиканов, которые «делают власть» Он видит свою задачу в том, чтобы вырывать «злые всходы бескультурия», развенчивать «плоды невежества и лжи». Он уверен в своей нужности потому, что

...для страдающей страны
Нужны высокие таланты,
Сейчас подвижники нужны.

В концепт «поэт» органично входит содержание, в котором поэт – это, прежде всего, высокий талант, готовый к подвижничеству во имя своей Родины.

Одним из наиболее выразительных примеров того, каким должен быть настоящий большой поэт, выступает Дмитрий Мизгулин. Для Андрея Тарханова – это человек, с которым ждёшь встречи, поэтому всегда присутствует ощущение, что встречались поэты «очень давно». Более того, своеобразие мировидения поэтов таково, что, когда встречаются творческие индивидуальности, они начинают ощущать, что их встреча происходит на Марсе.

Честолюбие и сомнение в творческой среде чаще всего оказываются несовместимы с уважением, а тем более, поклонением чужому таланту. Однако Тарханов оказывается способен на такую щедрость, когда замечает, что для встречи с ним поэту Мизгулину надо будет спуститься «с облаков» и постучаться к другому поэту. А всё потому, спустившийся с облаков оказался там не в силу собственных представлений о величии, а в силу того, что это – его поэтический мир, который доступен:

<...> И увижу я мир яркий, дерзкий, шальной.

Там летят паруса,

Космос ждёт корабли... [5, с. 99]

Поэт осознаёт, что его собрат по перу много повидал и переживал в этом мире, поэтому так романтически прекрасен его поэтический мир:

Вихри жизни пройдя, ты окрепнул душой,

Дни романтики нашей ещё не ушли... [5, с. 99]

Будущее поэта, который много повидал и много сделал, который умеет жить широко и весело, для Андрея Тарханова открыто – это будущее светлое и плодотворное:

Ты – весёлый и шумный, горжусь я тобой,

Ты навек породнился с югорской тайгой.

Но зовёт тебя снова к себе окоём.

И когда же стихи мы друг другу прочтём? [5, с. 99]

Таким представляется в самых главных, определяющих чертах концепт «поэт» в лирике Андрея Тарханова.

Литература

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. СПб.: Диамант, 1996. Т. 3. 560 с.
2. Настольный словарь для справок по всем отраслям науки (справочный энциклопедический лексикон), издаваемый Ф. Толем, в 12 выпусках или 3 томах / сост., под ред. В. Зотова. СПб.: В типографии В. Безобразова и комп., 1863. Вып. IX (Вып. 1-й третьего тома). 1173 с.
3. Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10 т. М.: ГИХЛ, 1962. Т. 9. 495 с.
4. Тарханов А. С. День боренья. Стихи, поэмы. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2005. 320 с.
5. Тарханов А. С. Буранная Россия: Стихотворения. Тюмень: Экспресс, 2015. 240 с.
6. Тарханов А. С. Видения пророков: Стихи. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2011. 264 с.
7. Тарханов А. С. Утренний лыжник. Стихи. Свердловск: Сред-Уральское кн. изд-во, 1979. 80 с.
8. Тарханов А. С. Снежная симфония: Стихи. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2000. 204 с.
9. Тарханов А. С. Храм милосердия: Стихи. М.: Сов. писатель, 1988. 128 с.

Сироткина Т. А.,
доктор филологических наук,
Сургутский государственный педагогический
университет, г. Сургут

Этническая мозаика Сибири в зеркале художественного текста¹⁹

Аннотация. В статье на материале романа Алексея Иванова «Тобол» рассматривается функционирование этнонимов в тексте исторического романа. Делается вывод о том, что образы народов, созданные автором, отражают этнический фрагмент образа Сибири, представленного в художественном дискурсе, а художественные тексты являются незаменимым источником не только описания образа региона, но и конструирования этого образа в сознании жителей России.

Ключевые слова: этнос, этноним, Сибирь, художественный текст, Алексей Иванов.

В своём интервью журналу «Эксмо» в марте 2018 года современный уральский писатель Алексей Иванов говорит о том, что «большая часть нашей страны – terra incognita, пространство, известное только небольшому числу региональных историков» [1]. Наверное, поэтому он всю свою жизнь пишет исторические романы, желая открыть читателю неизведанные земли и непознанные пространства. Почему в своём новом романе «Тобол» автор обратил свой взгляд ещё дальше на север, переместившись с Урала (см. его предыдущие исторические романы) в далёкую, порой неизведанную Сибирь? Ответ, как думается, лежит на поверхности. Поскольку, как отмечают исследователи, «Алексея Иванова эстетически притягивает древнее, неведомое, вышедшее из тёмных и страшных земных глубин» [2, с. 147], север Западной Сибири явился для него

¹⁹ Исследование выполнено при поддержке РФФИ (проект № 18-412-860002, «Север Западной Сибири: образы в разных типах дискурса»).

тем местом, где ещё больше, чем на Урале, нераскрытых тайн и реалий старины, регионом, геоэтически ещё более ярким и насыщенным. И хотя, по словам А. Иванова, «определение региональной идентичности не было главной задачей этого романа», он всё же ставит своей целью «показать многомерность мира через восприятие представителей разных культур». И это автору блестяще удаётся. Удаётся прежде всего посредством реализации в тексте двух основных оппозиций: «свои – чужие» и «коренное население – пришлое население». Несмотря на важность отнесения определённых реалий к конкретной этнической культуре, важнее для автора, как представляется, показать «многомерность мира», о которой он говорит, существующую даже в рамках определённого ограниченного пространства, в котором происходят события романа.

Через всё произведение проходит идея равноправного существования на севере разных этносов. И русские, и остяки, и татары строят здесь дома, ловят рыбу, находят золото: «Но порой золото вываливается из-под плуга мирного пахаря – татарина или русского слобожанина» [3, с. 137]. Различия в их быте и культуре создают то этническое многообразие, которое складывается в сибирскую этническую мозаику: «Вокруг флотилии сновали крестьянские насады и шитики, татарские каюки и легкие обласы инородцев, очертаниями схожие с луками, – судно губернатора сопровождали зеваки из окрестных деревень» [3, с. 83]; «Русские солдаты ничем не отличались от шведов, даже свои ружья они свалили в обозные сани, в которых везли провизию и скарб» [3, с. 18].

Подробно описывает Алексей Иванов особенности быта, культуры, традиционные занятия разных этносов: «Тобольские бухарцы, которых возглавлял Ходжа Касым, летом на судах объезжали становища инородцев на Оби ниже устья Иртыша и покупали пушнину» [2, с. 31]; «Посреди двора стояла корова; сидя на лавочке, её доила русская баба» [2, с. 184]. Многочисленные предметы и явления имеют в произведении А. Иванова этнические маркеры, не только выполняющие

функцию реально-исторической достоверности, но и создающие национально-культурные образы. Так, этнонимные прилагательные маркируют в тексте романа:

– представителей разных этносов: «Вместе с другими вогульскими женщинами она стояла за жердяной изгородью и слушала спор» [4, с. 86]; «Из-за какой-то девки остяцкой, поджигательницы, холопки, на железо грудью кидаться – это сколько ума надо?» [4, с. 260];

– особенности их внешности: «Ваня рассчитывал увидеть в зайсанге пугающего величием степного вождя, но увидел свиноголового мужика с узкими глазами; монгольские усы и борода тонкой черной нитью опоясывали презрительно изогнутый жирный рот; накладные кожаные латы топорщились, как шишка» [4, с. 187];

– жилища: «Дом Нахрача ничем не отличался от других вогульских домов» [4, с. 523];

– характерные для национальной культуры обычаи и особенности поведения: «Монголы не любили оставлять указаний тех мест, где под травами спят их властелины» [4, с. 101]; «Я вижу мужество сердечное в том, что ты не утаил согрешений остяков: как они детей продают в невольники, как лечиться отказываются, как в многоженстве погрязли» [4, с. 367];

– объекты небесного пространства: «Иртыш призрачно и просторно светлел в темноте шевелящимся ледоходом, а в чёрном небе мерцали джунгарские созвездия, перекрещиваясь, будто следы степных колесниц, – никто не узнал их древних названий» [4, с. 353] (окружающая героев природа всегда в текстах писателя является олицетворением души того народа, который проживает на данной территории);

– особенности вероисповедания и религиозных обрядов: «Джунгары верили в Барахмана и своих покойников сжигали, бросали в степи на съедение зверям либо отправляли в Тибетские горы, в Лхасу» [4, с. 102]; «Расколыщичий мир – вторая вселенная; он всюду, он невидим, но все опутал заповедными тропами; у него везде – свои люди и свои пристанища» [4,

с. 227]; «Теперь я знаю, почему вы, русские, так упрямо тащите Христа в наши леса. Вам надо, чтобы у нас была такая же сила, как у вас» [4, с. 423]; «В Сибири крещение уравнивало инородцев с русскими поселенцами» [3, с. 81].

А. Иванов описывает истории удачных и неудачных попыток крещения остяков-инородцев: «Возле села Самаровский ям Иртыш впадал в Обь, и тут Филофей ходил на языческие капища Белогорья, укрытые в дебрях чугаса – остяцкого божелесья» [3, с. 192]; «Владыка требовал от воеводы снарядить гишпедицию на Обь, чтобы крестить инородцев – воевода дал дырявую посудину с драным парусом, и березовские остяки только посмеялись над попами-нищebroдами» [3, с. 78].

Представитель любого этноса решает для себя вопросы веры, исходя из сложившейся ситуации: «Эстляндский немец, он был протестантом и старался не ходить в русские православные храмы» [3, с. 50]; «Ему жалко было своих людей, которые ничего не могли возразить этому русскому шаману, и жалко было лесных богов, которых русский шаман объявил злыми духами» [3, с. 194]. Звучат в романе и отголоски доязыческой эпохи, о которой вспоминает один из героев: «Ежели те люди, что исписали скалу, не знали одежды, выходит, не знали и бога – не только Христа или Магомета, но даже вогульских и остяцких божков» [3, с. 223].

Этнические определения имеют многие предметы быта. Не только татары в Сибири носили татарские халаты, татарские чекмени, не только китайцы пользовались китайскими веерами, не только русские, но и иноземцы ходили в треуголках и пользовались русской посудой: «Матвей Петрович выбежал, в чём спал, – в татарском халате» [3, с. 141]; «Возле ограды, гомоня и пересмеиваясь, околачивались зеваки и покупатели: приказчики, служилые, казаки-годовальщики, бухарец в татарском чекмене, монастырский эконо́м в рясе, захлёстанной понизу грязью, какие-то шныри разбойного вида» [3, с. 122]; «Довольный собою, Табберт поднялся, взял с полки хрупкий китайский веер с журавлями и розовыми цветами вишни и напоказ для Айкони начал томно обмахиваться, как дама, закатив глаза

и открыв рот» [3, с. 220]; «На голове у степняка была нахлобучена русская треуголка, к груди степняк прижимал русский горшок – видимо, с кашей в дорогу» [4, с. 220]. Используемые иноземцами предметы быта не случайно маркируются автором как русские – А. Иванову важно показать неизбежное взаимовлияние и взаимопроникновение культур в условиях совместного существования, и он отражает это не только в мирных бытовых сценах, но и в сценах военных баталий, когда представители разных этносов испытывают одни и те же чувства, страдают одинаково: «Всё перепуталось с сумятице, топоте и снежной пыли: руки, локти, плечи, лошадиные гривы, сабли, пики, копыя, искажённые лица, шведские проклятья, русская брань и монгольские ругательства» [4, с. 302].

В романе «Тобол», как и в других исторических произведениях автора, яркую репрезентацию получают этнические стереотипы. Основная функция стереотипизированных высказываний – репрезентация оппозиции «мы (правильные) – они (неправильные)», существующей в языковой картине мира любого народа. В этом смысле герои романа, давая оценку тем или иным национальным предметам в зависимости от их качества, выражают как раз данную смысловую оппозицию: «– Возьми нашу бумагу, бухарскую. – Дрянь ваша бумага, – уверенно заявил Ремезов» [3, с. 118]; «Немецкие хоромы хлипкие! Палками подперты!» [3, с. 96]; «Крестьянские лошади, конечно, уступали джунгарским в беге, но кони степняков уже утомились за полдня» [4, с. 114].

При всей пестроте этнической мозаики, репрезентируемой автором, он отражает в «Тоболе», как и в других своих произведениях (ср. комментариев в одном из интервью прошлых лет: «Мы – русские люди – люди реки. И нам у них [вогулов] в лесах – страшно»), русские национально-культурные стереотипы. Оценка героями определённых черт характера представителей других этносов (немецкой педантичности, бухарской хитрости, остяцкой наивности) воспринимается через призму авторской оценки этих качеств, в которой ярче всего

реализуется оппозиция «своё – чужое». Так, например, герои романа воспринимают попытку приехавших в Сибирь немцев навести порядок во всём как вторжение на чужую территорию, в чужую жизнь: «Раньше Бухгольц вызывал у него раздражение: приперся из столицы ни с того ни с сего, никому почтения не оказал, да ещё принялся переустраивать всё на немецкий лад» [4, с. 40].

Непривычные для русских героев романа этнические реалии сравниваются с привычными и понятными им: «Поганая на вкус кислятина обожгла, как русская водка» [4, с. 211]. С другой стороны, показаны в тексте попытки освоения инородцами русского культурного пространства: «На голове у степняка была нахлобучена русская треуголка, к груди степняк прижимал русский горшок – видимо, с кашей в дорогу» [4, с. 167]; «А джунгары калмыкам кто? Братья? – Ренат тщательно выговаривал эти головоломные русские названия народов» [4, с. 158]. Они пытаются найти способы существования в тех условиях, в которых оказались, поскольку понимают: «Бесконечные русские пространства держат нас в плену надежнее, чем цепи и кандалы» [3, с. 304]. Особое отношение автора к русским связано, как представляется, не только принадлежностью к данному этносу, но и пониманием им как историком огромного значения освоения Сибири для дальнейшего развития страны. «Когда в XXI веке ты целый день едешь на машине от Тюмени до Сургута, ты понимаешь, – говорит он, – какие это гигантские расстояния. Понимаешь, что люди, которые отправлялись в путь на утлых судёнышках, уже точно руководствовались не одной лишь материальной выгодой, но ещё и какими-то другими соображениями. Освоение Сибири, действительно, было пассионарным выплеском нации, и его можно ощутить по тем расстояниям, которые русскими преодолены».

Коренным жителям Сибири – осякам – приходится осваивать язык и культуру пришедших сюда русских, и постепенно им это удаётся: «Айкони не понимала, о чём сейчас без слов

договарились эти сильные мужчины, да она почти и не разбирала русскую речь» [3, с. 57]; «У Ремезовых была работница – остячка Пеуди. Поначалу и говорить по-русски не умела, а затем ничего, освоилась» [3, с. 126]. Вместе с тем остяки на протяжении всего текста романа показаны простодушными и даже немного наивными, беспрекословно подчиняющимися воле своих богов и не ждущими подвоха от других людей. Однако на примере остячки Айкони автор показывает нам способность их к любви и самопожертвованию, несгибаемую волю в разных жизненных ситуациях. Русские, в свою очередь, осваивают те культурные традиции других этносов, которые кажутся им наиболее прогрессивными: «– У него духовный тэатр, – важно добавил келарь. – Зрелища разные богоугодные с поучениями. Хохляцкая придумка» [3, с. 73]. К быту же и традициям коренных народов – только присматриваются, понимая, что все эти традиции удастся использовать лишь частично: «Ерофей приглядывался к хитростям остяцкой жизни: как остяки плетут из лозы ловушки на песца? Как выгибают полозья лыж? Как сушат юолу, распирая потрошеную рыбу прутиками?» [3, с. 39]. Если же «свои» начинают бездумно подражать «чужим», это оценивается отрицательно: «Вырядился, как немецкая баба: овечьи кудри, грудь в кружевах, камзол с оттопыренным задом, на рукаве бант, короткие порты с пуговицами, чулки, – тьфу, мерзопакость» [3, с. 89]. Однако в какой-то момент может происходить переоценка привычных взглядов и представлений: «Но сейчас Новицкий вдруг понял, что остяки – не идолы. Они могут быть красивыми» [3, с. 202].

Представители любого «чужого» этноса выглядят непривычно, как, например, непривычно для русских выглядят пленные шведы, которых было много в Сибири: «Неподалеку от дьяков и пушек губернатора ожидали пленные шведы – почти все рослые, белобрысые, в потрёпанных париках, посыпанных мукой, и в непривычных русскому глазу камзолах» [3, с. 5]. Поэтому восприятие «других» связано с процессом стереотипизации: «Остячек он не мог различить между собой: все мелкие,

круглолицые, смуглые, не поймешь, молодые или старые» [3, с. 39]; «– Думаешь, я русскую рожу от шведской не отличу?» [3, с. 7].

Автор отражает в тексте не только русскую картину мира, но и картину мира инородческого населения Сибири. Так, коренные этносы зачастую воспринимали русских как стихийное бедствие, с которым трудно справиться, поэтому нужно как-то научиться жить с ним: «В отличие от других остяков, Пантила не верил, что русские – колдуны. Он не боялся русских, он ездил на ярмарки и в Берёзов, и в Тобольск. Власть русских была не в колдовстве. Все русские, даже какой-нибудь последний нищий на ярмарочной площади, имели в себе безоговорочное убеждение, что тут, в Сибири, они самые главные. Они приходили и брали, что пожелают, и даже удивлялись, когда им не хотели давать. Они не сомневались в своем праве. И про меру они тоже не думали – забирали больше, чем надо, могли забрать вообще всё, и не испытывали вины. Русские были не народом, а половодьем» [3, с. 43].

От названий этносов образованы многочисленные топонимы, образующие и организующие сибирское пространство романа: «Вон справа – остроугольный Чувашский мыс, вернее Почеваш, – верхний по течению Иртыша конец Алафейской гряды» [3, с. 82]. С казаками, игравшими основную роль в освоении Сибири, также связаны некоторые топонимы, например, Казачий взвоз в Тобольске: «На праздничную службу он решил пойти в Никольскую церковь, что стояла возле Орловской башни Софийского двора над Казачьим взвозом» [3, с. 139]. Известный исследователь того времени Семён Ульянович Ремезов пытается изучить и описать по различным документам той эпохи всю историю Сибири: «В углах высились поставцы с кораблями, в которых хранили склеенные в свитки бесчисленные бумаги – “отписки” воевод, казачьи “сказки”, “расспросные речи” и сыскные дела Сибири» [3, с. 131].

Многочисленны в тексте описания старообрядческого населения Сибири. «Раскольников как тараканов!» [3, с. 133] –

восклицает в сердцах один из героев романа. «Ссылных раскольников, – пишет автор, – которых пригоняли в Тобольск, обычно помещали в архиерейские казематы» [3, с. 209]; «Звенья цепями, теряя в грязи берёзовые лапти, раскольники брели по улицам Тобольска к Прямскому взвозу» [3, с. 205].

Использование абстрактных понятий (русское державство, царская неметчина) позволяет героям делать выводы и обобщения: «А сейчас этот архитектор попрекает его, будто он запамывал, на каких опорах русское державство стоит» [3, с. 104]; «Царская неметчина со всеми её париками и шпагами, экзерцициями и фортециями Матвею Петровичу и самому не слишком нравилась» [3, с. 104].

Необходимо отметить, что писатель свободно оперирует этнонимической лексикой, используя в зависимости от ситуации различные формы этнических имён. Если этноним русские встречается в тексте авторских комментариев или речи персонажей, хорошо владеющих русским языком, то в речи иноземцев функционирует форма «орыс»: «Этот русский не понимает, как надо жить. Он только богу молиться может» [4, с. 88]; «Встань, орыс, – приказал он по-русски» [4, с. 116]. Этнонимы и сочетания с отэтнонимными прилагательными равномерно распределены по всему тексту романа, выполняя самые различные функции: номинации персонажей, создания исторического контекста повествования, стилистической характеристики предметов, репрезентации особенностей национальной культуры, в результате чего в произведениях Алексея Иванова перед читателем разворачивается картина многонационального и поликультурного региона России – Сибири, в которой сосуществуют (когда-то мирно, когда-то конфликтно) представители различных этносов. С помощью описания особенностей внешности, традиционной одежды, верований, занятий представителей того или иного народа через текст писателя проходит идея толерантности, взаимопроникновения и взаимообогащения различных культур, которые являются основой развития данного региона как одного

из интереснейших в самых разных отношениях территорий России.

Несмотря на пёструю этническую мозаику описываемого региона, автор уделяет особое внимание коренным жителям края – народу ханты. Даже ярые критики романа отмечают, что «Иванов великолепен в пересказе мифов» [5]. Хочется отметить при этом, что хантыйские мифы настолько незаметно вплетены в текст романа, что он немыслим без этой яркой составляющей, а пересказ их настолько необходим, насколько необходимо присутствие в тексте хантыйского начала, без которого образ Сибири в романе был бы блеклым и неполным: «Ей теперь тоже было с кем говорить. Нахрач принёс ей настоящий огонь – не тот, который соскакивает с кремня, чтобы согреть человека в пути и затем умереть, а родовой огонь из священного очага. В этом огне жила маленькая веселая женщина Сорни-Най в красном платье. Когда-то она была дочерью бога Торума, хозяина неба. Некий молодой охотник полюбил её, превратился в ласточку и похитил у Торума, бог только успел метнуть вслед похитителю молнию, которая надвое рассекла ласточкин хвост. А Сорни-Най с тех пор жила у людей на земле» [4, с. 58].

Авторское восприятие Сибири, по-видимому, отражено в восприятии её одним из русских героев данного романа – владыкой Филофеем: «Владыка Филофей озирался по сторонам. Он понимал, что впервые в жизни очутился в настоящей Сибири – лешачьей, матерой и дикой. На дощанике посреди реки или в саях на лесном тракте – это не то; на поляне у берега или даже в глухой деревушке инородцев – тоже не то. Сейчас он погружён в Сибирь, как в это болото, и шаг в сторону легко погубит его. Он не просто пробирается через трясины; он – мошка, что ползёт по рылу чудовища: чудовище может смахнуть его лапой, а может и прихлопнуть. Но здесь яснее, чем в храме, ощущается присутствие бога. Господь спасает человека даже в бездне, а подлинная Сибирь – воистину бездна» [4, с. 553].

Таким образом, функционирование этнонимов в текстах исторических романов отражает этнический фрагмент образа

Сибири, представленного в художественном дискурсе, а художественные тексты являются незаменимым источником не только описания образа региона, но и конструирования этого образа в сознании жителей России.

Литература

1. Алексей Иванов: «Никогда одна эпоха не может быть объяснением другой» [Интервью с автором романа «Тобол»]. Режим доступа: <https://eksmo.ru/interview/aleksey-ivanov-nikogda-odna-epokha-ne-mozhet-byt-obyasneniem-drugoy-ID13085296/> (дата обращения: 17.07.2018).
2. Абашев В. В., Абашева М. П. Литература и география. Урал в геопозитике России // Вестник Пермского университета. Серия «История». 2012. Вып. 2 (19). С. 147.
3. Иванов А. Тобол. Много званых: роман-пеплум. М.: АСТ, 2017. 704 с.
4. Иванов А. Тобол. Мало избранных: роман-пеплум. М.: АСТ, 2018. 832 с.
5. Мильчин К. «Тобол. Мало избранных» Алексея Иванова: как российский писатель с чертом договаривался // ТАСС. Информационное агентство России. 2018. 2 февраля. Режим доступа: tass.ru/options/4924682 (дата обращения: 17.07.2018).

Слинкина Т. Д.,
*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Урай*

Мансийская гидролексика водной среды. Этимологический аспект

Аннотация. Словарный состав водной среды мансийского языка обширный, разноплановый. В тексте взят максимальный состав гидролексем мансийского языка, где *вит* ‘вода, жидкость’ входит в состав сложных слов и разных частей речи. Раз многие мансийские и современные русскоязычные, и физиологические, и анатомические, и бытовые, и древнейшие природные гидролексеми не имеют прямых аналогов в данных языках, приведены варианты их дословных переводов.

Ключевые слова: вит, ялпың сякв, разновидность определений водной среды.

Гидролексика мансийского языка связана с акваторией природных объектов, которые с далёкой древности являются естественной средой и источниками жизни каждого народа. Их общая классификация, как и в любом другом языке, неизменна. Не все древнейшие гидролексеми в мансийском и русском языках (физиологические и анатомические термины) имеют взаимные аналоги, в материале приведены варианты их дословных переводов. На основе обширной гидролексики (иногда как аквалексики) народа манси сгруппирован лексический материал для расширения тематического словарного запаса школьников, преподавателей, студентов, переводчиков, научных сотрудников, но в основном предназначен для составителей мансийских словарей.

Есть уверенность в том, что представленный словарный материал будет правильно использован для написания смыслоразличительных долгих гласных мансийского языка. В последнее время данная тема является сложной для

современной мансийской графики. Мансийские лексемы в статье с нечётким произношением Сс пробно в скобках даны на латинице с буквой Šš. Мансийское фонологическое произношение гласных фонем после Сс ближе к произношению гласных после глухой мягкой согласной щ (Š š), где за ним следуют гласные а, е, и, о, у, но не ы, э, также не йотированные, как и в русском языке. Например: в произношении щай (šaj) – чай, но пишется с□й; сэй (sēj) – песок, но пишется с□й; маршум (maršum) – скука, но пишется марсюм из-за того, что графемы ч, щ – это согласные русского алфавита, и в алфавите мансийского языка учёные филологи в прошлом, согласно принятому закону, посчитали не свойственными графемами мансийского языка, хотя в мансийском языке они присутствуют, но произносятся несколько мягче, чем в русском. В то же время в лозьвинском и пелымском диалектах мансийского языка графема щ входит в состав основного алфавита.

Мансийские лексемы с гласным ы (i) в словарных текстах продублированы автором на латинице, однако в современной графике на кириллице принято писать **Ии**, что и требуется по правилам русской графики после **л, н, с, т**. Данная ситуация также является неприемлемой для манси, владеющих родным языком. Поэтому современные молодые манси уже отдалились от родного языка. На основе научной фонетики сложился новый звуковой его состав, с не свойственным произношением для них. Однако в графике мансийского языка на латинице фонематические нюансы устраняются автоматически.

В статье использован личный словарный запас родного языка автора. Из словарей Б. Мункачи / Б. Кальмана и Е. И. Ромбандеевой / Е. А. Кузаковой включены некоторые мансийские архаичные лексемы. При затруднениях точные переводы на русский язык также сверялись по данным словарям.

Материал систематизирован и распределён по 18 разделам, согласно содержанию, пользованию и применению водной среды в жизненном процессе народа манси. В разделы включены основные группы слов разных частей речи, в которых

присутствует лексема мансийского языка **вит** и её производные смысловоразличительные части речи: 1) Природные объекты водной среды; 2) Водная среда в веровании народа манси; 3) Разновидность воды; 4) Физическое состояние воды; 5) Проточная вода, вода из сезонных водоёмов; 6) Состав воды; 7) Цветовая гамма воды; 8) Звуки, издаваемые проточной водой; 9) Водные атмосферные осадки и водные природные явления; 10) Вода, как транспортный путь, скорость течения и уровень для судоходства; 11) Древесные растительность и вода; 12) Жидкостный состав растений и ягод; 13) Применение воды в быту; 14) Вкусовые качества питьевой воды; 15) Отвары растений: трав, ягод, листьев, коры, корней, хвои, почек, клубней; 16) Жидкая среда в физиологии организма человека; 17) Рыбы, птицы, животные и иные существа водной и околотоводной среды; 18) Вода в физиологии организма животных.

1. Природные объекты водной среды

Природные акватории для манси являются основой жизни и их гидролексемы занимают одну из ведущих позиций в диапазоне языка:

āri – припойменная сезонная протока;

āht – припойменная протока из озера, болота в реку;

vitwōḥa – колодец, прорубь, бочага;

lōḥ – припойменный залив, заводь, бухта;

posal – протока, соединяющая параллельные русла двух рек;

sōjom – ручей;

sāryś (*šārīš*) – море, океан;

tūr – озеро; *tūr wāta* – берег озера; *tūr wit wāta* – приплёс (берега) озера;

uraj – староречье (участок старого русла реки, имеющий выход к реке); *xuly* (*xuli*) – лужа, полый, ложбина с сезонной водой;

xuļom – припойменное нерестилище, впадающее в реку;

ja – река; *ja wāta* – берег реки; *ja wit wāta* – приплёс берега реки; *ja*

какыр – русло реки, букв. нутро реки;

jaṅk – лёд;

jaṅkylma, *jaṅkkan* – болото.

2. Водная среда в веровании народа манси

В духовной культуре народа манси молитва и вода имеют высший статус контакта с Всевышним *Тõрумом* и со всеми Святыми покровителями верования. Любое молитвенное обращение к ним сопровождается использованием воды, независимо от того, где проводится процесс поклонения.

С древности обозначенные Святыми покровителями, как табуированные, природные акватории для современных манси являются сакральными, Священными – *ялпыу*. Абсолютно не входят в круг территорий хозяйственного пользования, манси их обходят и объезжают за пределами по периметру границ. Для несведущих: признаками границ Священной запретной территории являются «охранники»-пресмыкающиеся: если на пути часто встречаются ящерицы, лягушки, жабы, а тем более на пути если лежит или плывёт тритон или змея (которых практически здесь не может быть), то путь дальше закрыт, нужно развернуться и уходить восвояси, пока не случилось худшее. Но при вынужденных чрезвычайных обстоятельствах (пожар, наводнение, ураган), настигших человека, спасшемуся с помощью святых на Священной территории после возвращения необходимо провести благодарственный и искупительный обряд. Тогда он, его родные и близкие и дальние наследники в дальнейшем избегут негативных последствий. Однако современный надуманный атеизм не придаёт значения сказанному, что отдаляет от Святых не только манси, но и всё человечество.

Каждому манси с рождения человеком с особым даром определяется духовный Святой покровитель какой-либо территории, с которым он связан пожизненно. В дороге, вдали от родного дома, на охоте, на рыбалке, в чужой стране манси всегда своё духовное обращение к Святым сопровождают угощением и с водой, накрыв трапезный стол тем, что есть. Также и на кладбище изначально поминальный процесс обязательно начинается с воды, поставленной у изголовья могилы.

Священная акватория и его табуированная мансийская терминология имеют особый иносказательный словарный состав: *Ат тайнэ вит* – запретная Священная вода для любого пользования.

Вит Хӧн – Владыка водной среды (один из Святых покровителей высшей ипостаси в веровании народа манси).

«*Вит сӧт, сякв (šakv) сӧт вос ӧлы ӧнум...*» – «Везение на воде, удача на воде пусть сопутствует мне...» (обращение рыбака о духовной помощи к Святым).

Вит ялыӧу – духовная охрана Священной акватории (ящерицы, тритоны, змеи), связана с Божеством высшей ипостаси.

Вит ялыӧу сӧтмил [1, с. 728] – негативное заклинание на Священной воде, адресованное кому-л. по злобе. Обратный эффект получает неизменно и автор послания. Манси на такое не решаются никогда, т. к. итог трагичен и переходит по наследству рода автора негативного поступка.

Вит ёр, вит вӑг – сила, мощь воды.

Виткась (vitkaš) – водяной (мифол. персонаж).

Виткуль – в мифологии негативная злобная сущность, живущая в определённых омутах с водоворотами, затягивает и топит людей вместе с транспортом.

Йис пора Ялыӧу сякв (šakv) – древний Священный потоп; *йис пора* – (далёкая) древность.

Нуми Тӧрум – Небесный Владыка, Небесный Святой покровитель. Является основой верования народа манси. От основы статуса верования исходят приведённые ниже священные гидролексемы.

Пӱрлым (pŭrlim) вит ёрыл ялтуукве – букв. выжить с помощью силы освящённой воды.

Пӱрлын сякв (šakv) – вода, поставленная дома или на святилище перед прикладами Святым покровителям во время проведения обрядов поклонения, берегут и употребляют так же, как освящённую воду в Православии.

Рӧетӑл ялыӧу вит – запретная священная вода (для питья, для умывания, для поездки и т. д.).

Сѡс вит – освящённая вода с опущенной в неё горячей чагой для омовения новорожденного ребёнка, больного, женщины после родов, после регул.

Савыукант ѱнтталан вит – поминальная вода на кладбище, поставленная перед могилой покойного.

Сякв (šakv) – табуированное название воды (особенно во время проведения обрядов верования).

Тѡрум сякв (šakv) – *букв.* Божественная вода; Святая вода, отношение к ней как к любой божественной ипостаси.

«*Тѡпе* (tēpe) *лосит* (lošit) *мā, витэ лосит мā* (lošit)...» – *букв.* «Простор земли с изобилием еды, земля с водным простором...» (из текстов эпосов о Святых покровителях).

Юйи (juji) *кол вит* – вода из родного дома. «*Элы* (eli) *мāн миннэ порат юйи колыу вит ёт виве*». – «Немного воды берут с собой в дальние края, когда покидают родной дом» (является оберегом и лекарством).

Ялпыу вит – табуированная Священная вода природного объекта (участок реки, приток, озеро, протока, залив), хозяином которого является определённый Святой покровитель, и святилище которого расположено в районе данного объекта.

Ялпыу сякв (šakv) – (общепринятый табуированный термин): Всемирный потоп, *букв.* Священная вода, Священный потоп.

3. Разновидность воды

Процесс образования разновидности воды в естественной природной среде Земли зависит от континента края и его климата, сезона, температуры, естественных осадков, природных катаклизмов, также значительное участие человека создаёт водные составы и варианты их названий. В мансийской лексике вполне достаточно терминов для их характеристики. Естественные источники воды также создают группу лексем, связанных с мансийскими гидронимами. Разновидность воды в таких источниках может разительно отличаться.

Ас вит – обская вода (р. Обь), тёмная вода (реки);

айнэ вит – питьевая вода;

вит ат тѡвылхаты (tōvīlxati) – нехватка воды;

- вит нуса тоту́нке* – нужда от нехватки воды, *букв.* нужду по воде нести;
- вит ос* – 1. водная гладь; 2. цвет воды;
- вит пōли* – ледостав на воде;
- вит ракс* – мельчайшая капля воды;
- вит раксyt* – мельчайшие брызги воды;
- вит сюнь* (šun) – изобилие воды;
- вит тēрас* (*букв. тēрасныл сōсхатнэ вит*) – водопад (*букв. со скалы льющая вода*);
- витсам* – капля воды;
- Лўсум-я̄ вит* – лозьвинская вода, *букв.* Лозьвы реки вода (р. Лозьва);
- лылыу* (lilü) *вит* – живая вода (свежая, проточная);
- мāныл нэ́глын вит* – вода из источника, *букв. мā ёлы-пāлныл овтнэ вит* – вода, вытекающая из подземного источника;
- нōх-посхатнэ вит* – проступающая грунтовая вода (или из-под любой поверхности);
- нолвит* – наледь (вода, выступающая на льду);
- Нёр вит* – горная вода. *Нёр я̄ вит* – вода горной реки;
- ос вит* – верховая вода (текущая поверх льда);
- рав вит* – дождевая вода; *равсам* – дождинка, капля дождя;
- Сакв вит* – сыгвинская вода (р. Сыгва ~ р. Ляпин), *букв.* свержсветлая, прозрачная вода реки;
- Сакв-я̄ вит* – сыгвинская вода, *букв.* Сыгвы реки вода (р. Сыгва ~ р. Ляпин);
- сōюм вит* – вода из ручья;
- Тāгт-я̄ вит* – сосьвинская вода, *букв.* Сосьвы реки вода (*Тāгт-я̄* ~ р. Сев. Сосьва);
- таквсы* (takvsi) *вит* – осенняя вода;
- толнэ* (tolne) *я̄нк вит* – вода от тающего льда;
- туйи вит* – летняя вода;
- тўйт вит* – снеговая вода (от талого снега);
- тўйтсам вит* – капля от растаявшей снежинки;
- тўйтыу вит* – вода со снегом;

тӯр вит – озёрная вода (когда весной первый раз садятся в лодку манси, обмакивая ладонь в воду несколько раз и поглаживая волосы, смачивают их и приговаривают: «*Тӯр вит, Ёс вит поть-поть-поть. Ёнум лёухыт ўргалёлн*» – «Озёрная вода, обская вода кап-кап-кап. Будь мне оберегом в дороге». Этим старинным обычаем человек причащается божественной водной стихией);

тӯя вит – весенняя вода;

тёлы (teli) вит – зимняя вода;

хёлам вит – заморная вода, букв. умершая, выдохшаяся вода (зимой подо льдом);

хул сёрнэ (sēgne) вит – букв. среда воды, где нерестится рыба;

яңк соль вит – вода от сосульки, или образованная вертикальными осколками тающего льда весной (*соль* – острый осколок льда);

яңкылма вит, яңккан вит – болотная вода;

яңкыу вит – 1. вода со льдом. 2. ледяная вода.

4. Физическое состояние воды

Состав лексики физического состояния воды зависит от места его происхождения, от температурных и химических процессов в грунте, окружающей среды. В бытовых процессах в основном меняются температура, состояние, качество воды, а в производственных процессах – молекулярный и химический состав воды.

Вёвта сёңкв (sēŋkv) – тонкое марево над водой (при разнице температур воды и воздуха);

вит нумпал сёңкв (sēŋkv) – пар над водой;

исум вит – горячая вода;

кўпнит вит – лёгкая вода;

пайтахтын вит сёңкв (sēŋkv) – пар над кипящей водой;

пайтахатнэ вит – кипящая вода;

пёлим вит – замёрзшая вода, мёрзлая вода;

пёлям вит – холодная вода;

пёсумтан сёңкв (sēŋkv) – туман;

сурум вит – жёсткая вода;

сѣкв (sēkv) *вит* – прохладная вода;

сѣлыг (šālīg) *вит* – жидкость;

тѣрвитыу *вит* – тяжёлая вода;

я́нк – лёд.

5. Проточная вода, вода из сезонных водоёмов

Мансийские лексемы о состоянии и перемещении природной воды связаны с проточными природными объектами или с замкнутыми водоёмами. В них акцентируется разными частями речи естественное перемещение воды в источниках.

ѣри *вит* – вода сезонной припойменной протоки;

ѣхт *вит* – вода речки, вытекающей с припойменного болота, озера;

вит милытэ (milite) – глубина воды, сезонная глубина воды;

вит хумп – волна воды (*Яныг карыс хумпыу* *вит* – букв. вода с большими высокими волнами [шторм на воде во время грозовой бури, урагана]);

Вѣт *вит партау* – рябь на воде от (тихого) ветра (*Вѣт партауыу* *вит ос* – рябь на глади воды при дуновении ветерка);

вѣтпыг – вихрь, смерч (на воде, на суше) (*Илттыг вѣтпыг хѣяс* – букв. вдруг вихрь появился, завихрил. *Вѣтпыг* – букв. «сын ветра»);

«*Лѣнтгын* (lēntgīn) *вит ос, кѣвицин* *вит ос...*» (фолькл.) – «колыхающаяся водная гладь, качающаяся водная гладь...»;

мѣнь *вит, талква* *вит* – мелкая вода, низкая вода (в реке, в водоёме);

нѣх-посхатнэ *вит* – проступающая снизу вода (из-под земли);

нул – стремительное, бурное течение;

нулыу *вит* – с бурунами, водоворотами, стремительно текущая вода;

Нѣр ѣ *вит* – вода горной реки;

овтнэ *вит* – текущая вода, проточная вода (в реке, в ручье);

ѣнтнэ *вит* – прибывающая вода (в половодье);

ракв *вит* – дождевая вода;

Сѣсхатнэ *вит* (sōsxatne) – льющаяся вода (с высоты, из ёмкости, с потока и т. д.);

сбюм вит – вода из ручья, ручейная вода;
съярьсь (šārīš) ~ *съярьсь* (šārš) *вит* – морская, океаническая вода;
тёртур хосыт сѳсхатнэ (sōsxatne) *вит* – водопроводная вода
(*тёртур* – железная труба, *хосыт* – по (вдоль чего-л.), *сѳсхатнэ*
(sōsxatne) – льющаяся);
тбсам вит яс – след от уровня (убывшей высокой) воды
(на стволах деревьев, на обрывах, на траве);
тбснэ вит – убывающая вода (после половодья);
Хулы (xuli) *вит* – вода из лужи, сезонного замкнутого водоёма
(*Лѣух хулы* (xuli) *вит* – вода в луже на дороге);
Хулюм вит – вода нерестилища;
яныг вит – большая вода (в половодье);
яныг хумпын вит ос – поверхность воды с огромными волнами
бурунами.
я вит – речная вода;
ян вит – вода из реки.

6. Состав и состояние воды

Одна из значительных групп лексем в мансийском языке о составе воды и её примесях, которые выражаются в основном определениями, наречиями, а также другими частями речи:

Ахвас саквын вит – с каменными крошками вода;
вит ламсь (lamš) – осадок (мелкой) примеси в воде: хлопья ила, крошки растений, частички волокон водорослей;
войкануйын вит (vojkanūjīn vit) – вода с червячками (протухшая);
восиртахтын (voširtaxtīn) *вит* – горькая вода или отгарчивающая вода;
вōйын (vōjīn) *вит* – маслянистая вода (с маслом, с жиром, с нефтью на поверхности);
ийв саквын вит – вода (с примесью) древесного мусора (опилки, щепки, стружки);
кāминьт вит – мягкая вода; *ламккын вит* – с крупными хлопьями вода;
ламсиң (lamšīn) *вит* – с мелкой примесью, взвесью вода [1, с. 728];
лотхын вит – угольная вода, букв. с углём вода;
лўптаң вит – с листьями вода;

- мōйтакыу вит* – мыльная вода;
маснут тытылтым (titiltim) вит – вода с замоченной одеждой;
мосыу вит – инфицированная вода;
найыу (nājīŋ) вит – горящая вода, букв. вода с огнём (при разливе нефти, бензина);
няльсиу (ńaĺšīŋ) вит – слизистая вода, букв. вода со слизью (*няльсь (ńaĺš).* – слизь);
пāнқыу вит ос – грязная поверхность воды, с налётом;
пёньсиныу вит – букв. бензиновая вода, вода с бензином;
порссыу, ламсиу (lamšīŋ) вит – с мелким мусором, примесью вода;
посхатнэ вит – для стирки вода;
посыу вит – прозрачная вода;
рāктыу вит – с примесью глины вода;
сōрни саквыу вит – с примесью (песчинок) золота вода (в горных реках);
самай ламсиу (lamšīŋ) вит – вода с примесью болотного ила;
саюм вит – гнилая, тухлая вода;
солвалвит – рассол, тузлук;
солвалыу вит – солёная вода;
сўлыу вит – с (древесной) корой вода;
сурум вит – жёсткая вода (букв. твёрдая вода);
сыстам (sistam) вит – чистая вода;
сЭйыу (sējīŋ) вит – с песком вода;
сЯлыг (šālīg) вит – жидкая, без примесей не замёрзшая, не загустевшая вода;
тāл саквыу вит – с хвоинками вода;
тёр атыу вит – вода с привкусом железа;
тЭлыгтым (tēlīgtim) вит – смешанная (с чем-л.) вода;
ўйитым (ūjitim) вит – вода с насекомыми, блошками, водяными червячками;
хāссыу (xāssīŋ) вит – с плесенью вода;
харнайыу вит – ржавая вода (или с примесью ржавчины);
хаслыу вит – со мхом вода;
хўл няльсиу (ńaĺšīŋ) вит – с рыбьей слизью вода;

ху́льмың вит – зольная вода, вода с золой;

яңкың вит – со льдом вода.

7. Цветовая гамма (спектр) воды

Цветовая гамма природной водной среды и в быту в мансийском языке выражается определениями, соответствующими тому или иному цвету или оттенку.

атырхари вит – бирюзовая, голубая вода (*атыр* – бирюзовый, голубой цвет (ясного) неба; *-хари* – оттенок цвета);

войкан вит ~ *яңк вит* – белая вода (лексема *яңк* – имеет два значения: 1. белый цвет; 2. лёд, ледяной);

восых вит – тусклая вода;

восьрам (vošram) вит – зелёная вода (застойная вода);

восьрам (vošram) оспа вит – жёлто-зелёная вода;

выгыр вит – красная вода;

выгыр харпа вит – красноватая вода;

ёмас оспа вит – вода с хорошим оттенком; *нётнэ (ńōtne) вит* – красивая вода;

нёрыу вит – пенная вода;

нётнэ (ńōtne) оспа вит – с красивым оттенком вода;

нёттāl оспа вит – с некрасивым оттенком вода;

посыу вит – прозрачная, светлая вода;

сэмл (sēmīl) вит – чёрная вода;

тāра постын вит – прозрачная насквозь вода (на любую глубину);

турман вит – тёмная, непрозрачная вода.

8. Звуки, издаваемые проточной водой

Лексика особого мелодичного звука льющейся или проточной воды в мансийском языке характеризуется соответствующими интонационными терминами.

Вит вāтан пāг хулысьматнэ (хulīšmatne) вит суй – звук выплеска воды на берег; *вит вāтан* – на краешек (границы приплёса воды).

Вит сōсхатнэ суй – звуки льющейся воды.

Вит тумсин суй (tumšīn) – звуки плеска воды; *тумсь (tumš)* – плеск, выплеск: *-ин* – суф., *суй* – звук.

Кургын вит – гремющая вода (на водопадах, между горных теснин.

Нõх-пãтлын вит суй – звуки «выстрела» гейзерной, фонтанной воды (букв. вверх выскакивающая, выстреливающая вода).

Овыу вит суй – звуки воды с быстрым и сильным течением.

Полгын вит суйт – звуки бурлящей воды (на каменных порогах рек); *полгын* – бурлящий; *суй* – звук.

Сãвсыр суйыңысь (sujĩŋĩš) *сõсхатнэ вит* – вода, льющаяся с разными звуками. *Суйыңысь* (sujĩŋĩš) *овтнэ нулыу вит* – вода, текущая с громким шумом и бурным течением в теснинах, на стремнинах.

Сãвсыр суйыңысь сюргын вит (sujĩŋĩš šurgĩn) – с разными оттенками звука журчащая струя воды.

Суйыңысь (sujĩŋĩš) *кон-тумсин* (kon-tumšĩn) *вит* – с шумом выплёскивающаяся наружу вода (из ёмкости, лодки, судна), выплеск из-под земли (из гейзерного источника).

Сюргын (šurgĩn) *вит суй* – нежный мелодичный звук тоненькой струи воды. Манси ласково называют такой звук «*сюраки* (šuraki) *вит*» – играющая струёй вода.

Сяхыл вõт капай (šaxĩl võt) *порат пãг поваран хумпыт суй* – во время грозового шторма звуки наката катящихся волн на берег; *сяхыл вõт* (šaxĩl võt) – грозовой шторм, *капай* – больше, чем степень предела.

Хãп нёлт тãкысь сãвгын (tãkĩš šãvgĩn) *вит суй* – сильный шум воды под носом лодки (при большой скорости).

Хулысьтан вит (xulištan) – плещущая вода. *Вит хулысьтан* (xulištan) *суйт* – звуки плеска воды.

«*Эргын*» (ẽrgĩn) *вит* – «поющая» вода (мелодичные звуковые оттенки и интонации от силы наполнения и напора струи, потока).

Яныг вит хумпыт суй – звуки (наката) больших волн воды.

9. Водные атмосферные осадки и водные природные явления

Данная группа лексем мансийского языка характеризует зависимость воды от природных катаклизмов, времени года, суток, осадков, ветров и иных климатических процессов.

вõт капай – степень непреодолимой силы ветра;

вит нѣрыглы (nōŕigli) [1, с. 727] – вода льётся (тонкой) струйкой;
вит пāсгун (конд. д.²⁰) – капель [1, с. 728];
карыс яныг хумпын няңра вѳт капай – огромной силы и высоты волны при шторме или цунами (*карыс яныг* – высокая огромная);
пāсгын вит – капающая вода, капель (*Вит пāсги* – вода капает; капель);
ракв вит – дождевая вода;
сѣлгын (šōlgīn) *ракв вит* – ливневая вода;
тўйтвит – снеговая вода;
хумпын – с волнами, *няңра* – сильный, резкий;
Ѣтвит (ētvit) – роса, букв. ночной водный осадок;
яңк ахвасын ракв – град (букв. дождь с камешками льда).

10. Вода, как транспортный путь, скорость течения и уровень для судоходства

Мансийские поселения испокон веков неизменно располагаются возле какого-либо водного пространства, по которому в любое время года можно перемещаться на транспорте. По открытой воде – на лодке, на моторной лодке, на катере, на пассажирском судне. Зимой по льду пешком или на гужевом транспорте (олени, лошади, собаки), на «Буранах», машинах. Метеоусловия могут повлиять на перемещение жителей только в распутицу.

вит ов – течение воды;
вит ов сысы (sisi) *сака кўннит яласаңкве* – по течению воды очень легко ездить (*Вит ов сысы* (sisi) *нāтылтаңкве* – сплавляться по ходу течения воды);
Вит хосыт (xosit) *порыл нāтылтаңкве* – вдоль по воде сплавляться на плоту;
вит хосыт (xosit) *ялнэ-миннэ тѢрм* (tērm) – некий (ходовой) водный транспорт (*Вит хосыт* (xosit) *хāпыл-тўпыл яласаңкве*. – Ездить по воде на лодке с вёслами);
вит яс – (обычный) уровень воды (в реке, озере после половодья);

²⁰ Конд. д. – кондинский диалект мансийского языка.

лāсѧл (lāšal) овтнэ вит – вода с медленным течением;
мил вит – глубокая вода;
ов – течение; *ов тāl вит* – без течения вода;
овтнэ (ovtne) вит – проточная вода;
овыу вит – вода с быстрым и бурным течением. *Овыу вит лялт минуукве сака тārвит* – ездить против быстрого течения воды очень тяжело;
пārсыу хāпыл яласаукве – ездить на парусной лодке;
сѧрысь (šārīš) витэ я хольт ов ат ъньси (ōñši), витэ вѡтын тыглетувле нас нѧвлалаве. Таимāгыс сѧрысь (šārīš) хосым (xosit) яласаукв кўпнитнуве. – В море вода не имеет течения, как на реке, просто воду ветром гоняет туда-сюда. Поэтому ездить по морю легче;
талква вит – мелкая вода, низкая вода (по уровню);
ўнлын вит – стоячая вода, непроточная, букв. «сидячая» вода.
Вит ўнтум – вода стоит, букв. вода «сидит» (прибывшая вода на одном уровне, не прибывает, не убывает);
хāпыу-тўпыу я – судоходная река, букв. лодочно-вёсельная река;
«Я хоталь нупыл витэ овты, тувле и лѧухе мины» (фольк.) – «Куда течёт вода, туда и дорога идёт»;
Ялнэ-миннэ вит лѧух – проезжий водный путь, путь по воде (на любом транспорте);
яныг вит – большая вода, наводнение; *ѡнтнэ вит* – прибывающая вода;
я яс – (судоходный для любого транспорта) фарватер реки.

11. Древесная растительность и вода

От присутствия близкого расположения грунтовых вод, водоёма, реки, осадков зависит и состояние окрестности, околородных древесных объектов и их производных. В данном словарном составе присутствует лексема *ййв* – дерево, древесина – любого вида и состояния.

Вит вāта яныг лўписуп – береговая большая валёжина;
вит ёлыпал лўписуп – подводный древесный топляк;
витыу вѡр – мокрый лес;
витыу ййв – мокрая древесина;

витыу ййв вāльсямыт (vāļšamīt) – мокрые древесные стружки, щепки (столярные);

витыу нāйивыт – мокрые, сырые дрова;

витыу оссы (ossi) (конд. д.) – мягкие мокрые древесные стружки (в быту применяются как гигиенические салфетки и ветошь);

витыу сās – мокрая береста; *витыу сӯл* – мокрая древесная кора (еловых);

витыт лӯльнэ (lūlne) лӯписун – стоящий в воде (вертикально древесный) топляк;

витыт лӯльнэ ййкварпёсь (jīkvaṛpēš) – стоящая в воде корневая часть (бывшего) дерева (*пёсь (pēš)* – букв. «бедро», т. е. половина или часть корня на поверхности воды, как «конечность» дерева);

лӯпиу вит ос – вода с древесным наносным плавником на поверхности;

лӯпиу я вāта – берег (суши) с древесными валёжниками (*лӯпи* – древесный валёжник, ветровал);

«*Ты (ti) лӯпси (lūpšīŋ) тāглыу я вит хосыт (xosit) хāп ат лāпи, тӯп ат лāпи...*» (фольк.) – «Вдоль по воде этой реки, наполненной топляками, ни лодка не пролезет, ни весло не пролезет...»;

тып нирыу вит вāта – берег воды с тальниковой порослью.

12. Жидкостный состав растений и ягод

Ягоды и растения в основе своей состоят из воды, растительных волокон, семян, витаминов, микроэлементов, клетчатки. Всё живое на земле ими пользуется, получая основные компоненты для своей жизнедеятельности: люди, домашние животные, птицы, дикие звери и копытные, насекомые, земноводные и др.

āмпишл вит – сок ягод водяники ~ шикши (букв. сок собачьих ягод);

витпум – водоросль (букв. трава (растущая) в воде; *витпумыт* – водоросли);

выгыр сосыг пилвит – сок ягод красной смородины (*сосыг* – смородина);

лём пилвит – сок черёмухи (от *лёмункве* – толочь, растолочь, измельчить);

- Мёу́квил вит* – сок ягод жимолости;
морх пилвит – сок ягод морошки (*морх* – хрумкающий от *моргу́кве* – хрумкать косточками семян);
ня́рпум вит – сок зелени (сок зелёной травы, *ня́р* – сырой, зелёный);
пилвит – ягодный сок (*пил* – ягода, *вит* – сок, жидкость);
пум – трава, травяной;
пумвит – 1. травяной сок; 2. атмосферные осадки на траве;
пу́папил вит – сок ягод костяники (*букв.* сок медвежьих ягод; *пу́па* – табуированное именование медведя);
са́нквлыпил (*saŋkvlipil*) *вит* – сок ягод клюквы (*букв.* *са́нквлы* (*saŋkvli*) – болотная кочка; *пил* – ягода; *вит* – сок, жидкость);
саю́мпум вит – сок дикого зелёного лука (*букв.* *саю́м* – гнилой (неприятный запах лука); *пум* – трава, *вит* – сок, жидкость);
су́йпил вит – сок ягод брусники (*букв.* *су́й* – бор; *пил* – ягода);
сумлым хā́лвит – забродивший берёзовый сок;
сэ́мыл (*sēmīl*) *сосыг пилвит* – сок ягод чёрной смородины;
ту́рхул – карась (*букв.* *ту́р* – озеро; *хул* от *ху́л* – рыба; форма листьев подорожника похожа на листья озёрной прибрежной водоросли с длинным стеблем, среди которых обитают караси);
ту́рхул лу́пта вит – сок подорожника;
у́спил вит – сок ягод малины (*у́спил* – малина; *букв.* городская, городища ягода, малина любит расти около жилища, на месте городищ и бывших селений);
хā́лвит – берёзовый сок (*хā́л* – берёза);
я вит ва́та ларсь (*larš*) – приплёсовый хвощ (–*ларсь* (*larš*);
я вит ва́та пумыт – приплёсовые травы (*я вит* – речная вода; *ва́та* – приплёс, берег; *пумыт* – травы);
я вит ва́та хā́нхай – приплёсовая осока (–*хā́нхай*).

13. Применение воды в быту

Самая значимая группа из всех видов водной терминологии (~ гидролексем) связана с применением воды в быту. Человек пожизненно пользуется водой, без воды не может выжить ни одно живое существо.

алпи ловтнэ (lovtné) *вит* – вода для мытья тела (в бане) (*алпи* – тело);
аттāл вит – 1. невкусная вода, 2. вода без запаха;
атыу вит – вкусная вода;
āнысан (āni-san) *ловтнэ* (lovtné) *вит* – вода для мытья посуды (*āнысан* (āni-san) – чашки-плошки);
вётра тāгыл вит – ведро, полное воды; *āны тāгыл вит* – полная чашка воды; *арыс вит* – квас [1, с. 728];
вильт ловтнэ (lovtné) *вит* – вода для мытья лица (*вильт* – лицо);
вит айнэ сямпыл (šumpīl) – берестяной конвертик для питья воды (делают в лесу на скорую руку); *вит курыска* – кружка для воды;
вит айнэ щёнах (šōnaḥ) (верх. лозьв. д.) [3, с. 131] – ковшик для питья воды;
вит алысь (alīš) – букв. водная снасть (для рыбалки);
вит аюукве – воду пить;
вит вётра – ведро для воды (железное, пластмассовое);
вит лōмт – немножко воды, чуть-чуть воды;
вит няклуукве – лакать воду (о животных);
вит няклы (ńakli) – лакает воду [1, с. 728];
вит нёрыгтаукве (ńorigtaŋkve) – воду лить стружкой;
вит пиннэ тёрм (tērm) – некая ёмкость для набора воды (ковшик, чуман);
Вит пинуукве – налить воды;
вит пўська (pūška) – бочка для воды;
вит пўт – котёл, бак, бачок для воды, с водой;
вит сōсуукве – воду лить (*Вит хот-сōсуукве* – воду вылить; *витыл сōсантаукве* – водой поливать, заливать);
вит сав – недостаток, нехватка воды, скудно, бедно с водой (*сав* – мўка, мучение);
вит тāглыу – полный воды (о посуде, ёмкости);
вит тāгыл – ёмкость, посуда с водой, для воды;
вит тāл – без воды;
Вит тотнэ (totne) *нэ* – женщина, несущая, везущая воду;
Вит тотнэ (totne) *хум* – букв. мужчина, несущий, везущий воду.

- Вит тотнэ ййв* – коромысло;
Вит тотуукве – нести, принести воду. *Вит алынтаукве* – носить воду (с реки, колодца);
вит ўмпи – ковшик для воды;
вит ўмпи – ковшик для воды; *вит норма* – полка (скамья) для ёмкостей с водой (в доме);
вит хѳнтуукве – воду найти;
вит хосыт (хосit) *уймыгтаукве* – поплыть вплавь по воде;
вит хосыт сусуукве – брести по воде;
Вит хот-пумасаукве – выплюнуть воду;
вит хот-тэлыглаукве (teligtaŋkve) – смешать, разбавить воду (чем-л.); *айнэ вит* – питьевая вода;
Вит хот-ўмуукве – вычерпать воду;
витаинут – ёмкость для питья;
витвѳуха – 1. прорубь. 2. колодец;
витвѳуха – прорубь, букв. с водой яма (во льду).
витвѳуха – прорубь, букв. с водой яма (во льду);
витвѳуха йѳк пувтуукве (лўймасыл) – букв. продолбить (пешней) лёд для проруби;
витвѳуха йѳк сѳгруукве (сѳграпыл) – букв. прорубить (топором) лёд для проруби;
Витвѳуха йѳк яныг нѳпарыл пасатаукве няслын мѳгыс – букв. просверлить большим буром лёд лунки удить;
витвит – бытовое берестяное ведро (для воды до 1920-х гг.) [1, с. 729; 2, с. 17];
витлѳмт – частичка воды (-лѳмт – часть, капелька от целого: *Мѳнь витлѳмт* – маленько, немножко воды);
витна посым (posim) – пропитанный водой;
витныл нѳх-хулиглаукве – всплыть из-под воды;
витхар – сырость, влажность (чего-л.); *витхарыу ат* – запах влаги, сырости (где-л.);
витыл рахнятаукве – подавиться водой; *витыт айтхатуукве* – захлебнуться в воде;
витыу – 1. мокрый, сырой, 2. с водой (*сака витыу* – очень мокрый, очень сырой);

витыу сун – мокрое платье, рубашка. *Витыу маснут* – мокрая, сырая одежда;

витыт нѣкунке – букв. по мелководу шлёпать, топтаться в воде;

витыт порсункве, сѣлумтанке (šēlumtanke) – в воде пропасть, утонуть;

витыт пувлункве – купаться в воде;

витыт сусыгтанке – бродить в воде;

витыт уйгаланке – плавать вплавь по воде;

витыт хулысьтанке (xulištanke), *ѣнгунке* – плюхаться, плескаться, играть в воде, с водой;

вувлын вит – 1. вода для купания; 2. вода, в которой можно купаться;

ѣмас вит – хорошая вода;

ѣнгасан вит – 1. играющая, переливчатая вода, 2. вода, с которой играют, балуются;

Исылтан витхұрыгсов – грелка с водой, букв. согревающий мешочек с водой;

ййв пұсқан (pūškan) *вит* – вода из деревянной бочки;

кѣт ловтнѣ (lovtne) *вит* – вода для мытья рук;

кѣт тѣгыл вит – пригоршня воды;

коласыу вит – вода с мукой; *сыртэпын* (sirterpīn) *вит* – крупяной отвар;

колыу вит – вода в доме; *кол витнюр* – запасы воды в доме;

коны мѣ вит – вода вне дома (на улице, во дворе и т. д.);

Курыскал вит амартанке (хот-ѣмунве) – букв. кружкой черпать (вычерпать) воду;

лѣгыл ловтнѣ (lovtne) *вит* – вода для мытья ног;

ловтхатнѣ вит – вода для умывания, для мытья тела;

лѣль вит – плохая вода;

мѣнѣм вит – красивая, прекрасная вода [1, с. 729];

нѣвѣль исмит вит – мясной бульон, *хѣл исмит вит* – рыбный бульон, *пѣйтѣм* (pājtim) *сяквит* (šakvit) – кипячёное молоко, *сяквитын* (šakvitīn) *тѣлыгтан вит* – вода для разбавления молока;

- нйврам ловтнэ* (lovtné) *вит* – вода для купания ребёнка (*нйврам* – ребёнок, *ловтнэ* (lovtné) – для мытья);
- нйнь тэрпиу* (tērpīu) *вит* – дрожжевая вода;
- нйр вит* – сырая вода, *лоньсиу* (lońšīu) *вит* – тёплая вода, *исум вит* – горячая вода, *вит пйтууке* – кипятить воду;
- пййтым* (pājtim) *вит* – кипячёная вода;
- пйнквит*, *порсвит* – помои (*Пйнквит*, *порсвит хот-сбсуке* – вылить грязные помои);
- поук ловтнэ* (lovtné) *вит* – вода для мытья головы (*поук* ~ *пуук* – голова);
- ракв вит тйгыл нўська* (pūška) – бочка, полная дождевой воды;
- сйс вит сйн* – берестяной чуман для воды (в истор. прошлом) (*сйс* – береста, берестяной, *сйн* – чуман, тазик);
- сйпак тйгыл вит* – полный сапог воды;
- савам вит* – букв. вода с гущей (*с какой-л.*) [1, с. 729];
- «*Сйр вит*, *мйг вит*» – (*фольк.*) «Вкусное питьё, сладкое питьё» (на гостевом столе);
- сйп тйгыл вит* – букв. полный рот воды;
- сйп-нёлум тымылтан витлймт* – немножко водичкой смочить рот, язык;
- сйпныл вит путуке* – брызгать воду изо рта;
- сур вит*, *сур* – брага;
- сяквитыу* (šakvitīu) *вит* – вода с молоком, *сяквитыу сййвит* (šakvitīu šājvit) – чай с молоком;
- сйкв* (sēkv) *вит* – прохладная вода;
- сйрсит* (šāršīt), *тйрым толгуке* – неводить на море, на озере;
- тйр нўсткау* (pūškau) *вит* – вода из железной бочки;
- тйвылхатнэ* (tōvīlxatne) *вит* – достаточно воды;
- Умпил вит ймартауке* (*хот-ймуке*) – букв. ковшиком черпать (вычерпать) воду;
- хйп вит* – вода в лодке (подтекающая или дождевая);
- хйп вит хот-ймуке* – вычерпать воду из лодки;
- хйлвой витвит* – берестяное ведро для (хранения) рыбьего жира, бытовало до 1920-х гг. (*хйлвой* – рыбий жир);

яййвит (šājvit) – чай, *букв.* вода с чаем; *тэрни* (tērpī) *сййвит* (šājvit) – лекарственный чай;

яйлыг (šālīg) *тэрни* (tērpī) *вит* – жидкое лекарство;

я витыт толгуукве – неводить в реке, *букв.* неводить в речной воде.

14. Вкусовые качества питьевой воды

Манси очень внимательно относятся к вкусовому качеству воды. Ценной считается прозрачная, чистая, приятная на вкус вода. Остальная по качеству вода в основном употребляется при вынужденных обстоятельствах.

Ат тәл вит – 1. невкусная вода. 2. без запаха вода; *ат* – 1. вкус; 2. запах;

атыу вит – вкусная вода;

восьрамыу (vošgramiŋ) *вит* – вода со вкусом желчи;

восиртахтын (voširtaxtīn) *вит* – горькая вода;

ёмас вит – хорошая вода;

ййв атыу вит – вода с древесным вкусом;

ййв сүл атыу вит – вода со вкусом, запахом древесной коры;

котрыу вит – жгучая вода (с перцем), с горечью вода (с горчицей);

лотых атыу вит – вода со вкусом угля;

лйль атыл паснэ вит – вода с плохим, отвратительным запахом;

мә атыу вит – вода со вкусом, запахом земли, грунта;

мә вбй атыу вит – вода со вкусом нефти;

нёр хул атыу вит – вода со вкусом, запахом сырой рыбы;

пёньсин атыу вит – вода со вкусом, запахом бензина; *ат* – запах, вкус;

посым (posim) *атыу вит* – вода со вкусом, запахом дыма;

посыу вит – прозрачная вода;

солвалыу вит – 1. солёная вода; 2. минеральная вода;

сыстам вит – чистая вода;

хаслы (xasli) *атыу вит* – вода со вкусом, запахом мха;

хохыртахтын вит – терпкая, вяжущая вода.

15. Отвары и настои растений: трав, ягод, листьев, коры, корней, хвои, почек, шишек, клубней

Названные растительные отвары и настои манси испокон веков применяют как витаминные напитки, как целительные и общеукрепляющие чаи, для ингаляций, для целебных компрессов и ванн при заболеваниях опорно-двигательных органов. В чрезвычайных случаях при отсутствии продуктов человека всегда спасёт природная растительность.

Иныг ёт пайтым вит – отвар ягод шиповника;

иныгийив тӑрым ёт пайтым вит – отвар корней шиповника;

иныгийив хорамыт ёт пайтым (pājtim) вит – отвар цветков шиповника;

ийёв тӑл ёт пайтым вит – (лечебный) отвар (настой) хвои деревьев;

лук ос мӑгвӑрун мӑг ёт пайтым вит – отвар с репчатым луком и мёдом (для питья и ингаляции);

лӱптау-пумыу сӑйвит (šājvit) – травяной, листовой чай, букв. чай с листьями, травами;

лӱптат, хорамыт ёт пайтым вит – отвар из листьев, цветов (растений, ягодных кустов, деревьев);

мӑгвӑрун мӑг ёт, сӑвсыр лӱптат-пумыт ёт пайтым вит – отвар с пчелиным мёдом, с разными листьями-травami;
мӑгвӑрун [2, с. 39] – пчела, букв. делающая мёд (*мӑг* – мёд, *вӑрун* – делающая, создающая);

мӑсысийив (māsijiv) пилыт ёт пайтым вит – отвар ягод можжевельника;

мӑсысийив (māsijiv) тӑл ёт пайтым вит – отвар хвои можжевельника;

пӑсарийив (pašarjiv) сӱл ёт пайтым вит – отвар коры рябины;

пил ёт пайтым вит – отвар из ягод;

сӑккарыу вит – 1. сироп. 2. сладкая, подслащенная вода;
сӑккар – сахар, *-ыу* – суф. им. обладания;

сӑнквлыпил (saŋkvlipil) ёт пайтым вит – отвар ягод клюквы;

сакватым лӑмыу сӑй (šāj) – чай с молотой черёмухой;

совың картюпка ёт пайтым вит – отвар клубней картофеля с кожурой (применяется для ингаляций);

сосыгйив лўнтау сййвит (šājvit) – чай с отваром листьев смородины;

сўйпил лўнта ёт пайтым вит – отвар листьев брусники. *Сўйпил лўнтау сййвит* (šājvit) – чай с листьями брусники;

сўйпилюң сйй (šāj) – чай с ягодами брусники;

тарыг ос ўльна пāкв ёт пайтым вит – (лечебный) отвар (настой молодых) сосновых и кедровых шишек;

тарыгйив сёрит (šōrit) *ёт пайтым вит* – отвар сосновых почек;

хāль сёрит (šōrit) *ёт пайтым вит* – отвар почек берёзы;

хāль сўл ёт пайтым вит – отвар зелёной коры берёзы;

хāльвит – берёзовый сок;

хорахтйив сўл ёт пайтым вит – отвар коры ольхи;

хўлим хōсвойкол ёт пайтым (pājtim) *вит* – отвар из брошенного муравейника (*хōсвойкол* – муравейник, *хōсвой*, *хосуй* (вар. говоров) – муравей, *букв.* удлинённое насекомое; *кол* – дом, жильё, гнездо. У манси отвар применяется при ревматизме, при заболеваниях опорно-двигательных органов для ванн).

16. Жидкостная среда в физиологии организма человека

Мансийская лексика жидкостного состава организма человека в переводе мало отличается от общепринятой медицинской физиологической терминологии. У человека основой состава крови, лимфы, слизи, слёз, желчи, желудочного сока, мышечных волокон, кожи, выделений является вода.

Айтвит – рвотная жидкость; *айт* – рвота;

алти витхар – испарина тела;

сйялыг (šālīg) *как вит* – жидкий стул с одной водой, *букв.* жидкость с калом;

сйялыг (šālīg) *тёлп ~ кёлп* (*тёлуп ~ кёлуп*) – жидкая кровь (при малокровии);

вильтъят рёгвит – испарина на лбу, пот на лбу;

вит хурип тёлуп ~ кёлуп – кровь, как вода (у ослабленных людей);

восьрам (vošram) – желчь;

восьрамың (vošramiŋ) *айтвит* – рвотная жидкость с желчью;

как *атыу вит* – вода с запахом кала;
какыу вит – вода с калом;
луньсьвит (luńšvit) – жидкая слюна; *луньсь* (luńš) – слюна;
лӱньсьвит (lũńšvit) – поток слёз (от боли, рыдания, горя); *лӱньсь* (lũńš) – плач, рыдание;
мӱяувит – моча (от *мӱяухурыг* – мочевого пузыря);
нӱл тӱлун~кӱлун – кровь из носа;
нюлми сӱпвит – лимфатическая жидкость из раны; *нюлми* – рана, *сӱпвит* – лимфатическая жидкость;
няльсиу (ńalšiu) *нӱл полхвит* – слизистые сопли; *няльсиу* (ńalšiu) – слизистые, со слизью; *нӱл* – нос, *полхвит* – сопли;
няльсиу (ńalšiu) *полхвит* – слизистая мокрота;
нӱ хӱтна сяквит (šakvit) – женское грудное молоко; *нӱ хӱтна* – женщина, женское, *сяквит* (šakvit) – букв. жидкость молочной железы;
паль вит – вода из уха;
паль сайвит – букв. ушной жидкий гной;
паль хант – ушная сера; *паль* – ухо, ушная; *хӱнт* – (липкая) сера;
рӱгвит – пот; *рӱг* – жара, тепло;
рӱгвит ат – запах пота;
рӱгвитыу али – потное тело, *али* – тело;
рӱгвитыу кӱтпаттаг – потные ладони;
рӱгвитыу лӱглыг – потные ноги;
рӱгвитыу поук ӱтыт – мокрые потные волосы на голове;
сӱрыгкакыр вит – внутрибрюшная жидкость;
сайыу вит – вода с гноем (при промывании ран);
сайыу нӱл полхвит – гнойные сопли; *сайыу* – гнойные, *нӱл* – нос, *полхвит* – жидкие сопли;
самвит – слеза; *самвитыт* (мн. ч.) – слёзы при заболевании глаз;
сымыукакыр (simĩkakĩr) *вит* – букв. (плевральная) жидкость грудной клетки; *сымыукакыр* (simĩkakĩr) – грудная клетка;
сэхрам (sexram) (~ *сыхрам*) *атыу вит* – вода с запахом тухлой мочи;
сӱмыл (sẽmĩl) *тӱлун ~ кӱлун* – тёмная (венозная) кровь, букв. «чёрная» кровь;

тѣлсѣпыѣ вит – сукровица;

тѣлпыѣ ѡйтвит – кровяная рвотная жидкость;

тѣлуп ~ *кѣлуп* – кровь [2, с. 161];

тѣлуп ~ *кѣлуп карт* – сгусток крови;

тѣлуп ~ *кѣлуп тѣл вильт ос, алпи ос* – бледность лица, тела, букв.
бескровный цвет лица, цвет тела;

тисъвит ~ *кисъвит* (*tišvit* ~ *kišvit*) (*вар. говора*) – моча
(от *тищуукве* – мочиться);

тур хари полхвит – мокрота из гортани; *тур хари* – слизистая
ткань горла, гортани; *полхвит* – мокрота;

тѣлыѣ (*tēlīŋ*) *тѣлуп* ~ *кѣлуп* – кровь с примесью;

ѣлмхѡлас тисъвит ~ *кисъвит* (*tišvit* ~ *kišvit*) (*вар. говора*) – моча
человека.

17. Рыбы, птицы, животные и иные существа воды и околородной среды

Рыбы (пресноводные и морские), птицы, земноводные, околородные животные – все они существуют благодаря определённым дарам водной и околородной среды. Вода для пресноводных и морских рыб – родной «дом», место воспроизводства, их среда существования. Земноводные (лягушки, жабы, ящерицы, тритоны, змеи) находят своё питание в воде и в околородной среде, но и в свою очередь являются источником питания для околородных животных.

Выше упоминалось, что для народа манси земноводные считаются священными существами, поэтому, согласно верованию, они оберегаются.

Вѣс – утка;

вит нѣлыг – водяной вьюн;

вит хунтыль, антѣтыр – околородная крыса, ондатра;

витуѣ – бобр, букв. околородное животное; в сложных словах -*уѣ*,
как суффиксальная морфема, долготу утрачивает;

витхомлах – водяной жук;

витхул, хѣл – рыба; в сложных словах -*хул*, как суффиксальная
морфема, долготу утрачивает;

виту́н сюси (šušī) – мокрый птенец утки, гуся и др. водоплавающих;

лу́лыг – гагарка;

лунт – гусь;

лу́схалэ́ква – луговая лягушка, *букв.* луговая «женщина» (см. выше № 8); *лу́с* – заболоченная луговина, затопляемая в половодье;

осьсялэ́гп (oššalegp) – ящерица, тритон, *букв.* узкохвостая, *осься* (ošša) – узкий; *лэ́г* – хвост, *-п* – суф. обладания чем-л.;

порыгпаннэ (porigpanne), *порыгпанэ́ква* (porigpanēkva), – лягушка, *букв.* прыгающая «женщина», потому как в веровании народа манси ассоциируется с женским божеством;

сюлси (šulši) – кулик;

сярысь (šārīš) *виту́л* – морская рыба;

та́рыг – журавль;

та́хыт – гагара;

товлы́н вит у́йыт – *букв.* крылатые водоплавающие птицы;

ту́рхул – карась, *букв.* озёрная рыба; *ту́р* – озеро; в сложных словах *-хул*, как суффиксальная морфема, долготу утрачивает;

хота́н – лебедь;

ху́ломхул – язь, *букв.* рыба нерестилища, *ху́лом* – нерестилище, *-хул* – рыба;

ялпы́нуу – змея, *букв.* священное пресмыкающееся. В сложных словах *-уй*, как суффиксальная морфема, долготу утрачивает. Змеи, согласно верованию манси, являются охранниками священных территорий;

я́ ху́л – *букв.* речная рыба: мелкая частиковая рыба (чебаки, плотва, сорога, окунь и др.).

18. Жидкостная среда в физиологии организма животных

Особую группу гидролексем составляет разновидность жидкостной среды организма домашних и диких животных и несколько перекликается с физиологическим жидкостным составом организма человека.

А́мп тисъ́вит ~ *кисъ́вит* (tīšvit ~ kišvit) – собачья моча;

а́нук у́й сакъит (šakvit) – *букв.* молоко лосихи; *а́нук у́й* – лосиха;

кати тисъ́вит ~ *кисъ́вит* (tīšvit ~ kišvit) – кошачья моча;

коза сяквит (šakvit) – козье молоко;
колыу ўйыт (ūjīt) *воšрам* (vošram) – желчь домашних животных.

Консервированная и переработанная желчь домашних животных широко используется в медицине;

колыу ўйыт (ūjīt) *тэп* (ūjīt tep) *хұрыг восиртахтын вит* – букв. домашних животных кислый желудочный сок, который в переработанном виде используется в медицине как заменитель желудочного сока человека;

лув айнэ (ajne) *вит* – пойло для коня;

лув тисъвит ~ *кисъвит* (tīšvit ~ kišvit) – лошадиная моча;

мис айнэ (ajne) *вит* – пойло для коровы;

мис сяквит (šakvit) – коровье молоко;

мис тисъвит ~ *кисъвит* (tīšvit ~ kišvit) – коровья моча;

мисвой – коровье сливочное масло;

нэви сāлы (sāli) *сяквит* (šakvit) – оленьё молоко, букв. молоко самки оленя. В прошлом оставшихся без материнского молока новорожденных детей оленеводы выкармливали разбавленным оленьим молоком, т. к. оно очень жирное и густое по составу;

нэлув сяквит (šakvit) – кобылье молоко;

охсар сяквит (šakvit) – лисье молоко;

ōри āмп сяквит (šakvit) – собачье молоко; *ōри* – самка собаки;

ōс сяквит (šakvit) – овечье молоко;

понслым (ponslim) *пуна кұрмас* – топлёный медвежий жир.

В народной медицине также широко используется вовнутрь и наружно;

понслым нұрысь (pūrīš) *вōй* – свиной топлёный жир;

пуна вōсьрам (vošram) – медвежья желчь; *пуна* – табуированное наименование медведя. В народной медицине сухая медвежья желчь используется в настойках на спирту;

нұрысь (pūrīš) *сяквит* (šakvit) – свиное молоко;

сāвсыр ўйхул тисъвит ~ *кисъвит* (tīšvit ~ kišvit) – моча разных животных;

сāлы (sāli) *тēлп* – оленья кровь. Во время забоя оленеводы пьют тёплую оленью кровь для лечения и оздоровления, т. к. она

чистая и очень полезна для организма, поднимает гемоглобин. Подсолёная оленья кровь используется как приправа к строганине из мороженой оленины. На оленьей крови готовят мучные лепёшки, шаньги;

сāлы (sāli) *тисъвѳит* ~ *кисъвѳит* (tīšvit ~ kišvit) – оленья моча;

сōвыр (sāvsir) *сяквѳит* (šakvit) – заячье молоко;

сѳхрам (šūxram) *атыу вѳит* – с тухлым запахом вода, пахнущая кошачьей, собачьей, мышьиной мочой;

товлыу ѳѳит уѳыгтам (ūjīt uĳigtam) *вѳит* – вода, в которой плавали, плюхались птицы;

ѳѳхул айнэ (ajne) *вѳит* – вода для питья животных;

ѳнтум мис сяквѳит (šakvit) – простокваша, *букв.* «осевшее» коровье молоко.

Основная задача материала в статье заключается в наиболее полном раскрытии мансийской лексики водной среды, которая сопровождает и всё человечество на разных языках со времён возникновения планеты Земля.

Студентам, изучающим мансийский язык, существенно расширит их лексический диапазон, также весомо поможет усвоить его правильную графику и фонетический строй активной речи. Составителям учебных пособий качественно улучшит информативность материалов.

При составлении словарей уникальная древняя и современная терминология гидрорексем мансийского языка дополнит и улучшит их содержание.

Литература

1. Munkácsi B., Kálmán B. Wogulisches wörterbuch / B. Munkácsi, B. Kálmán. Budapest: Akadémiaiadó, 1986. 950 lap.
2. Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: пособие для уч-ся нач. шк. СПб.: Просвещение, 2000. 255 с.
3. Бахтиярова Т. П., Динисламова С. С. Мансийско-русский словарь (верх.-лосъвинский диал.). Тюмень: Формат, 2016. 140 с.

Сязи В. Л.,
*кандидат филологических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск*

**Особенности хантыйской песенной поэзии
(на материале сборника
«Старинные и современные песни народа ханты»)**

Аннотация. Объектом исследования является корпус текстов, представленный в сборнике «Старинные и современные песни народа ханты», который даёт представление о развитии хантыйской поэзии в 2000-х годах на территории Ямало-Ненецкого автономного округа. В сборнике представлены произведения: Р. П. Ругина, М. И. Шульгина, П. Е. Салтыкова, Д. И. Озеловой-Чугаевской, Л. П. Лонгторгова, Н. Н. Нахрачёва, Ф. Елескина. Установлено, что поэты часто используют параллелизмы и повторы в своей поэзии, что является отголосками фольклорных традиций.

Ключевые слова: хантыйская литература, финно-угорская литература, стихотворение, поэзия.

«История хантыйской литературы начинается в 30-е годы XX века. На менее чем вековой период её истории приходится этапы возникновения, становления и развития художественной словесности ханты как оригинального, самостоятельного, этноцентричного явления» [1, 15]. Так как народ ханты расселился на территории двух округов Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого, то для полноценного представления о генезисе и эволюции национальной литературы для нас представляют интерес печатные издания, выпущенные на территории Югры и Ямала.

Сборник «Старинные и современные песни народа ханты» выпустил окружной Центр национальных культур г. Салехарда в 2003 году. Составитель сборника и музыкальный редактор,

а также автор музыки восьми произведений – Юрий Юнкерев. Литературную обработку переводов выполнила Мария Ануфриева. Издание объединяет фольклорные и авторские песни хантыйского народа. «В нём (в сборнике – отмечено Сязи В. Л.) более пятидесяти образцов бытовых, жанровых, лирических, шуточных, детских напевов, записанных в сегодняшней среде народных исполнителей. К каждой песне даётся текст на родном наречии и свободный пересказ сюжета на русский язык» [2, 34]. Достоинством сборника является публикация фольклорных и художественных текстов на хантыйском и русском языках.

В сборнике представлено 51 произведение. Условно сборник можно разделить на две части: первая – народные песни, вторая – авторские. Стоит отметить тот факт, что составители сборника очень скрупулёзно подошли к систематизации собранного материала. Так, например, выглядит одна из записей в сборнике: «№ 3: «Ай, сянн нэ. ‘Сынская девушка’. Напев В. В. Куртямовой, записан от Н. Е. Лонгортовой» [3, 7]. Из приведённого примера, видим, что каждая песня имеет хантыйское название, перевод на русский язык, далее составители уточняют, народная это песня или авторский напев. При указании «напев» составители указывают фамилию, имя-отчество исполнителя. Также в народных песнях присутствует указание фамилии и инициалов исполнителя.

Для исследования представляют интерес тексты с пометой, указывающей авторство слов песен. Таковых в сборнике представлено 37 единиц.

Уникальность рассматриваемого сборника, на наш взгляд, состоит в том, что в основу поэтического сборника легли произведения широко известных поэтов Ямала, таких как Роман Ругин, Микуль Шульгин, Прокопий Салтыков. А также имена малоизвестных поэтов: Дарья Озелова-Чугаевская, Леонид Лонгортов, Николай Никитич Нахрачев, Фёдор Елескин. Важно отметить, что песни на стихи малоизвестных и начинающих поэтов количественно преобладают на страницах сборника.

Сборник опубликован на хантыйском языке (шурышкарский диалект). Над переводами трудился авторский коллектив: М. А. Ануфриева, Д. И. Озелова-Чугаевская, Леонид Лонгорт, Н. Н. Нахрачёв, Людмила Куртямова.

Стоит заметить, что стихи авторов, положенные на музыку, отличаются от типовой структуры песни, во многих из них отсутствует припев, количество куплетов варьируется от двух до шести.

Лонгорт Леонид Петрович – малоизвестный поэт. На Ямальской земле он более известен как исполнитель своих песен. В издании представлено 12 песен на его стихи. Тематика произведений разнообразна: стихи о родной земле, о красоте природы, о родных и близких, о нелегком труде жителей северной тайги и тундры, национальных праздниках, о сегодняшнем дне.

Произведения Л. П. Лонгортова от поэзии П. Е. Салтыкова и Д. Озеловой-Чугаевской отличает наличие припева в текстах. Однако следует заметить, что иногда припев к тексту выглядит «искусственно вставленным», проявляется это в отсутствие логической связи между куплетной частью и припевом. Так, например, песня «Хорам мув» (Красивая земля) повествует о красоте малой родины поэта, а куплетная часть о любимой лирического героя. Поэт яркими эпитетами передаёт тоску и любовь к родным местам одновременно: *Си мувиян, ма пи́дем, / Сы́там ёхан овта́л. / Сорни ды́пат э́намта́л, / Хорам у́нши до́йта́л.* ‘И в том краю, моя родная. / Река жемчужная течет. / Кругом листва там золотая, / Сосна высокая растет’ [3, 63]. Песенное начало в рассматриваемом произведении реализовано в использовании междометий, припевных слов, за счёт которых достигается мелодический распев: *Э-хе-э-э-э-хей / У́ды́лам ма́ндат / На́ң хо́сяен са́маң э́ви, / Э-хе-э-э-э-хей / Ма на́цен вох́дэм, / Са́мем ант ту́п ары́ял.* ‘Э-хе-э-э-э-хей / Олени мчатся / К тебе любимая моя / Э-хе-э-э-э-хей / Иди за меня замуж / Родная, милая моя’ [3, 44].

Чувство боли за сегодняшнее состояние родной земли ярко отражено в стихотворении поэта: «Му́в сэ́ма пита́пса»: *Восты*

*турмем пнты, / Сорни наем ванты. / Рутдам удты мува / Падңат
вотан тула. / Хой, хой, хой э-э-э-э хой? / Муңев туңа ястал, / Холься
падңат идат? / Хой муңева ястал, / Муй муш патын тутат? /
Хей, хей, хей, э-э-э-э хей! 'Небо стало чёрным, / Погублена,
растерзана земля. / Святая дева, посмотри на Землю! / Где живёт
мой род, / Кто нам скажет, как нам быть? / Кто нам скажет, как
нам жить? / Откуда тучи к нам плывут? / И что они в себе несут?'
[3, 32]. Распространённый в народной поэзии синтаксический
параллелизм гармонично вплетён в канву стихотворения. Этот
композиционный прием усиливает выразительность текста: *Ун
няврэм, ун няврэм / Овс вот хорпи ун няврэм* («Ун па ай») [3, 49].*

Из двенадцати представленных поэтических текстов на ханты
языке четыре имеют поэтический перевод, который выполнил
Л. П. Лонгортов. Остальные тексты имеют смысловой перевод.

В сборнике презентованы стихи Озеловой-Чугаевской Дарьи
Ивановны: «Каркам эви» («Мастерица»), «Ешак ям аңкие»
(«Милая мама»), «Акань» («Кукла»), «Мойпар» («Медвежонок»),
«Ай эвие» («Доченька»). Поэзия Д. Озеловой-Чугаевской проста
и лаконична, представленные в сборнике произведения обращены
к детям. Сюжеты представленных произведений отражают
жизнь детей рыбаков и оленеводов ханты. Простые конструкции
предложений легко запоминаются и усваиваются детьми.

Всего в сборнике пять песен, положенных на стихи
поэтессы. При этом два стихотворения имеют поэтический
перевод на русский язык, переводчик не указан. Остальные
тексты переведены поэтессой по смыслу. Произведения
поэтессы объединяет единообразие структуры: все пять
стихотворений состоят из четырёх четверостиший.
Распространённая в фольклоре эпифора заменяет собой припев
в тексте произведения. Этот композиционный приём усиливает
эмоциональную выразительность текста: «*Хорасаң ай эвие, /
ханты мир ай эвие*» (Ай эвие) [3, 26]. Аналогично построено
стихотворение «Мойпар» (Медвежонок). В стихотворении
поэтесса использует параллелизмы, повторы, выступающие
припевом в песне: *Сюшем унтна сэма питас, / Пунаң охаң*

маньяс / Тамиты, тамиты, / Тамиты, тамиты [3, 25]. Забавный сюжет песни о медвежонке, похожем на сына исполнительницы, не оставляет равнодушным читателя.

Е. С. Роговер о поэзии Д. Озеловой-Чугаевской пишет: «<...> так же как и многих творческих личностей из числа коренных малочисленных народов Севера, волнуют проблемы окружающей среды, проблемы сохранения и развития исконных профессий – охотников, оленеводов и рыбаков, проблемы воспитания молодого поколения северян, приобщения молодёжи к традиционному национальному прикладному искусству» [4, 68].

На страницах сборника представлено имя малоизвестного автора – Фёдора Елескина. В произведении «Ма ханты ху оws мирэм» («Моя северная земля») поэт воспеваeт родной этнос, его стойкость и выносливость. Песни, сказки и легенды лирический герой обещает рассказывать и петь будущим поколениям. Аналогично произведениям вышеперечисленных поэтов, стихи Ф. Елескина содержат параллелизм и повторы, аналогичные приемы использует в своих произведениях Н. Н. Нахрачев. В издании представлено 3 произведения поэта: «Асем ар» («Песня отца»), «Кенас» («Веретено»), «Ай Ирина» («Молодая Ирина»). Юмористический мотив лежит в основе произведения «Кенас»: «Вот если заберут меня в армию, то выберу себе самую красивую девушку и привезу её в свой дом» [3, 19].

В стихотворениях поэта проявляются характерные для фольклора анафоры, повторяющиеся рефрены, эпифоры, синтаксические повторы, конец каждой строфы сопровождается дополнительным гласным звуком, усиливающим протяжность песни и мелодический распеv: *Эви дэдты-ю хораң ухдэм-у / Эви туты-ю тус ухдэм-у. / Туп аҗ катды-ё-дыдэм-и-ё, / Туп аҗ катды-ё-дыдэм-и-ё.* [3, 18].

Творчество уникального и многогранного поэта П. Е. Салтыкова представлено на страницах издания «Старинные и современные песни народа ханты». Его короткие стихи, написанные на хантыйском языке, отражают немногословность и мудрость этноса, представителем которого он является.

Творчество самобытного и талантливого поэта нуждается в специальном изучении. Исследователи высоко оценивают произведения хантыйского писателя. Так, например, Е. А. Нёмысова подчёркивает: «Удивительные строчки стихотворений призывают читателя вслушаться в дыхание земли, в её разнообразные звуки, движения, слиться воедино с природой, сделать другом и спутником природу и землю» [5, 46], Е. С. Роговер о творчестве Салтыкова писал: «В строках Салтыкова можно уловить тоску, обращённую к безмолвствующей луне, нежность и участие к ней, сочувствие одинокому светилу. Олицетворения и символы, сочетание реалистической мысли с метафорическим её выражением делают это» [4, 24].

Четыре песни на стихи Прокопия Ермолаевича Салтыкова представлены в сборнике: «Тал унт» («Зимний лес»), «Онас» («Караван»), «Худаң асэм мевлад вутаң» («Обь-река моя»), «Осьхул арые» («Песня-тост»). Стихи Салтыкова, положенные на музыку, не подверглись изменению под песенные каноны, как это, к примеру, произошло с текстами Р. П. Ругина. В стихах Салтыкова нет искусственно созданного припева, при этом хочется отметить тот факт, что издатели не изменили ни одного слова, не поменяли его место в тексте. Авторский текст остался без изменения, возможно, это было связано с тем, что композиторы работали с текстами поэта, когда поэт уже ушёл из жизни.

К стихотворным текстам П. Е. Салтыкова выполнен лишь смысловой перевод. Переводчиками текстов выступили М. А. Ануфриева и Людмила Куртямова. Благодаря составителям сборника читатели познакомились с творчеством талантливого писателя П. Е. Салтыкова, о котором редко упоминают исследователи.

В сборнике представлены 6 песен на стихи известного хантыйского писателя Р. П. Ругина: «Сумат» («Береза»), «Потам хул» («Строганина»), «Сув» («Хорей»), «Мойпар еман хатад» («Медвежий праздник»), «Сув па сядта ар» («Песня да хорей»), «Удэт касапса» («Оленьи гонки»).

Благодаря ранней публикации вышеназванных произведений мы можем проанализировать, как изменился художественный текст.

Стихотворение Р. П. Ругина «Медвежий праздник» является продолжением обращения поэта к народной теме, отражением мировоззрения и менталитета этноса. Переложение стихов на музыку яркий пример работы композитора и поэта над формой и содержанием. В результате работы творческого дуэта композиция стиха уменьшилась, изменилась структура текста, появилась куплетная композиция с припевом (рефреном), который выражает главную идею произведения и повторяет её. Выбранный текст песни гармоничен с содержанием оригинала стихотворения. Аналогично уменьшена композиция и других стихотворений.

Творчество Микуля Шульгина представлено в сборнике двумя стихотворениями: «Усь тыдась» («Месяц щёкура») и «Мойпар як» («Медвежья пляска»).

На основе проанализированного материала мы пришли к выводу, что поэтика стихотворений всех авторов схожа с образцами народного творчества, некоторые из которых написаны в форме стилизации народных песен. Данное обстоятельство объясняется тем, что хантыйская литература достаточно молода и в связи с этим в произведениях писателей и поэтов крепка связь с фольклором и мифологическим мировоззрением.

Поэты Д. И. Озелова-Чугаевская, Л. П. Лонгтортов, Р. П. Ругин, М. И. Шульгин, П. Е. Салтыков, Н. Н. Нахрачев, Ф. Елескин, создавая произведения, следуют традиционному хантыйскому типу стихосложения, основным в котором было наличие повторов и параллелизмов.

Произведения профессионального поэта Р. П. Ругина значительно отличаются от стихотворений других авторов, представленных в сборнике, а именно: одновременно с хантыйскими текстами присутствует и русский профессиональный перевод, тексты композиционно перестроены,

при этом выделен припев, который является, по мнению композитора и поэта, главной частью произведения. Одновременно с произведениями Р. П. Ругина сильно отличаются от всех представленных тексты Л. П. Лонгторгова. Его произведения отличает наличие специально созданного припева. Обращение поэта к данному новшеству ярко маркирует переход от традиционного песнопения к современному канонизированному песнопению.

Хотелось бы также отметить тот факт, что в процессе анализа сборника были обнаружены имена малоизвестных поэтов. Их творчество заслуживает отдельного внимания и изучения.

Литература

1. Литературное наследие обских угров / сост. Е. В. Косинцева, С. С. Динисламова, Л. Н. Панченко, Л. А. Андреева. Ижевск: Принт-2, 2016. Том II: Хантыйская литература. 748 с.
2. Ямальский меридиан. 2003. № 12. 49 с.
3. Юнкеров Ю. Старинные и современные песни народа ханты. Сборник песен народов Севера. Салехард: СПЕЙБ, 2003. 64 с.
4. Роговер Е. С., Рачинская М. А. Хантыйская литература: 5–9 класс: Хрестоматия для образовательных учреждений. СПб.: Просвещение, 2009. 320 с.
5. Нёмысова Е. А. Хантыйская литература в школах Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов. Учебная хрестоматия. Ханты-Мансийск: [б. и.], 1996. Ч. 2. 152 с.

Чикина Н. В.,
кандидат филологических наук,
Институт языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН, г. Петрозаводск

Тематическое и образное своеобразие поэзии Н. Лайне²¹

Аннотация. В данной статье анализируется творчество карельского поэта Николая Лайне, чей столетний юбилей совпадает с юбилеем Республики Карелия, который случится в 2020 году. В первой половине XX века Лайне стоял у истоков создания литературы на карельском языке, однако позднее полностью перешёл к писательству на финском языке и вошёл в литературу Карелии как финноязычный писатель.

Ключевые слова: финский язык, карельский язык, литература, карелы.

Николай Григорьевич Лайне (псевдоним; настоящая фамилия Гиппиев) (Nikolai Laine; Gippijev) (27.05.1920 – 18.02.1984) родился в селе Реболы в семье крестьянина-карела. Учился в Реболах, Ругозере, Ухте (ныне пос. Калевала) и в Петрозаводске. Окончив в 1937 году Петрозаводский рабочий факультет, продолжил учёбу в местном педагогическом институте, откуда осенью 1939 года его призвали в ряды Советской армии. Он был участником Советско-финляндской 1939–1940 гг. и Великой Отечественной войн. Во время Великой Отечественной войны за боевые заслуги Н. Г. Лайне был награждён орденом Красной Звезды и несколькими боевыми медалями.

Первые произведения поэта появились на страницах литературных журналов в 1936 году. Позднее была опубликована поэма «Враги», а в 1939 году в соавторстве с поэтом Федором Исаковым Николай Гиппиев издал книгу стихов на карельском

²¹ Финансовое обеспечение исследований осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН (AAAA-A18-118030190091-5).

языке «Хуондес» («Утро»). Она была опубликована на кириллице. Сборник назван по одноимённому стихотворению Ф. Исакова, а начинали его 23 стихотворения Н. Гиппиева.

В том же году Н. Г. Лайне вошёл в редколлегия журнала «Карелия» и в ближайших номерах опубликовал на карельском языке ряд оригинальных стихотворений («Молодёжь», «В лесу», «Играй, кантеле») и переводов, часть из которых войдёт в книгу «Утро». В стихотворении «Сталинской факела» («Факел Сталина») воспеваются советская власть и её успехи: образование республик (Казахстан с его жёлтыми песками; Украина с большими полями), совхозы, заводы, всё, что ведёт к победе коммунизма. Факел Сталина, как солнце, светит везде: от тундры до Кавказа, от Кремля до Камчатки. Двадцатилетию ВЛКСМ посвящено стихотворение «Юбилейной» («К юбилею»).

В форме народной песни написано стихотворение «Эруонда» («Разлука»). Молодой парень, уезжая учиться в институт в Москву, беспокоится, забудет его девушка или нет. Целый ряд стихотворений посвящён женщинам, осваивающим мужские профессии: «Трактористка», «Лётчикка» («Летчица»). Основная тема стихотворения «Хелий, канделе!» («Звени, кантеле!») – как хорошо живётся в советской стране под властью Сталина. Основной поэтический приём, используемый поэтом, – антитеза, при котором хорошая жизнь противопоставляется плохой, дореволюционной. Героика гражданской войны представлена в стихотворениях «Кохтавуара», «Вери звизэрит» («Кровь зверей»), «Питкäl дорогал» («На длинной дороге»).

Фольклорность творчества Лайне проявилась в первую очередь в использовании слов-эмблем: Сампо, Калевала, кантеле и т. п. Тем самым он продолжил традиции революционной поэзии 1920–1930-х годов, начатые финскими эмигрантами, например, В. Эрвасти, Р. Руско, а также поэзии Финляндии XIX века.

Вместе с единомышленниками Н. Г. Лайне предпринял ряд шагов, направленных на создание и развитие карельского литературного языка и карельской литературы в 1930-е годы. После Великой Отечественной войны он стал писать

на финском языке и подписываться псевдонимом «Лайне», который «вытеснил» из сознания читателей его настоящую фамилию Гиппиев. Его вместе с Антти Тимоненом можно считать первыми писателями-билингвистами Карелии.

После демобилизации осенью 1950 года вернулся в Карелию, работал в республиканской газете «Totuus» («Правда»), член Союза писателей СССР с 1951 года, а с 1954 года работает в редакции «Punalippu» («Красное знамя») – заведующим отделом, ответственным секретарем, заместителем главного редактора, с 1970 года – главным редактором журнала. С 1978 года Н. Г. Лайне являлся председателем правления Союза писателей Карелии.

Перу Н. Г. Лайне принадлежат два десятка поэтических книг, вышедших на карельском, финском и русском языках. В 1983 году его книга «Избранные поэмы» была отмечена премией Союза писателей России. Н. Г. Лайне – лауреат Государственной премии Карелии в области литературы и искусства, за свою литературную деятельность награждён орденами Дружбы народов, «Знак Почёта». Ему было присвоено почётное звание заслуженного работника культуры Карелии и России. Н. Г. Лайне вёл большую общественную работу. Он избирался депутатом Петрозаводского городского Совета народных депутатов, Верховного Совета Карелии.

Всё творчество Н. Г. Лайне кровно связано с жизнью родного народа и края, одухотворено идеями патриотизма. Его поэмы «Враги», «Старый мастер», «В новогоднюю ночь», «У костра», «На перепутье», «Три берёзы», «Шумели зелёные сосны» проникнуты любовью к родной Карелии, её природе, к трудолюбивым людям края.

Особенностью его творчества даже в малых поэтических формах является наличие повествовательного сюжета. Его лирика конкретна. Каждое стихотворение посвящено какому-нибудь событию, явлению или человеку («Памятник в Реболах», «Вырубленный лес», «Охотничья избушка» и другие). Иногда сюжет разворачивается как баллада, местное предание или

народная легенда («Домик в Ругозере», «Баллада о родной скале», «Сплащик» и другие).

В 1950-е годы Н. Лайне написал колыбельную «Kehtolaulu» в народном стиле. Поэт включил в неё эпитеты (sydänkäpyseni, toivontähti), ласковые обращения (pikkarainen, pienoinen), параллелизм. Карел Лайне с детства впитал народную поэзию и воплотил её в колыбельной на финском языке. Мать в его колыбельной сообщает ребёнку об отсутствии отца. Усыпляя малыша, она говорит о предстоящем возвращении кормильца с подарком:

Uni sua tuudittaa	Сон тебя убаюкивает,
Suljettuaan kaikki ukset.	Закрыв все дороги.
Kohta taattos palajaa,	Скоро вернётся твой отец,
Sulle lahjaksi tuo sukset... [1, с. 108]	Тебе он подарит лыжи...
	[2, с. 58]

В литературной колыбельной Н. Лайне, так же как и в карело-финском фольклоре, в качестве успокоителя выступает сон. В ряде стихотворений Лайне использует народные легенды или художественные приёмы устного народного творчества («Ябеда», «Чернобровая красotka»). Помимо аллитерации в них встречаются синонимические повторы слов и выражений. Всё творчество Н. Г. Лайне кровно связано с жизнью народа и родного края, одухотворено идеями патриотизма, проникнуто любовью к Карелии, её природе, к трудолюбивым людям.

Основной вклад он внёс в развитие жанра поэмы. В 1960-е годы Лайне написал наиболее значимые сюжетно-повествовательные произведения, такие поэмы, как «Rakotulilla» («У костра», 1965), «Kommunardit» («Коммунары», 1967). А начинал он с лирико-публицистических поэм, не имевших развёрнутого повествовательного сюжета: «Me kommunistit» («Мы – коммунисты», 1961) и «Vuosien vaihteessa» («Новый год», 1962). Эти поэмы рассказывают о пройденном карельским народом историческом пути. Их можно классифицировать как лиро-эпические.

По мнению Э. Карху, в поэме «У костра» Лайне разрабатывал «новый для себя стиль сюжетного повествования: сжатый, отточенный стих, непринуждённое чередование размеров, лёгкость переходов от повествовательной интонации к живому диалогу, к лирически насыщенной песенности, к нарастающему драматизму кульминационных сцен». Характерный для Лайне стиль «сюжетного повествования» представляет собой «сплав вдумчиво и целеустремленно использованных национально-речевых, фольклорных богатств с усвоенным (в том числе инонациональным) литературным опытом» [3, с. 56].

В образе «бывалого солдата» карела Ховатта Лайне пытался воплотить народные представления о мужестве, справедливости и оптимизме. В этом образе русский читатель легко уловит черты известного всем героя Василия Тёркина. В поэме «Коммунары» также чувствуется сильное влияние традиций русской литературной поэмы. Это отчасти связано с тем, что перед тем, как перейти к их написанию, Лайне выполнил целый ряд переводов произведений русской и советской классики.

В основу поэмы «Коммунары» положена ругозерская трагедия, случившаяся в ноябре 1921 года, когда кулаки и белогвардейцы расправились с местными советскими активистами. «Поэма привлекает динамическим развёртыванием сюжета, энергией стиха, юмором, колоритными диалогами», – писал Э. Карху [3, с. 61]. Она содержит много примеров народной речи. Атмосфера смутного времени, растерянное состояние жителей финляндского пограничья, возбужденная многоголосица очень напоминает поэму А. Блока «Двенадцать».

В лирических поэмах «Шумели зелёные сосны. Поэма-сказка» и «Три берёзы» Лайне воспринимает пейзаж, помня о войне, которая навсегда осталась в сердце поэта. Он призывает помнить о погибших в годы Великой Отечественной войны и защищать родную природу, которая прочно ассоциируется у него, прежде всего, с Родиной и родным краем.

Э. Алто писала: «Лиро-эпическая поэма ещё более далека от собственно фольклорной традиции, чем литературный

эпос. Герой лиро-эпической поэмы – не просто выразитель общественных идеалов, а индивид с собственным мировосприятием и миропониманием. Он участвует в событиях, которые, по убеждению, являются решающими для судеб народа, и воздействуют на них. Это ставит его перед проблемой личного выбора. Личностное начало, отношение лирического «я» к изображаемым событиям, которое становится неотъемлемым компонентом сюжета, главное в таких произведениях» [4, с. 183].

Лайне работал на стыке двух традиций: литературной и народно-поэтической. Интерес поэта к общественной и гражданской проблематике, к внутренней жизни личности способствовал расширению тематического и жанрового диапазона его творчества. Соотношение эпического и лирического обуславливало жанровую специфику поэм. В 1960-е годы лирика Лайне носила созерцательный характер, а в 1970-е годы произошла переориентация поэта и его произведения стали выражать личную точку зрения. Зазвучали живые человеческие интонации, в центре внимания оказались вопросы бытия.

Э. Алто отмечала, что «в лиро-эпических поэмах Лайне предпочтение отдавалось не фактам недавнего исторического прошлого, характеризующим, как в эпосе, народную жизнь, а изображению индивида» [4, с. 192].

В 2006 году в серии «Классики карельской литературы», издаваемой фондом «Юминкеко» (Финляндия), был выпущен поэтический сборник избранных стихов Лайне «Nuökyäallon harjalla» («На гребне волны»), в который вошли произведения на финском языке.

Одарённый переводчик, Н. Г. Лайне донес до финского читателя выдающиеся образцы литературы. Им впервые переведены на финский язык «Кому на Руси жить хорошо» Н. А. Некрасова, «Горе от ума» А. С. Грибоедова, «Василий Тёркин» А. Т. Твардовского, стихи С. Есенина, В. Маяковского, А. Прокофьева, Н. Тихонова, М. Светлова, К. Симонова и др. Н. Г. Лайне – один из авторов перевода на русский язык эпоса «Калевала» в 1970 и 1973 годах.

Лайне перевёл лишь два произведения Есенина, явно имеющих политическую окраску. В 1965 году он перевёл отрывок из пьесы Есенина «Страна негодяев» (часть вторая, экспресс № 5, монолог Рассветова, всего 38 строк). Он был опубликован в журнале «Красное знамя» под названием «Америка». Можно предположить, что Лайне достаточно сложно дался перевод этой части, поскольку он не только изменил некоторые слова, но порой и переписал оригинал. Так, людей, живущих в Америке, он сравнивает с гнилой тряпкой (у Есенина – гнилая рыба). Америка – жадная страна (у Есенина – пасть), «в цилиндрах скрывается ложь» и т. д.

Переводчик использует различные слова-синонимы, например, глупый, он переводит как *tyhmä, tolkuton, huokka*; негодяй, как *heittiö, konnie*.

Впервые поэма «Страна Негодяев» была проанализирована в монографии Н. И. Шубниковой-Гусевой [5]. Однако Н. Л. Лейдерман подверг сомнениям некоторые выводы автора [6]. Так, по его мнению, следует различать в литературе образы разбойника и хулигана. Разбойник, по мнению Н. Л. Лейдермана, «тешит свою душу удалством, рисковостью, карнавальной гульбой. Хулиган же вступает в бескомпромиссную конфронтацию с цивилизованным обществом» [6, с. 51].

В 1966 году на страницах журнала «Красное знамя» появился перевод стихотворения Есенина «Капитан Земли», где Земля – корабль, Ленин – капитан, партия – матросы. Лайне достаточно точно перевёл произведение. Особенно удачен портрет Ленина:

Mies luja. Hellä.	Мужчина крепкий. Нежный.
Katse avoin.	Взгляд открытый.
Nyt laivan ohjaa selkään yön.	Теперь руководитель корабля водного пространства ночи.
Hän mietti marxilaisen tavoin ja leniniläisittäin teki työn [7, с. 16].	Он думал как марксисты и по-ленински делал работу.

Далее Лайне учёл тот факт, что его перевод рассчитан на финноязычного читателя и указывает не просто имя Стенька, а называет фамилию Разин, заменяя слово «разгулье» на «крещение». Пугачевский бунт и трон заменяет ёмким словом «подъём». Все дела, по версии Лайне, вершит «земной закон» (у Есенина – людской закон).

Лайне не использует слово «партия», но вводит слово «коммунисты». Именно они «экипаж его судна». Переводчик использует синонимы для обозначения корабля (фин. – *alus, laiva*).

В публикации 1975 года произошли некоторые изменения. Исчез абзац про Разина. Заменена есенинская фраза «Он в разуме» (у Лайне “*Hän ainoastaan miehekkäästi*” – «Он только мужественно») на “*Hän urhon tavoin, miehekkäästi*” («Он, как герой, мужественно»). В восьмой строфе переносит слово *urittivät* (фин. – пытаются) в отдельную строку. В последней строфе заменяет слово *ihka* на синоним *aivan* (фин. – совсем).

Анализ поэзии Лайне показал, что тематическое и образное своеобразие проявилось как в его гражданской лирике, так и в пейзажной, как в произведениях крупного жанра, так и в стихах, как на карельском, так и на финском языке, как в оригинальной поэзии, так и в переводной. Все это свидетельствует о бесспорном таланте поэта, стоявшего у истоков становления литературы в республике.

Литература

1. Laine N. Lieksan lauluja: Runoja. Petroskoi, 1958. 153 s.
2. Евсеев В. Я. Колыбельные песни карел и других прибалтийско-финских народов // Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск: Кар. кн. изд-во, 1962. С. 52–62.
3. Карху Э. В краю «Калевалы» (критический очерк о современной литературе Карелии). М.: Наука, 1974. 223 с.
4. Алто Э. Финноязычная литература Карелии // История литературы Карелии: в 3-х т. СПб.: Наука, 1997. Т. 2. 244 с.
5. Шубникова-Гусева Н. И. Поэмы Есенина (От «Пророка» до «Черного человека»). М.: ИМЛИ РАН, 2001. Гл. III. С. 189–289.

6. Лейдерман Н. Л. Сергей Есенин. Метаморфозы художественного сознания. Екатеринбург: Словесник, 2007. 172 с.

7. Jesenin S. Maan kapteeni: runo / suom. N. Laine // Punalippu. 1966. № 5. P. 16.

Шиянова А. А.,
*кандидат филологических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований и
разработок, г. Ханты-Мансийск*

Параметрические прилагательные хўв/ван, вўтән/вац в хантыйском языке: семантический аспект

Аннотация. В статье рассматривается семантика параметрических прилагательных хантыйского языка казымского, шурышкарского, приуральского диалектов. Проанализированы типы измерений: «длина» и «ширина». Собран языковой материал (корпус примеров) достаточного объёма для проведения семантического анализа. Выявлены особенности семантической структуры указанных параметрических прилагательных хантыйского языка на материале западных диалектов. Отмечается антропоцентрическая ориентированность измерений.

Ключевые слова: хантыйский язык, диалекты, параметрические прилагательные, лексика, семантика.

Наряду с формой и цветом размер является важным качественным свойством объектов, поэтому в любом языке существуют способы указания на этот параметр.

Размер – это физическая характеристика объектов реального мира, но, как и многие другие пространственные свойства, эта категория отражается в естественном языке иначе, чем в языке науки [1].

Актуальность выбранной темы определяется слабой изученностью лексики хантыйского языка в целом и имён прилагательных в частности. Неисследованными остаются многие вопросы лексической семантики, составляющие предмет данной работы.

Материалом нашего исследования является лексика параметрических прилагательных казымского, шурышкарского и приуральского диалектов хантыйского языка. Собранная нами

картотека содержит образцы разговорной речи, записанные у информантов, примеры из фольклорных текстов [2; 3; 4], а также из словарей [5; 6; 7; 8].

Методологической и теоретической базой послужили труды отечественных и зарубежных исследователей: Е. В. Рахилина [9], О. М. Альчикова [10], Р. Ш. Усманова [11], М. С. Ачаева [12], Л. О. Наний [13], П. Н. Цикорева [1].

Объектом исследования являются имена прилагательные, которые выражают различные способы размерных характеристик вещей, существующие в хантыйском языке.

О существовании в хантыйском языке имени прилагательного как самостоятельной части речи подробно описано в статье Н. Б. Кошкаревой, автор выделила их на основе комплекса критериев: 1. Семантического; 2. Морфологического; 3. Словообразовательного; 4. Синтаксического [14, с. 10].

В хантыйском языке исследованию параметрических прилагательных посвящена статья В. Н. Соловар. В ней, на материале казымского диалекта хантыйского языка, описана семантика двух параметрических прилагательных по типу измерения «общая величина»: *ай* ‘маленький’ и *вөн* ‘большой’. Автор выявила 16 лексико-семантических вариантов для слова *вөн* ‘большой’ и 13 лексико-семантических вариантов для слова *ай* ‘маленький’. Прилагательные этого типа имеют две особенности: они отображают признаки предметов, воспринимаемые органами чувств; структура значения этих прилагательных предполагает наличие в сознании носителя языка «точки отсчёта», особой для каждого признака и для каждого класса предметов [15, с. 19].

В данной статье мы рассмотрим сочетания существительных с параметрическими прилагательными в хантыйском языке на материале западных диалектов по типу измерения «конкретный параметр объекта»: «длина» – каз. шур. приур. *хўв* ‘длинный’, каз. шур. приур. *ван* ‘короткий’; «ширина» – каз. шур. приур. *вўтәу*, шур. *ўтәу* ‘широкий’, каз. шур. приур. *ващ*, приур. *вўтли* ‘узкий’.

Семантика прилагательных зависит от сочетаемости. В связи с этим в настоящем исследовании предпринимается попытка

изучения стратегий, которые выбирает хантыйский язык для отражения размерных характеристик объекта.

Тип измерения «длина»: хўв ‘длинный’, ван ‘короткий’.

Параметрическое прилагательное хўв ‘длинный’ в сочетании с конкретными существительными типа *кел/кул* ‘веревка’, *вал/сув/сыв* ‘хорей’, *йўх* ‘дерево’, *йуш/йус* ‘дорога’ и т. д. описывает длину объекта, например, каз. шур. хўв *кел*, приур. хув *кул* ‘длинная веревка’, каз. хўв *вал*, шур. хўв *сув*, приур. хўв *сыв* ‘длинный хорей’, шур. *Йэрнас лытэл* хўв ‘Рукав платья длинный’, каз. хўв *опэт*, шур. хўв *охсох*, приур. хўв *упэт* ‘длинные волосы’, шур. *Хўв йўх тайлаж ййха сэвацмел, нёрэм хёрнет* ‘Вершины высоких деревьев сплелись, как будто мост (образовали)’.

При сочетании с отвлечёнными существительными: времена года *ат* ‘ночь’, *йуш* ‘дорога’, *кўт* ‘промежуток, пространство’ характеризует протяжённость во времени ‘длительный, продолжительный, долгий’, например: хўв *тови* ‘продолжительная весна’, хўв *ат* ‘длинная ночь’, хўв *йуш/йус* ‘долгая дорога’, каз. *Карты йёш унты хўв кўт мйнты мосэл*, шур. *Карты йуш унты мета хўв кўт мйнты мосэл*, приур. *Курты йус моса мета хўв кўт мйнты мосэл* ‘До железной дороги достаточно длинное расстояние нужно пройти’, шур. *Нын хўв мўвэтэн йаңхтан элты, щйх прищамиман* ‘Пока вы в дальних краях путешествовали, совсем состарились’.

В казымском диалекте, в переносном значении сочетаясь с существительным *жер* ‘корень, полоска’, имеет значение ‘рост человека’, например: *Хўв жер* ‘Тощий, высокий человек’, ср. приур. хўв *ваўкары* ‘высокий человек (букв.: длинная кривулина)’.

Прилагательное *ван* имеет значение ‘короткий, небольшой в длину’, реализуется при сочетании с существительными, обозначающими конкретные предметы, например: *ван йэрнас* ‘короткое платье’, каз., шур. *ван кел*, приур. *ван кул* ‘короткая верёвка’, *Хотэл ван лэпуэл хўв (савнэ)* ‘Дом короткий, сени длинные (сорока)’; о протяжённости в пространстве и времени: *ван йуш* ‘короткий путь’.

Сфера параметра, обозначая определённый размер, переносится на неизмеряемые объекты, тем самым выражая субъективное представление говорящих о явлениях реального мира, их эмоциональное отношение к ним, дает им социальную или индивидуальную оценку [10, с. 118].

В хантыйском языке при сочетании с существительными, называющими отрезки времени, реализуется значение ‘непродолжительный, малый по времени’, например: *ван кўт* ‘короткий промежуток’, противоположное значение *хўв кўт* ‘длинный промежуток’, шур. *Тя́лэн хя́тлэ́т ванэ́т* ‘Зимой дни короткие’, приур. *ван хя́тлэ́т ты́лэ́цна* ‘декабрь (букв.: месяц коротких дней)’; шур. *Хўв нупэ́т хўва услэ́н, ван нупэ́т вана хо́лтыслэ́н* ‘Долгую жизнь долго прожили, короткую жизнь коротко закончили’, приур. *Хо́нра хўв ки лурка́л, хўв тови пита́л, сора ки лурка́л, ван тови пита́л* ‘Если дятел протяжно стучит, то весна долгой будет, коротко стучит, короткая весна будет’.

Переносное значение ‘о плохом настроении человека’ передаётся фразеологизмом *номсэл ван* (букв.: мысль короткая), например: шур. *Лўв номсэл ван, сора лы́кацэл* ‘Его настроение неустойчивое (букв.: мысль короткая), быстро сердится’; ‘о родственных связях’, например: шур. *На́у малы ма ван рутэ́м* ‘Ты, между прочим, мой близкий родственник’, приур. *Лын ван та́ха рутуэ́н* ‘Они близкие родственники’.

Параметрическое прилагательное *хўв* ‘длинный’ часто описывает параметры тех же объектов, что и прилагательное *ван* ‘короткий’.

Тип измерения «ширина»: *вўтэ́н/ў́тэ́н* ‘широкий’, *вацц/Авў́тли* ‘узкий’.

Прилагательное *вў́тэ́н* имеет значение ‘протяжённость влево и вправо’, например: каз. *Та́м йуханэ́н вў́тэ́н Касэ́м киньца* ‘Это река шире, чем Казым’, *Кэ́рт кў́т йө́шэ́л ци мурта вў́туна йис, ло́ньцэ́н а́нт пнтьы́элла, йэ́ртэ́н а́нт йэ́рты́ылла* ‘Дорога между стойбищами такой широкой стала, снегом не заносит, дождём не заливают’, шур. *Ин лунтэ́т вў́тэ́н Ас нў́мпийэ́н ла́рыты пн́тсэ́т* ‘Гуси стали кружить над широкой Обью’, приур. *вў́тэ́н*

йохар ‘широкая река’, каз. *Йохмәл мөта вутән* ‘Бор его довольно широкий’. В значении ‘большая протяжённость во все стороны’, например: приур. *вўтән ньурәм* ‘широкая тундра’. В значении ‘широкий’, раскидистый (о кроне дерева), например: шур. *Тыйәл әнкәрмийл: вўтән па карән нохар йўхәт энәмләт, тохел вантәлүйл: вац па хўв униши йўхәт лойләт* ‘Сюда глянет широкие, раскидистые, с корой кедровые стоят, туда глянет: тонкие и длинные сосны стоят’.

В значении ‘пухлый, полный’ (о человеке), например: каз. *вўтән хуйат*, шур. *вўтән хойат*, приур. *вўтән нәнхуй* ‘полный человек’.

Прилагательное *вац* имеет значение ‘узкий’, например: каз. *Вац кәши* ‘Нож с узким лезвием’, каз. *вац йухан*, шур., приур. *вац йохан* ‘узкая река’, каз. *Мәна, тәм вац йөшән тувә* ‘Иди, иди по этой узкой дороге’, шур. *Щата вац йушийә шийәләлән* ‘Там узкую дорожку увидишь’, шур. *ваш венипи хойат* ‘человек с узким лицом’, *вац йуш* ‘узкая дорога’, *вац мохәт* ‘узкий проход’.

В значении ‘тонкий’ прилагательное *вац* актуально лишь для казымского и шурышкарского диалекта, а в приуральском диалекте лексема *әса*, например: каз. шур. *вац кәл* ‘тонкая верёвка’, приур. *әса кул ләр* ‘тонкая верёвочка’, каз., шур. *вац йинтәп* ‘тонкая игла’, каз. *Сөх шәни нэрән вац кәл* ‘Тонкая как спинной мозг осетра’; приур. *әса йинтәп* ‘тонкая игла’, каз., шур. *вац пун* ‘тонкая нитка из жил’, приур. *әса лон* ‘тонкая жила’.

В значении ‘худой, стройный’ (о человеке), например: каз. *вац йош* ‘худая рука’, *Муйсәр муй вац тәһары, һур тәһары хәшнә* ‘Что за тонкая перетяжка, как перетянутый муравей’.

В казымском диалекте слово *вац* имеет значение ‘высокий’ (о голосе), например: каз. *Вац тўр* ‘Высокий голос’, ср.: в приуральском диалекте употребляют лексему *йуц* ‘острый, тонкий’, например: приур. *Йуц турна арийәл* ‘Высоким голосом поёт’.

В приуральском диалекте значение ‘узкий’ также передаётся лексемой *вўтли*, например: *вўтли йус хур* ‘узкая тропинка’, *вўтли*

кев хул ‘узкое ущелье (в горах)’, вўтли ййсьп ‘узкая полоска (тесьма на платье)’.

Таким образом, мы рассмотрели семантику параметрических прилагательных казымского, шурышкарского, приуральского диалектов хантыйского языка. Проанализировали типы измерений параметров «длина», «ширина». Собран материал (корпус примеров). В статье отмечены семантические сходства и различия в западных диалектах хантыйского языка. Рассмотрен имеющийся теоретический материал и применён к конструкциям хантыйского языка. Большинство параметрических прилагательных отражает в семантике антропоцентрическую ориентированность измерителей. Безусловно, требуется дальнейшее исследование данного фрагмента лексики хантыйского языка.

Литература

1. Цикорева П. Н. Семантика размера в норвежском языке: дисс. ... к. филол. наук. СПб., 2015. 222 с.
2. Шмидт Е., Пятникова Т. Р. Арӓ моньщӓт (Моньщ-Арӓт). Песни-сказки. Томск: Том. ун-т, 2006. 164 с.
3. Кошкарева Н. Б., Ковган Е. В., Тарасова Ф. Г., Шиянова А. А., Миляхова Ю. Г. Образцы текстов на шурышкарском диалекте хантыйского языка. Экспедиционные материалы по языкам народов Сибири (1995–2012 гг.). Новосибирск: Открытый квадрат, 2012. С. 261–291.
4. Лонгортова З. В. Ими Хилы. Салехард: Сев. изд-во, 2017. 132 с.
5. Steinitz W. Dialektologisches und Etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Akademie Verlag. T. I–XV. Berlin, 1966–1991. 2023 p.
6. Рандымова З. И. Хантыйско-русский словарь (приуральский диалект). Салехард: Красный Север, 2011. 96 с.
7. Вальгамова С. И., Кошкарева Н. Б., Онина С. В., Шиянова А. А. Дialeктологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург: Баско, 2011. 208 с.
8. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: Формат, 2014. 386 с.

9. Рахилина Е. В. Семантика размера // Семиотика и информатика. 1994. Вып. 34. С. 58–81.
10. Альчикова О. М. Лексико-семантическая группа параметрических имен прилагательных зрительного восприятия в алтайском языке (в сопоставлении с киргизским языком): дисс. ... к. филол. наук. Новосибирск, 2004. 174 с.
11. Усманов Р. Ш. Параметрическая категоризация адъективной лексики (на материале прилагательных, обозначающих «общий размер»): автореф. дисс. ... к. филол. наук. Уфа, 2009. 21 с.
12. Ачаева М. С. Параметрические прилагательные широкий/узкий в русском и английском языках: семантический аспект // Вестник Кемеровского государственного университета. 2015. № 2 (62). Т. 3. С. 120–122.
13. Наний Л. О. Прилагательные простейших форм и размеров китайского и русского языков в типологическом аспекте: автореф. дисс. ... к. филол. наук. М., 2015. 28 с.
14. Кошкарева Н. Б. Имя прилагательное в хантыйском языке (на материале западных диалектов) // Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2013. Том 11, выпуск 1. С. 5–11.
15. Соловар В. Н. Семантика прилагательных общего размера в хантыйском языке (на материале казымского диалекта) // Теоретические вопросы лексикологии и синтаксиса хантыйского языка. Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. С. 18–27.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ И ДУХОВНО-МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Алексеева О. В.,

Дом детского творчества, с. Перегребное

Развивающие функции декоративно-прикладного искусства обско-угорских народов

Аннотация. В статье описаны культура, традиции обско-угорских народов через быт и народное творчество по программе «Северные узоры».

Ключевые слова: обские угры, декоративно-прикладное искусство, северные узоры, программа по ДПИ.

М. Горькому принадлежит столь же простая, сколь и точная формула: «Красивые вещи воспитывают творческое воображение людей и уважение к их труду». Действительно, с одной стороны, освоение опыта воображения, воплощенного в творениях людей (а тем самым развитие и своей собственной фантазии), с другой, воспитание уважения к труду, вложенному в эти творения, в единстве составляют необходимое условие интеграции подрастающего поколения в исторически развивающуюся культуру – общечеловеческую и национальную.

В настоящее время, когда идёт движение в защиту национальных культур, процесс возрождения многих обычаев, традиций стал возможен исключительно благодаря «семейной памяти». Семья – это сакральная или интимная часть общества и только в последнюю очередь – экономическая ячейка, поэтому семья оставалась и остаётся надежным хранителем культуры, обычаев, обрядов, верований, символических функций вещей и многого из того, что в более крупных социальных группах исчезает довольно быстро.

Существование любой культуры предполагает сознательную передачу практического опыта и теоретических знаний о самых разных сторонах деятельности человека и окружающего мира. Каждая культура, каждая социальная общность имеет свой запас опыта и знаний, который передаётся от одного поколения к другому и который в сопоставлении с определённым кругом народов имеет как общее, так и особенное.

По словам основоположника отечественной этнопедагогики Г. Н. Волкова, «воспитание в труде – основная проблема педагогики всех народов. Трудолюбие – главная забота воспитания. Трудовое воспитание – венец всей системы народного воспитания» [1].

Мною разработана программа «Северные узоры» художественно-эстетической направленности. Срок реализации программы – 3 года. Программа рассчитана на учащихся 6–14 лет.

Целью моей программы является воспитание человека, как носителя и хранителя национальной культуры, через декоративно-прикладное искусство, развивая навыки и умения изготавливать различные изделия обско-угорских народов.

Задачи программы: формировать умения пользоваться правилами техники безопасности при выполнении различного рода практических работ; познакомить учащихся с орнаментальным искусством народа ханты; познакомить учащихся с особенностями материалов, таких как ткань, бисер, сукно, мех; освоить основные виды швов по ткани и сукну; обучить приёмам шитья, аппликации, вырезания; орнаментировать домашнюю утварь, сувениры; овладеть навыками плетения из бисера; изготавливать сувениры по схемам и технологическим картам.

У хантов и манси, как и других народов Севера, исторически сложилась своя система эстетического воспитания, характерной особенностью которой является тесная связь с трудовым воспитанием. Вот отрывок одной из хантыйских сказок: «Бабушка Таись и дедушка Портя, собрав возле себя внуков и правнуков, давали в руки каждому нож, кому иголки с нитками, кому красивый лоскуток, и внуки вырезали из дерева стрелы, а внучки

вышивали узоры». Кажется невероятным, но девочка в два-три года умела уже собрать браслетик, в четыре-пять уже составляла орнаменты. В шесть-семь она различала традиционные узоры домашней одежды.

Как утверждает большинство этнографов-североведов, трудовое воспитание детей осуществлялось двумя путями: через их непосредственное участие в жизни семьи и под влиянием взрослых, поручавших детям выполнение различных несложных производственных операций.

Для детей младшего возраста основным способом приобщения к трудовой деятельности являлись игры. Как указывает отечественный исследователь игр северных народов А. Н. Рейнсон-Правдин, «игра является основным фактором подготовки ребёнка к труду: к освоению результатов производственной деятельности прошлых поколений. Игра стимулирует развитие у ребёнка суммы качеств и навыков, необходимых в жизни каждого человеческого общества» [2].

В традиционной обско-угорской семье осуществляется дифференцированный подход к воспитанию мальчика и девочки. «Мальчик – это будущий кормилец, охотник, рыбак. Девочка – это будущая хранительница очага, хозяйка дома, мать. Первое, что дарят взрослые мальчику, – это аркан и нож; девочке – мешочек с набором сухожильных ниток, кусочками ткани и меха» [3, с. 251]. В традиционной жизни ханты рано приобщали детей к изготовлению народной игрушки. Этот вид декоративно-прикладного искусства у обско-угорских народов является особо привлекательным и доступным для детей. Обско-угорская игрушка ярка, красочна, выразительна. Её мотивы разнообразны, а пропорции чётко соблюдены. Цветовая гамма узоров, орнаментация соответствуют декору народной аппликации обско-угорских народов.

«В самодельные куклы, сшитые из ткани, сукна или меха, дети играли в прошлые века и в начале нашего столетия куклы эти всегда были рядом с хантыйскими мальчиками и девочками, словно настоящие члены семьи. Если с родителями дети

собирались в гости, девочка брала с собой своих акань. Куклы, как и люди, привозили с собой подарки, дарили их акань-родственницам и сами получали подарки» [3, с. 251].

«Кукла может ожить, особенно если на её лице изображены глаза. Поэтому, от греха подальше, детские куклы не имеют лица...».

При этом игровой характер детской деятельности естественным образом сочетается с её утилитарно-обучающей направленностью. Тем самым наблюдается некоторая общая тенденция: применительно к исторически ранним этапам развития общества всегда удаётся провести однозначную грань между игрой, учением и трудом.

Значительным развивающим потенциалом обладает обско-угорская народная аппликация, используемая в том числе при создании орнаментов. В ней преобладают геометрические – мелкие окаймляющие узоры, такие как ряды параллельных прямых (вертикальных и наклонных). Благодаря оконтуренности рисунок приобретает весомость и полноту. Узоры с тематикой растительного характера встречаются очень часто и носят названия различных деревьев, а также веток. Некоторые элементы орнамента получают названия отдельных частей тела животных и птиц.

Ритм и симметрия, по своему происхождению являясь специфическими закономерностями народного искусства, доступны детскому восприятию, так как реально существуют в пространстве. В процессе их освоения у ребенка развиваются внимательность и интерес к окружающей действительности.

Для обско-угорской орнаментики, создаваемой посредством аппликации, характерны следующие виды симметрии: сетка, бордюр, розетка.

Рассматривая орнаментальные мотивы обско-угорской аппликации по меху, сукну, ткани, нельзя не отметить её влияние на другие отрасли искусства – шитьё бисером.

Шитьё бисером имеет широкое применение в декорировании одежды. Материалом для конструирования украшений служили бисер, бисерные украшения.

Выполняя аппликации по мотивам народного орнамента, дети учатся понимать принципы художественного обобщения, познают приёмы творческой импровизации и экспериментирования с декоративным материалом, учатся видеть в орнаментах комбинации цветов, сопоставлять формы, величины, положение элементов на плоскости предмета.

У хантов и манси покроем и узоры домашней одежды – это своего рода «удостоверение личности»: по ним можно судить о том, с какой реки или какого рода человек.

Женщина умела делать многое. Рукоделие женщина хранила в узорной берестяной коробке, либо в сумке тутчан, сшитой из шкур и сукна, украшенной аппликациями и подвесками.

Тутчан – очень дорогой для женщины предмет, он переходил от матери к дочери; в некоторых случаях мать шила дочери новый тутчан к свадьбе. Не зря в хантыйской сказке хозяйка говорит герою-богатырю: «У нас, женщин, сто узлов: один узел завяжешь, другой развяжешь». Работа мастерицы – не шаблонный и подневольный труд, а способ творческого самовыражения женщин.

Кроме непосредственного наблюдения за действиями взрослых и посильного участия в промысловой деятельности, воспитательное значение имели разговоры на темы, которые взрослые вели в присутствии детей, а также рассказываемые старшими фольклорные сюжеты.

В сказке А. М. Коньковой «Маснэ и Зайчонок» обратим внимание на следующий момент: «...И решила бабушка: “Надо учить Маснэ шить”».

На другое утро бабушка говорит внучке:

– Маснэ, вставай, солнце осветило все углы нашей избушки. Сегодня будешь учиться шить. – Усадила она внучку, взяла узорный ватлан, сняла с него крышку, достала вышитую подушечку-игольницу, нитки и разноцветные лоскутки.

– Внученька, – говорит бабушка Петось, – прежде надо знать, на пол бросать тоже нельзя. Иголку надо на место прибирать – в подушечку-игольницу втыкать».

«Эстетическое воспитание осуществляется в процессе трудовой деятельности. Оно выступает в тесной связи не только с трудовым, но и с умственным, нравственным и физическим воспитанием», – отмечал Г. Н. Волков [1].

Выводы. Таким образом, проведённый обзор и анализ позволяют сделать следующие выводы относительно природы развивающих функций декоративно-прикладного искусства обских угров.

Во-первых, в произведениях ребёнок открывает для себя исторически заданный образ мира. Принципиально, что этот образ всегда остаётся потенциально открытым к достраиванию, насыщению новыми смысловыми содержаниями. Данная возможность реализуется благодаря активному включению ребёнка в процесс декоративно-прикладного творчества, в котором и воссоздаётся (и заново рождается) этот образ. Последнее является условием полноценного личностного роста ребёнка посредством его творческого самоопределения и индивидуального самовыражения в общезначимом пространстве культуры.

Во-вторых, в процессе декоративно-прикладного творчества ребёнок трансформирует обыденную действительность в «необыденную» и с этой новой позиции адекватнее и глубже постигает реальный порядок вещей, устройство того мира, с которым он имеет дело повседневно.

В-третьих, декоративно-прикладное искусство содержит в себе все необходимые источники развития воображения ребёнка в качестве универсальной, а не профессионально-специализированной способности.

В-четвёртых, в русле сотрудничества взрослых и детей, в форме которого протекает приобщение к декоративно-прикладному искусству (на уровне непосредственного эмоционального контакта, предметных манипуляций, созерцания, самостоятельного творчества и т. д.), складывается полноценная детско-взрослая общность.

В-пятых, общий вектор развития способностей к декоративно-прикладному творчеству задаётся единством эстетического и трудового воспитания. Используя символический «язык» обско-угорского декоративно-прикладного искусства, я попыталась «конвертировать» его в доступные для детского сознания художественные формы и использовать в педагогическом процессе МБУ ДО «Дом детского творчества» с. Перегребное, творческой мастерской «Северные узоры» с. Перегребное.

Литература

1. Волков Г. Н. Этнопедагогика чувашского народа. Чебоксары, 1966.
2. Рейнсон-Правдин А. Н. Игры и игрушки народов Обского Севера // Советская этнография. 1949. № 3.
3. Швейд М. А. Особенности народной педагогики обских урв // Север России: стратегии и перспективы развития: матер. II Всерос. науч.-практич. конфер. Сургут: СурГУ, 2016. С. 248–252.

Бахтиярова Т. П.,

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

Ритуальные праздники верхнелозьвинских манси

Аннотация. В статье описывается ритуальный праздник лозьвинских манси, связанный с поклонением божеству. Определяется его значимость в современном обществе. На территории Свердловской области поныне проживают носители верхнелозьвинского диалекта мансийского языка, проживают люди со знанием обрядов в совершенстве. Таковыми являются старожилы, кто не только помнит обряды, но и по сегодняшний день совершают их и стараются научить и передать накопленный опыт молодому поколению. Благодаря таким носителям, знатокам культуры есть возможность не только возродить, а сохранить духовную культуру лозьвинских манси.

Ключевые слова: праздник, сакральный, священный, лозьвинские манси, обряд, обычаи.

В настоящее время повсеместно забываются старинные обычаи и традиции, забывается язык, а вместе с ним теряют свою идентичность малочисленные народы Севера, в том числе ханты и манси. Связано это с тем, что уходят из жизни носители сакральных знаний, молодое поколение в силу прогрессирующих технологий забывает традиции своего народа, считает незначимым сохранение этих знаний. Изучение и описание мансийских ритуальных праздников верхнелозьвинских манси вопрос ещё малоизученный. Более того, исследователи культуры манси занимались только сбором фольклорного материала. Это объясняется тем, что с давних пор русскоязычному человеку настоящие хранители мансийской культуры не позволяли присутствовать во время ритуального обряда, считается этот момент сакральным и очень долгое время был под запретом для

посторонних лиц. Поэтому над анализом и систематизацией ритуальных праздников предстоит ещё много работать.

Территория расселения ивдельских (лозьвинских) манси представляет район, где контактировали северные и западные манси, и только здесь, вероятно, могут быть выявлены некоторые черты культуры западных манси, которые вытеснены со своей территории и в значительной степени ассимилированы [1, 72]. Местность на сегодняшний день является изолированной от цивилизации, причиной того является отсутствие магистральных дорог. Даже живя в таком замкнутом пространстве, находясь рядом с природой, наблюдается упадок традиционной культуры и обычаев народа. В том числе стали забываться ритуальные праздники верхнелозьвинских манси. С точки зрения самих носителей культуры данный упадок связан с отсутствием оленей, так как главной составляющей любого традиционного праздника в культуре манси считается жертвоприношение. Олень считается одним из самых предпочитаемых жертв верховным божествам. Отсутствие оленей также сказывается на моральном облике молодёжи, утрачиваются знания и навыки оленеводства. Это объясняется тем, что у молодого поколения манси постепенно меняются взгляды на жизнь, появляется предпочтение городской жизни.

Издавна традиционные календарные праздники манси были часто приурочены к церковным православным праздникам. Например, ещё в 80-е годы прошлого века лозьвинские манси отмечали такие праздники, как *Ўринэква хōтал* 'Вороний день' – приурочивался к Пасхе, летние праздники *Ху́л алысьлан пора* 'Время рыбалки', *А́ньт яктын пора* 'Время чистки и среза рогов' приурочивался к *Илья хōтал* 'Ильин день'. День оленевода, осенний праздник *Покров хōтал* 'Покров день' и т. д. Также среди манси проводились праздники, связанные с событиями в семье, например, *пўри* 'свадьба', имел большую значимость *Ўй ййкв* 'медвежий праздник'.

На диалекте лозьвинских манси слово «праздник» звучит как *яныг ялпың хōтал* (букв.: означает большой священный день).

В каждом празднике есть свой ритуал, важным элементом которого является обряд поклонения Богу. Даже в обыденной жизни манси всегда обращается к своим божествам и духам, будь то просьба или слова благодарности. Например, отправляясь в дорогу, они уходят с напутствующими словами *т̄брум ёт* ‘с богом’; проходя определённый путь, останавливаясь в дороге у больших неизвестных или же священных водоёмов, гор, они могут остановиться и поблагодарить духов, провести небольшой обряд, преподнося в дар монеты или сладости.

Согласно верованию манси, каждый элемент в окружающем мире имеет статус одушевлённости. Реки, горы, земля, огонь, лес, *т̄брум* ‘небо’ для манси считаются живыми, которые могут как принести вред, так и помочь. Поэтому ритуальные праздники проводят именно для того, чтобы задобрить духов природы, чтобы помогали им, одаривали богатым уловом и не наносили вред здоровью.

В день проведения обряда поклонения отменяется вся работа по хозяйству. Люди веселятся, отдыхают, поют песни, рассказывают легенды, устраивают состязания, игры, ставят разнообразные *т̄улыглап* ‘постановки’, выступают с юмористической речью. В эти дни у лозьвинских манси можно увидеть и услышать богатый фольклор.

Праздники могли длиться от одного до нескольких дней в зависимости от его значимости. Изначально праздники носили ритуальный характер. *Яныг ялпыу х̄отал* ‘большой священный день’ устраивали перед определённым сезоном или с какими-то грядущими событиями. Собирались в одном определённом доме – *яныг кол* ‘большой дом’. Хозяин этого дома обычно являлся самым почитаемым и уважаемым человеком в деревне, имеющим влияние не только среди своего народа. Каждый приносил гостинцы хозяину и ставил на общий стол. У лозьвинских манси, кроме мяса и сладостей, на столе обязательно присутствовал *с̄бламат* ‘каша из крупы (рис, манная каша)’. Когда все гости были в сборе, проводили первый, самый важный, обряд – поклонение *Т̄бруму* ‘Богу’. Проводил его старейшина, знающий

все важные элементы проводимого обряда, в давние времена обычно этим человеком являлся шаман. Во время поклонения он находится ближе всех к святилищу, а после него стояли гости мужского пола, дети, далее женщины. Во время этого обряда просили духов об удаче в предстоящем промысле, о благополучии в семье, о здоровье близкого человека, ребёнка, если кто-то в семье болел, об урожае и т. д.

Духи и божества имеют свою классификацию. Каждый дух отвечает за ту или иную территорию, деятельность. Например, о благополучии в семье, в доме просят *Калтац Эква* ‘хранительницу семейного очага’; о благосостоянии всего селения или какого-то угодия, где проживают более одного и двух семей, просят *пāvлың аки* ‘защитника, хранителя, покровителя селения’. Обряд поклонения *Пāvлың ойк* проводят на улице у святилища. В этом случае стол накрывают дома и на улице у святилища. В прошлом веке, когда каждая мансийская семья могла позволить себе иметь большое количество оленей, обряд проводили в горах. Наиболее сакральным считалась горная вершина *Алы-Ялпың-Нёр*, хребет ‘Молебный камень’. Как отметила Н. И. Новикова, «на Урале наибольшей популярностью пользовался Молебный камень. Там раз в год совершались общественные жертвоприношения, доступ на которые имели только главы семейств, и то только в определённое время (праздник обычно проводится осенью)» [1, с. 189]. По словам информантов П. Т. Бахтиярова и А. А. Анямовой, место, где поклонялись манси, находится между двумя вершинами *Ойка-Сяхыл* г. Ойкачахл и *Эква-Сяхыл* г. Эквачахл и называется *Пурлахтынсори* гора Поклонения Богам. Независимо от места проведения обряда поклонения начиналось застолье, звучал мансийский национальный инструмент – *саңквылтап*, гости танцевали, веселились, желая друг другу успехов и хороших начинаний. Следует сказать, что любой праздник, как и у других народов, никогда не обходился без танцев. Каждый танец нёс в себе смысловую нагрузку. К тому же древние мансийские танцы имеют магический характер. Они символичны. Обрядовый

танец включают в себя обязательный набор атрибутики: костюм, ритуальные движения, специальное ритмическое, музыкальное сопровождение [2, с. 89]. У лозьвинских манси движения в танцах продуманы, резкие и быстрые, это объясняется, скорее всего, тем, что народ живёт в ритме с горными реками. Селения на территории Ивдельского района чаще всего расположены по берегам горных рек, поэтому и движения в танце здесь быстрее и энергичнее, подобно горной реке.

Несмотря на трудности с постепенной утратой культуры и языка, некоторые лозьвинские манси ещё сохранили ритуальные праздники с обязательным жертвоприношением *Йирхатнэ вёрмалъ*. Но проводятся они достаточно редко, раз в 10 лет иногда и реже, это происходит по случаю прибытия важных гостей или по велению старших в селе, в связи с какими-то событиями, такими как частые неудачи среди народа, тогда этот процесс является обязательным. Их проводят во время самых значимых праздников, таких как *Илья хётал* 'Ильин день' или *Покров хётал* 'Покров день'.

Ритуальная деятельность у манси чаще всего приходится на весну и осень. Обряды проводят рано утром, на восходе солнца до полудня. По сложившейся мансийской традиции большинство праздников и обрядов проводятся на новолуние *ху́нь Этнос самн паты* 'букв.: когда луна на глазах [начинает] быть', т. е. когда луна начинает нарождаться [3, с. 12]. Важно именно на новолуние, чтобы дела развивались и шли в лучшем направлении. Обряд возник как защитный социальный механизм, в его основе заложен воссоздающий и объединяющий заряд, направленный как на отдельного человека, так и на коллектив. Обряд создавался на основе обычая. Обычай считается явлением более широким, чем обряд. Под ним понимаются традиции, нравы, идеи, в широком значении – способ человеческой деятельности [3, с. 5]. Прежде чем приступить к какому-либо обряду, все участники, в том числе и гости, должны пройти этап очищения *хот-сыстамтахтукв*. Это один из важных элементов проведения праздника. Нельзя

приступать к какому-либо обряду, не очистившись сакрально. Нужно привести свои мысли и тело в надлежащее состояние. Данный обряд требуется для того, чтобы почувствовать связь с духами, быть готовым, очищенным духовно, чтобы не было препятствий для чистоты мыслей, иначе духи могут не принять твои молитвы. У лозьвинских манси участник праздника должен очиститься как минимум два раза: сначала выходя из своего дома, после – в доме, где проводится праздник, либо перед тем, как отправиться в святилище. Если по каким-либо причинам очищение не пройдено, то оно считается не состоявшимся для этого человека. Отправляясь на совершение обряда, нужно иметь с собой *сбс* ‘чагу’ или *лālва* ‘бобровую струю’. По словам информантов, очистившись, человек с лёгкостью погружается в контакт с духами во время поклонения. В такие большие священные праздники женщина строго должна следить за циклом регулы. Во время регул женщина не ходит на священные места и не может проводить обряд, так как в этот период она считается нечистой. Она должна оставаться дома или же в *мāнь колт* ‘в маленьком доме’ (специальный домик, где проживала женщина во время менструации).

Особое значение придавалось числу жертвенных животных, которое меняется в зависимости от обстоятельств: ибо богатый может дать больше, чем бедный, и община больше, чем один. При личных жертвоприношениях довольствуются обычно одним животным, при жертвоприношениях от всей округи обычно приносили в жертву трёх или семь животных [4, с. 97]. Такой праздник длился несколько дней, у лозьвинских и пелымских манси место для такого съезда было на Уральских горах, где люди просили духов-покровителей о долголети и здоровье своего рода. Считается, если не выполнять этот обычай, род слабеет и исчезает, что наблюдается в современном поколении манси. «Жертвоприношение духам совершается в новолуние, а свадьбы принято проводить в полнолуние: духам посвящается начало (верх) месяца, браку – его полнотелая середина. Нижняя же его часть считается временем преобладания тёмных сил» [5].

За последние двадцать лет на территории Ивдельского района Свердловской области ритуальный праздник проводился в июле 2003 года. Присутствовало много гостей со всех соседних деревень (Тресколье, Висумтыт павыл, Лепля, юрта Бахтиярова и ХМАО), а также особо важные гости из Ханты-Мансийска, которые взяли на себя руководство праздником, финансирование, оказание помощи по организации выезда на праздник всех участников. Благодаря усилиям депутата Ассамблеи представителей коренных малочисленных народов Севера Думы Ханты-Мансийского автономного округа – Югры Т. С. Гоголевой организация праздника прошла на должном уровне. Его программа была насыщена разнообразными сценками и танцами. Участники обряда оставались ещё долгое время под впечатлением от этого события.

В отличие от сосьвинских манси, у верхнелозьвинских прослеживается сохранение языка у молодого поколения. Многие из них имеют представление об обрядовой деятельности и процессе осуществления. Для сохранения этих знаний важным является восстановление забытых традиций, в связи с тем, что стремительно растёт смертность верхнелозьвинских манси. Со смертью человека постепенно гаснут язык и традиции этого народа. Ведь без знания языка сложно провести обряд и понять его.

Обряд является наиважнейшим элементом в мансийской культуре верхнелозьвинских манси. В празднично-обрядовой сфере манси наиболее полно сохраняются черты традиционного образа жизни. Сохраняя традиционные праздники народа, возрождая обряды, можно сохранить культуру своего народа. Окунаясь в праздник, человек возвращается к истокам родной культуры и вспоминает, восстанавливает забытые традиции, так как они способствуют сохранению нравственных и этических установок поведения человека в обществе и способствуют гармонии с окружающим миром.

Литература

1. Новикова Н. И. Традиционные праздники манси. М.: Наука, 1995. 222 с.
2. Сайнахов В. М. К вопросу о ритуальных танцах на медвежьих игрищах // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное: матер. междун. науч.-практ. конф. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 89–91.
3. Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. 138 с.
4. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов / пер. с нем. и публик. д. ист. наук Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 2. 183 с.
5. Мансийский календарь / сост. А. М. Хромова. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2003.

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

Творческий путь собирателя и исполнителя хантыйского фольклора Евдокии Даниловны Каксиной

Аннотация. Статья посвящена творчеству одного из современных носителей и исполнителей хантыйского фольклора Евдокии Даниловны Каксиной (1968 г. р.). Её имя хорошо известно коренным жителям Ханты-Мансийского автономного округа. Е. Д. Каксина является знатоком хантыйских традиций и обычаев, её сказительское искусство связано с исполнением личных песен хантов, легенд, быличек и т. д. Её деятельность также связана и с литературным творчеством: она является автором стихов на хантыйском языке. Прекрасно владеет родным языком, её работа по сбору, фиксации, расшифровке и переводу нематериального культурного наследия народа ханты просто неоценима.

Ключевые слова: хантыйский фольклор, казымские ханты, литературное творчество, хантыйский язык, традиции и обычаи.

Творчество Е. Д. Каксиной упоминалось в газетных статьях, опубликованных в окружной газете «Ханты ясанг». Фольклорные произведения, исполняющиеся Евдокией Даниловной, записывались следующими собирателями фольклора: Т. Р. Пятниковой, С. С. Успенской, Р. К. Слепенковой, С. Д. Дядюн, В. Д. Гатченко. В электронный депозитарий по фольклору обских угров и самодийцев занесено свыше 30 личных песен, сказок, быличек, загадок и примет. Ею опубликованы два фольклорных сборника [1; 2], две детские книги для детей [3; 4].

Каксина (Тарлина) Евдокия Даниловна родилась 28 сентября 1968 года в оленеводческой бригаде № 9, располагавшейся в районе озера *Мувау лор* (Извилистое озеро), в сорока километрах от деревни Нумто. Её родители – Данил Николаевич и Дарья

Григорьевна, всю свою жизнь трудились в оленеводческом совхозе «Казымский», отец – бригадиром оленеводческой бригады № 9, мать – чумработницей. Из-за должности отца в оленеводческой бригаде ханты прозвали его «Девятым Танилой». Семья была многодетной, в ней воспитывалось десять детей, несколько ребятишек в семье умерли ещё в младенчестве. Евдокия Даниловна была пятым ребёнком в семье. Практически всё её детство было связано с оленеводческими пастбищами, где содержались олени стада совхоза «Казымский». С пятилетнего возраста маленькая Евдокия воспитывалась у бабушки с дедушкой по отцовской линии на родовом стойбище, располагавшемся на реке Варсанг юхан. Позже этому местечку Евдокия Даниловна посвятит свои первые стихи, наполненные щемящей нежностью. Родители и старшее поколение были знатоками хантыйского фольклора: отец и дедушка являлись исполнителями священных песен обрядового комплекса ханты «Медвежьи игрища», мама была исполнителем личных песен и сказок. Благодаря этому поэтическому тандему родственников Евдокией Даниловной с детства перенимались все знания и умения, способы мышления, нравственные и этические нормы, характерные для архаичного хантыйского общества, а её личность развивалась в условиях традиционной воспитательной системы, которой была присуща глубокая вовлеченность в мир духовных ценностей народа ханты.

Надо отметить, что родители отличались своеобразной манерой исполнения фольклорных текстов. Отец во время исполнения какого-либо фольклорного произведения не просто произносил текст, а, непосредственно обращаясь к слушателям, с помощью интонации, мимики и жестов разыгрывал перед ними описываемые события. Маме же была характерна внутренняя сдержанность при передаче фольклорного произведения. Она, как бы отстраняясь от событий в тексте, никак внешне не реагировала на них.

Когда Евдокии исполнилось семь лет, она начала учиться в начальной школе (д. Юильск), директором и учителем которой был Максим Тимофеевич Молданов. Прочувшись

в этом учебном заведении один год, Евдокия была переведена в Казымскую школу-интернат, где её учительницей стала Валентина Михайловна Вокуева. Самые тёплые воспоминания связаны у неё с деятельностью именно этих педагогов: они мягко и настойчиво вводили её в мир школьной жизни. Трудно представить, сколько сил, труда, души, терпения вложили эти учителя в этого маленького ребенка, чтобы затем из этой девочки вырос тот необходимый для народа ханты исследователь фольклора.

В 1988 году окончила десятый класс Казымской средней школы. Из-за семейных обстоятельств дальнейшее образование было отложено, хотя отец настаивал на обучении, и у Евдокии в то время была мечта – получить образование в медицинском училище и специальность медсестры. Сразу после школы Е. Д. Каксина устраивается на работу звероводом в оленеводческий совхоз «Казымский» на звероферму.

Как знать, как бы сложилась дальнейшая судьба Евдокии, если бы в начале 2000-х гг. в г. Ханты-Мансийске власти не решили открыть Югорский государственный университет. И Евдокия Даниловна в 2002 г. поступает на заочное отделение факультета «Филология», и в 2008 году университет оканчивает, получив специальность учителя хантыйского языка и литературы. Ею защищается дипломная работа по теме «Время как часть картины мира хантов», которой руководит к. ф. н. В. Н. Соловар. Полученное образование даёт ей возможность устроиться на работу научным сотрудником в Белоярский филиал Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. И ею начинается целенаправленная работа по сбору, фиксации, расшифровке и переводу фольклора народа ханты.

За более чем десятилетний период работы ею опубликовано более 20 научных статей. Её статьи посвящены обрядности казымских хантов, нематериальному культурному наследию обских угров [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16].

Прекрасное владение хантыйским языком и знание духовной культуры казымских хантов позволило Е. Д. Каксиной

производить расшифровку фольклорных материалов, описание фондов качественно, раскрывая все особенности языка. Её знания в области традиционной хантыйской культуры, мифологии, обрядности являются чрезвычайно ценными. Е. Д. Каксина часто выступает в качестве консультанта по широкому кругу вопросов, касающихся хантыйского языка и культуры. Именно она может дать достоверную информацию обо всех сферах духовной культуры народа ханты, её знания по мифологии родного этноса являются бесценными для хантыйского народа и исследователей. Ею также опубликованы два фольклорных сборника и две детские книжки [17, 18, 19, 20].

Её опыт и хорошее знание духовной культуры казымских хантов востребованы в культурных учреждениях Белоярского района и округа. Многие её авторские стихи на родном языке вошли в учебники хантыйского языка для национальных школ. На протяжении уже многих лет она трудится над составлением сборника стихов на хантыйском языке.

О своей деятельности и поэтическом творчестве Е. Д. Каксиной говорит так: «С малых лет я всегда тянулась к родной (хантыйской) культуре, соблюдала все обычаи своего рода, семьи. У меня с детства была мечта – стать полезной для своего народа» [устное сообщение].

Сказительская деятельность Е. Д. Каксиной оставила большой след в культуре хантыйского народа, собранный аудио- и видеоматериал с её участием представляет огромную ценность для хантыйского этноса. Её творчество характеризуется умением создавать различные исполнительские варианты личных песен ханты в стиле конкретной традиции, что может говорить о заложенном в фольклорном творчестве ещё не до конца раскрытом исполнительском потенциале.

Литература

1. Пятникова Т. Р., Слепенкова Р. К., Каксина Е. Д. Свадебный обряд хантов Белоярского района // Культурные филологические аспекты

генезиса и трансформации исторической общности коренных народов Югры: коллективная монография. Тюмень: Сити-пресс, 2015. Вып. 3. С. 142–154.

2. Каксина Е. Д. Образ ветра в фольклоре казымских ханты // Социология. 2017. № 4. С. 173–179.

3. Каксина Е. Д. Представления о смерти казымских ханты (по данным фольклора) // Культурная жизнь Юга России. 2018. № 2 (69). С. 140–146.

4. Каксина Е. Д. Наименования месяцев народного календаря хантов реки Казым // Культурная жизнь Юга России. 2018. № 3 (70). С. 121–127.

5. Каксина Е. Д. Благопожелания как один из жанров традиционного фольклора казымских хантов // Культура и цивилизация. 2019. Т. 9. № 5А. С. 68–76.

6. Каксина Е. Д., Бурыкин А. А. Представление о Громе и грозе в культуре казымских ханты // Вестник угроведения. 2015. № 2 (21). С. 46–52.

7. Каксина Е. Д. Представления казымских хантов о традиционном элементе одежды пояс (ремень) // Культура и время перемен. 2018. № 2 (21). С. 32

8. Каксина Е. Д. Женские личные песни о замужестве // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: материалы дистанционной научно-практической конференции XIII Югорские чтения (20 декабря 2014 г., Ханты-Мансийск). Воронеж: МАКС-ПРИНТ, 2015. С. 52–58.

9. Каксина Е. Д. Антропонимы в составе географических названий // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Воронеж: МАКС-ПРИНТ, 2015. Ч. 2. С. 25–37.

10. Каксина Е. Д. Личные песни хантов, созданные в период войны 1941–1945 гг. // Современная финно-угорская филология: теория и практика: материалы Всерос. науч.-практ. конф. XIV Югорские чтения (20 дек. 2015 г., Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск; Ижевск: Принт-2, 2016. С. 122–145.

11. Каксина Е. Д. Запреты казымских ханты, связанные с категорией времени // Закономерности и тенденции развития науки в современном обществе. Сб. ст. Международной научно-практической конференции (1 ноября 2016 г.). Уфа: АЭТЕРНА, 2016. Ч. 3. С. 199–203.

12. Каксина Е. Д. Запреты в культуре ханты, связанные с огнем // Научные основы современного прогресса: сб. ст. Международной научно-практической конференции (8 июня 2016 г. г. Магнитогорск) В 2 ч. Уфа: МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. С. 253–256.

13. Каксина Е. Д. Символическое значение образа дороги в фольклоре казымских ханты // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сб. статей по материалам научно-практической конференции с международным участием, посвященной 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (25 ноября 2016 г., Ханты-Мансийск). Тюмень: ФОРМАТ, 2017. Ч. 1. С. 253–256.

14. Каксина Е. Д. Запреты и предписания казымских ханты, связанные с жилищем // Роль и место информационных технологий в современной науке: сб. ст. по итогам Междунар. науч.-практ. конференции. Уфа: Агентство международных исследований, 2017. С. 132–141.

15. Каксина Е. Д. Образы-символы в традиционной культуре казымских хантов // Обские угры: единство и разнообразие культуры: материалы дистанционной научно-практической конференции XVI Югорские чтения (2 декабря 2017 г., г. Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. С. 176–187.

16. Каксина Е. Д. Личные песни казымских хантов // Волдинские чтения: материалы I регион. науч.-практ. конф., посвященной 80-летию со дня рождения В. С. Волдина (1938–1971) – хантыйского поэта, первого радиожурналиста из народа ханты – редактора национального вещания, собирателя и популяризатора фольклора. Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. С. 79–84.

17. Каксина Е. Д. Поющая женщина из Эхт Югана. Тюмень: ФОРМАТ, 2014. 128 с.

18. Каксина Е. Д. Невероятные истории из жизни казымских хантов. Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. Вып. 1. 60 с.

19. Каксина Е. Д., Ерныхова О. Д. Сказки о мышатах. Тюмень: Формат, 2017. 20 с.

20. Каксина Е. Д., Ерныхова О. Д. Мышонок и его бабушка. Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. 24 с.

Ершов М. Ф.,

*кандидат исторических наук, доцент,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск*

Приключения социального тела: от древней Югры до наших дней

Аннотация. В данной публикации рассмотрены основные этапы и специфика развития концептов человеческого тела от мифов в традиционной культуре до современного обыденного сознания и философских обоснований. Подвергнуты анализу древние представления обско-угорских народов, людей эпохи античности и последующих времён о феномене телесности. Делается вывод, что социально значимый телесный концепт должен быть динамичным, событийным и отчасти ситуативным. Постепенно происходит усложнение его функций: от сакральных до культурных и идеологических.

Ключевые слова: антропоморфизм, история, концепт, космос, миф, социальное тело, этнография.

Концепт тела всегда инвариантен. Им интересуются буквально все: от представителей естественных наук вплоть до мистиков и гуманитариев. Тело как физическая структура человека (организм), либо как его брeнная физическая оболочка воспринимаются максимально широко. Применительно к обществу тело последовательно социально, как по способу формирования, так и по выполняемым им функциям. Обычно философы, стремясь к понятийной точности и предельной логичности, абсолютизируют свойства тела. Однако при подобном стремлении из их рассуждений исчезает историко-этнографический контекст. Абстрактное тело, анализируемое ими, превращается в удобный объект для философских спекуляций.

По нашему мнению, противостоять данной, далеко не всегда положительной тенденции возможно через обращение к тому

культурному наследию, которое сохранено благодаря усилиям историков, этнографов и антропологов. Прошлое существованием своих эмпирических материалов способно оказать помощь в интеллектуальном противостоянии и теоретических спорах среди гуманитариев. Цель настоящей публикации заключается в анализе принципиальных изменений в восприятии социального тела при историческом развитии. Достижение данной цели возможно через решение ряда задач. Необходимо обнаружение особенностей формирования социального тела на различных этапах исторического и культурного развития. Требуются также выявление функций социального тела и рассмотрение перспектив его дальнейшей эволюции. При этом под социальным телом человека понимается наша способность к активной деятельности [1] и одновременно тот телесный образ, который олицетворяет данную способность.

Междисциплинарный подход предполагает применение наработок, которые максимально результативны на сегодняшний день, вне зависимости от их новизны или популярности. При таком подходе историко-генетический метод дополняется использованием теоретических концепций визуальной антропологии и семиотики. История изучения феномена тела началась на рубеже XIX–XX вв., и за сравнительно короткий исторический промежуток появилось немало число интеллектуальных наработок. Создавались оригинальные концепции тела в социальной психологии, в первую очередь во фрейдизме, в медицинской и исторической антропологии [2], экзистенциальной философии, в социологии и в ряде других научных дисциплин. Значение этих концепций было двоякое. С одной стороны, они играли роль методологических оснований. Но, с другой, в них раскрывались многие аспекты телесной жизни, при одновременном господстве умозрительных схем. С течением времени их дополнили конкретные материалы из исторических наук и этнографии.

Первоначально в традиционной культуре мир воспринимался одушевлённым телом: кожистая шерстистая земля, которая

«подобна большому зверю, вернее, звериному телу, в бороздах которого текут реки, по коже которого идут тропы. По рекам и тропам плавают или бродят рыбы, звери, люди, а во всём этом вместе взятом идёт жизнь» [3, с. 260]. Такая мыслимая Вселенная, чьё существование зафиксировали этнографы, со временем дифференцируется и очеловечивается. Её отдельные части аналогичны человеческому телу. Исследователи прошлого обских угров отметили, что у аборигенов ряд локальных географических объектов воспринимаются как наделённые человеческими очертаниями [4, с. 114–115].

Сходство не ограничивается визуальным рядом. Мансийский исследователь Т. Д. Слинкина замечает, что «у гор есть сердце, голова, лицо, глаза, нос, уши, плечи, колени, спина, грудь, и эти форманты естественным образом входят в атрибутивы мансийских топонимов». Для неё горы не просто «образное олицетворение Святых духов-покровителей», они часть организма нашей живой Вселенной [5, с. 27–28, 268]. Насыщение мира человеческими свойствами – свидетельство слитности социума с природой и о процессах отчуждения от природного мира.

В своё время Ю. М. Лотман парадоксально заметил, что в значимых позах и жестах поведение животных ритуально, и, следовательно, оно более «правильное», чем «испорченное» человеческое [6, с. 42–43]. Данная схема, представляя животного как образец для человека, прокладывала путь антропоморфизму. Он выражается в очеловечивании предметов и явлений природного мира, мифических существ и т. д. «Награждая» природу человеческими свойствами, человек производил операцию замещения уже фактически утраченной гармонии, в том числе и в отношениях между людьми.

Зрительным свидетельством подобного замещения является творчество Г. С. Райшева. Художник сознательно сделал ставку на индивидуальное философское осмысление мифического мира, где доминирует иррациональное восприятие действительности в виде расплывчатых интуитивных ассоциативных образов.

На его картинах предстаёт мифическая Вселенная без граней и границ, где отсутствует чёткая, геометрически правильная определенность линий, где вода перетекает в воздух, а воздух создаёт оптические эффекты присутствия в космосе райшевских героев. Визуальные свойства его картин отличаются избыточной странностью: это и отсутствие цезур, количественных скачков, релятивизм объёмов и призрачность линий, за которые не ухватишься: они исчезают. В динамичном мире хантыйского художника проживают шайтаны, богатыри, иные мифические персонажи и обычные люди [7].

Для понимания такого антропоморфизма необходимо рассмотрение взаимоотношений человека и очеловеченного пространства. М. Элиаде считал, что для традиционной культуры свойственно восприятие места проживания как Центра мироздания, как рукотворного подобия Космоса. Приход извне оценивался как проявление Хаоса, угроза для обжитого пространства [8, с. 36–38]. Ещё более категоричен М. Мерло-Понти: «Если верно, что я обладаю осознанием моего тела с точки зрения мира, что тело, будучи в центре мира, является незримой точкой, к которой обращены лики всех, то столь же верно и то, что моё тело – ось мира: я знаю, что у объектов много сторон, так как я мог бы обойти их кругом, в этом смысле я обладаю осознанием мира при посредстве моего тела. В тот момент, когда мой обычный мир вызовет во мне какие-то привычные желания, я уже не смогу, если у меня отнята рука, по-настоящему связать себя с ним; послушные руке объекты – поскольку они представляются таковыми – будут обращены к руке, которой больше нет» [9, с. 119].

Таким образом, размещение человеческой телесности в центре мироздания имеет как мифическую основу, так и современные философские обоснования. Как именно происходили данные ментальные процессы в прошлом? Н. Н. Карпицкий отмечает, что космос древнегреческих натурфилософов был структурирован как «архетип четырёх первоэлементов (земли, воды, воздуха и огня) в виде гармонии телесных форм. Соответственно и тело

человека представляет собой наполненный жизнью кругооборот этих четырёх первоэлементов. Эти четыре первоэлемента есть вещество, заполняющее телесную форму, иначе говоря, гилетическое содержание тела». Для античного мыслителя психические процессы были объективированы их связью с земными элементами [10].

В дальнейшем эта связь выливалась в иные устойчивые формы. А. Ф. Лосев акцентировал внимание на такой черте античной культуры, как скульптурность, при которой идеальное человеческое тело являлось существенной характеристикой бытия вообще [11, с. 67–68]. Тяготение к созданию скульптур присуще не только античности. Но именно в античной демократии объёмные изображения нагого тела считались символом общества и государства. «Цивилизованные греки делали тело предметом созерцания и удивления. Это не какая-то перверсия, а конститутивный признак государственного тела. Точно также цивилизованный мужчина, афинский гражданин, на площади должен был публично высказать своё мнение, а не таить его», – резюмирует Б. В. Марков [12, с. 27].

И точно так же – публично, открыто – скульптурные памятники (от лат. *monumentum*) о героях присутствовали в античном общественном пространстве. Взамен расплывчатых мифов, каменные изваяния, как и письменные источники, фиксировали (текстами или объёмами), хотя и не полностью достоверную, связь с событиями и символикой прошлого. Функция античных скульптур – установление диалога активных людей с вечностью. Но у древнеегипетских монументов была противоположная задача. Донести до принижённых пассивных людей силу, мощь и, следовательно, активность божественного мира.

Использование человеческого тела как атрибута и собственности государства дожило до индустриального общества. Наиболее яркий пример – это императорская Япония в первой половине XX в. Здесь, утверждает А. Н. Мещеряков, произошла национализация тела, оно было включено в огромное сообщество под названием «государство» [13,

с. 338]. Нет сомнения, что доведение этой операции до крайних пределов было возможно только в обществе, где сохранилось множество реликтов родового строя. Государство, усилившееся за короткий исторический промежуток, перехватило у природы очеловеченные свойства и использовало их для своих нужд.

В других обществах постепенное возрастание роли государства, ужесточение контроля, репрессивных и дисциплинирующих практик обусловило формирование внимания к управленческим механизмам. Начиная с библейских времён, города, как центры управления и угнетения, служили объектами либо поклонения (тогда им придавались личные сакральные свойства), либо проклятий. И при негативном отношении они также наделялись личностно-телесными качествами [14, с. 124–148]. Особенной остроты данная критика городов достигла в Средневековье. Образное выражение «Вавилонская блудница» стало привычным словосочетанием.

В христианской цивилизации отрицание телесности (в том числе чревоугодия и секса) дополнялось признанием порочности женщины, как «сосуда греха». Его изнанкой стало хождение занимательных фэблио с грубоватыми сюжетами про тело [15] и сказок о стране Кокань, где телесные желания легко удовлетворялись. Так родилось отчуждение и противостояние между телесными образами. Их мир, ранее единый, вступил в полосу распада. Официально же критическое отношение распространялось и на обжорство, и на секс, и на греховные города с их «женской» природой. Общественная реабилитация женщин (и, отчасти, городов) началась с сочинений Кристины Пизанской (1364–1430). Даровитая писательница первой в европейском Средневековье поставила вопросы о неравноправном положении образованной (фактически – городской) женщины. В «Книге о граде женском» аллегорическая дама Разума закладывает поселение, в котором не будет угнетения слабого пола [16].

Появление этой позиции далеко не случайно. Если мужчины поголовно передоверяют государству свободы и обязанности воинов, то роль женщин объективно должна

возрастать. Маскулинные потери максимальны в городах, где, соответственно, и больше негативной женской свободы. С древности блудница шла рука об руку со слабым женственным актёром. Она же становится и символом благоустроенного города. Данное обстоятельство многократно фиксируется недоброжелательными внешними наблюдателями. Именно они акцентируют внимание на произошедшей культурной перверсии. Получается, что поступками и проступками женщины проверяли степень прочности городской культуры.

Задачи мужчин оставались стандартными и заключались в упорядочении и перевоплощении женской стихии. Превращение независимого чуждого женского мира в часть мужского стало его присвоением. Гендерное противостояние таким образом переносилось и на городскую территорию. Поэтому сильному правителю необходимо завоевать, покорить город. Символически войти в городское женское «телесное» пространство. И затем узаконить собственное насилие [14, с. 54]. Его легитимация в Средневековье нередко воплощалась в церемонии символического «брака» монарха и покорённого города [17].

Процессы централизации в Новое время привели к смещению общественного интереса от некогда независимых городов к новым государствам, стремящимся к абсолютизму. Именно они максимально демонстрировали свою мощь, что в свою очередь потребовало наглядного образного воплощения. Всё это обернулось диффузией мифических и телесных признаков в сферу социальных институтов. В «Левиафане» Т. Гоббса заявлено, что человек подражает Богу. Бог сотворил мир, грешные же люди вынуждены, в ремесленном подражании божеству и в целях самосохранения, создать Левиафана. Подлинное имя чудовищу – государство, которое, противостоя своей телесной машиной людям, одновременно и защищает их от человеческой агрессии, предотвращая гражданскую «войну всех против всех».

Противоречия между образами у Томаса Гоббса дополнительно усугубляются всеми мыслимыми межличностными противоречиями и противоречиями между людьми и образами.

Несмотря на то, что в дальнейшем у гоббсовской brutальной фигуры Левиафана были сглажены самые odioзные признаки – государство начали олицетворять геральдические или монархические символы – тотальный распад мира людей, мифов и образов достиг максимума. Вся последующая событийная ткань наполнена процессами дифференциации и измельчания значимых телесных образов. Свидетельством этому стала публикация в 1957 г. книги американского учёного Эрнста Канторовича «Два тела короля», в которой подвергнуты анализу высказывания юристов XVI в. о двух телах монарха: земном и политическом. Э. Канторович отметил смещение представлений о королевской власти из сакральной и теологической сфер в область политики и юриспруденции [18].

В результате распада сакрального и социального тел началось формирование тел-преемников, обладающих противоположными качествами. На рубеже XIX–XX вв. были заново «открыты» физиологическое городское тело [19], фрейдовское сексуальное тело, детское тело [20], тело толпы [21]. И существование этих тел не есть досужие выдумки интеллектуалов. «Масса XX века – замечают современные историки – это не просто механическое сборище людей. Объединенная общей идеей и целями, эта масса воспринимается наблюдателями как единое живое существо, реагирующее на внешние обстоятельства, подстраивающееся под изменение ситуации» [22, с. 396].

Сегодня символических тел настолько много, что очеловеченное пространство оказалось не в состоянии поглотить их, как и осознать смыслы, с ними связанные. Дискретные скопления визуальной телесности простираются от навязчивых постеров в стилистике пин-ап до рекламных баннеров и современной ироничной городской скульптуры. Эта вынужденная близость с современным искусством, нацеленным на деконструкцию, пагубна именно для телесности. Она – первая потенциальная жертва (анти)культурных экспериментов.

Доступность для всеобщего обозрения и вызывающая демонстрация телесной физиологии предполагают её

противостояние сакральному миру, что, однако, не вполне верно. Такое неизжитое социальное наполнение повсеместной телесности порождает новые внеобыденные смыслы. Они не противоречат её приватизации. Например, современные надгробные памятники отечественным «ворам в законе», похоронив прежние «понятия», начали в утрированной форме воспроизведение ценностей язычества и характерной символики. Трансформация криминальной психологии символически совпадает с приватизацией престижных кладбищенских мест и даже символического комфортного быта в загробном мире.

Телесность, вроде бы распавшаяся и расставшаяся с трансцендентным миром, вновь возвращается к нему с чёрного хода. Деконструкция изжитой социальности и культуры оборачивается формированием новых культур, мифов и социальных тел. В трансформации социальной телесности, как ни тривиально это утверждение, неизбежны закономерности. Восприятие мира в первобытности осуществлялось на основе мифа. Его всеобщность вела к конструированию условной (субъективной) реальности, материалом для построения которой стали наглядные, живые образы. Тело и стало одним из таких образов. М. Мерло-Понти детально аргументировал, что человеческое тело по отношению к индивиду всегда тотально [23]. Оно живёт само в себе и само по себе.

Volens nolens человек вынужденно совмещал образность мифа и осязаемость телесности. Исследователь В. И. Сподина обоснованно утверждает, «что перенос облика человека и строения его физиологических систем на объекты материальной культуры, явления природы и животный мир – типичный приём архаического мышления» [4, с. 125]. Данный всеобъемлющий синкретизм генерирует мыслимое тело как объект, сопоставимый и слитый со Вселенной. Мир предстает как тело и человеческое тело предстает как мир.

Но после вершины неизбежно следует снижение. Генезис государственности провоцирует распад единого тела, части которого начинают обособляться друг от друга. Концепт тела

неустойчив. Он «раскачивается» между мифами, социумами и государством. Усложняются функции этого тела: от сакральных до культурных и идеологических. Социально значимый телесный образ всегда динамичен, связан с событиями и, нередко, – ситуативен. Его участь – противостоять сакральной стабильности и неподвижности. Но тем самым теряются его монументальность и скульптурность.

Телесные образы – своеобразные органы обоняния, осязания и зрения для человеческого сообщества на его историческом пути. Они как художественные и пространственно неоднородные маркеры фиксируют изменения масштабов, специфики, мировоззренческих основ, каркаса, скелета социума. Их функция – диагностика состояний и поддержание устойчивости человеческого рода.

Литература

1. Власова Е. В. Социальное тело // Вестник УрО РАН. 2007. № 4 (22). С. 165–172.
2. Канетти Э. Масса и власть. М.: АСТ, 2015. 576 с.
3. Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.
4. Сподина В. И. Человек в традиционной картине мира (на материалах обских угров и самодийцев). Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017. 350 с.
5. Слинкина Т. Д. Мансийские оронимы Урала: научное издание. Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2011. 480 с.
6. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Изд-во АСТ, 2019. 256 с.
7. Ершов М. Ф. Образы Г. С. Райшева в исторической и социокультурной ретроспективе // Современная финно-угорская филология: теория и практика: Мат. Всеросс. научно-практ. конф. XIV Югорские чтения (20 декабря 2015 г.). Ханты-Мансийск; Ижевск: Принт-2, 2016. С. 248–261.
8. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
9. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. 1945. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 605 с.

-
-
10. Карпицкий Н. Н. Психогилетическая структура тела как предпосылка античной натурфилософии // Приволжский научный вестник. 2014. № 5 (33). С. 100–109.
 11. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
 12. Марков Б. В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб.: Алетейя, 1999. 304 с.
 13. Мещеряков А. Н. Стать японцем: топография тела и его приключения. М.: Наталис, 2014. 432 с.
 14. Ершов М. Ф. Социокультурная эволюция образов очеловеченного пространства: общетеоретические и конкретно-исторические аспекты. Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2013. 276 с.
 15. Михайлов А. Д. Старофранцузская городская повесть фавлю и вопросы специфики средневековой пародии и сатиры. М.: Наука, 1986. 352 с.
 16. Успенская В. И. Теоретическая реабилитация женщин в произведениях Кристины Пизанской. Пособие к курсу по истории феминизма. Тверь: Феминист Пресс – Россия, 2003. 56 с.
 17. Бойцов М. А. Государь – жених, его город – невеста // SALIVONICA: Сб. научн. ст. памяти А. Н. Саливона. Курган: Изд-во КГУ, 2009. С. 21–27.
 18. Канторович Э. Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 752 с.
 19. Бахтиаров А. Брюхо Петербурга. Общественно-физиологические очерки. СПб.: Изд-е Ф. Павленкова, 1888. 315 с.
 20. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. 211 с.
 21. Лебон Г., Тард Г. Психология толп. Мнение и толпа. М.: Институт психологии РАН, 1998. 416 с.
 22. Новая имперская история Северной Евразии. Ч. 2: Балансирование имперской ситуации XVIII–XX вв. Казань: Ab Impero, 2017. 630 с.
 23. Демченко Л. М., Гончаров Н. В. Феноменология восприятия и понятие телесности как альтернативный способ раскрытия специфики субъективности в философии М. Мерло-Понти // Вестник Оренбургского государственного университета. 2012. № 7 (143). С. 13–23.

Каксина Е. Д.,
*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Белоярский*

Представление о глазах и зрении в традиционной культуре казымских хантов

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию представления о глазах и зрении в фольклоре и верованиях казымских хантов. Отдельные лексемы и устойчивые сочетания, фразы, обороты являются базовой составляющей языковой картины мира хантов, отражающей её антропоцентрическую направленность.

Материалом исследования являются полевые записи автора, собранные у носителей хантыйского языка, различные выражения, изъятые методом сплошной выборки из хантыйских рассказов, запретов, песенных текстов, также использованы литературные источники.

Ключевые слова: глаза, зрение, человек, ханты, традиционная культура.

Как отмечает Н. Д. Арутюнова, «человек запечатлел в языке свой физический облик, свои внутренние состояния, свои эмоции и свой интеллект, своё отношение к предметному и непредметному миру, природе – земной и космической, свои действия, свое отношение к коллективу людей и другому человеку» [1, с. 3].

Теме зрительного восприятия в отечественном языкознании посвящена статья Г. А. Садриевой, в которой рассматривается сопоставительная лексика по описанию структурно-семантических особенностей образных парадигм с левым компонентом «глаза» в английском, русском и татарском языках [2]; диссертация [3], данная тема затрагивается в песенном фольклоре [4].

На материале обско-угорских языков наиболее полная классификация соматической лексики хантыйского языка представлена в монографии «Соматическая лексика хантыйского языка» З. С. Рябчиковой. Но автор не рассматривает данную лексику с точки зрения языковой картины мира [5]. Также представлены отдельные статьи, посвящённые некоторым аспектам соматической лексики, где наряду с другими лексемами рассматривается компонент «глаз» [6; 7; 8]. В статье В. Н. Соловар, А. В. Дубасовой сопоставляются диалектные названия лексем «нос», «глаз», «спина» на материале хантыйского и мансийского языков. Даются словообразовательные способы и семантический анализ данных лексем [9]. Таким образом, подробно данная тема не изучалась.

В данной статье мы рассмотрим представления о лексеме *сэм* 'глаз' в языке и культуре казымских хантов. При анализе материала автор опирается на кандидатскую диссертацию М. В. Ясинской, где анализируются представления о глазах и зрении на материале языка и традиционной культуры славян во всех её формах [3].

В традиционной народной культуре тема представления о глазах и зрении является одной из стержневых. Она проникает в различные области традиционных представлений и отражена в самых разных сферах и жанрах традиционной культуры (верованиях, обрядах, фольклорных текстах многих жанров – загадках, заговорах, приметах, запретах и предписаниях, быличках, в личных песнях).

В хантыйском языке лексема *сэм* 'глаз' по отношению к зрительному органу имеет несколько значений:

- а) глаза человека, животного, птицы;
- б) парный орган зрения, например: *кйт сэм вантман муйа щиви мәнла* 'глядя двумя глазами, зачем туда идти';
- в) зрение: *сэмүлэ вэвтамүән* 'у него плохое зрение';
- г) взгляд, взор: *сэмән тўвэмэслэ* 'взглядом окинул его';
- д) анатомические особенности: *сэм вўс* (букв.: дыра глаза) обычно употребляются в бранной речи, например: *муй, сэм*

вўсуајан айт кәјәүн ‘что, твои глаза не видят?’. В хантыйском языке существует выражение: *сәм щит катәлты ут хән* (букв.: глаз не предмет, чтобы удержать) ‘глазом можно увидеть всё, что угодно’ – инструмент зрения, через которое человек воспринимает окружающий мир таким, какой он есть.

С глазами как органом человека, воспринимающим свет, жизнь, связаны некоторые хантыйские выражения. Например, словосочетание *сәма питты* ‘на глаза попасть’ имеет символическое значение и включает в себя несколько явлений, связанных с человеком. Когда ребёнок находится в утробе матери, его называют *сәм сайән вәлты мәр* ‘пока он находится за глазами’, то есть он невидим, но он уже существует. Родился ребёнок: *сәма питәс* ‘на глаза появился’, то есть стал видимым. Как только человек покинул этот свет, существует выражение: *сәм сайа питәс* ‘за глаза попал’, то есть исчез [10, с. 141].

При описании внешности человека глаза и уши выступают в паре, например: *сәми-пәлты* ‘глазастый, человек с хорошим зрением (букв.: с глазами-ушами)’. Противоположное состояние человека: *сәмлты-пәллы* ‘слепой-глухой (букв.: без глаз, без ушей)’. Данное выражение часто встречается в сказках, описывая внешность пожилых людей. Например: *Сәмлты-пәллы имәүән-икәүән вәлләүн* ‘Живут слепые-глухие муж-жена’.

По внешним признакам, с точки зрения размера и цвета, можно выделить следующие две группы:

а) с точки зрения размеров и формы глаз (о человеке): *вән сәмпти* ‘с большими глазами’, *ващ сәмпти* ‘узкоглазый’;

б) с точки зрения цвета глаз: *нуви сәмпти* ‘светлоглазый’, *питты сәмпти* ‘темноглазый’, *этәр хәры сәмпти* ‘голубые глаза’, *сорт сәмпти* ‘светло-голубые переливающиеся с светло-зелёным оттенком (букв.: щучьи глаза)’, *хәншау сәмпти* ‘переливающиеся глаза (букв.: с узорчатыми глазами)’ и др.

Представления о глазах и зрении у хантыйского народа находят отражение во фразеологических единицах:

а) фразеологические единицы, с лексемой глаз, по отношению к человеку: *сәм хор* ‘поводырь, человек, сопровождающий

слепого (букв.: глаз бык)'; *сэм-њулы кайрыйэ* 'ласковое описание внешности маленького ребенка (букв.: глаз-нос цепочка)'; *сэм тохтар* 'окулист'; *сэм войэу хуйат* 'ясновидящий человек';

б) фразеологические единицы, описывающие неудовлетворительное состояние человека: *сэмүэл шивэуа йисуэн* 'потемнение в глазах'; *сэмүэлам иса щиви вуцэллэсуэн* 'глаза слизью покрылись'; *сэмүэлам йиукэн хуьилыуэн* (букв.: глаза водой льются) 'глаза слезятся'.

Неадекватное состояние человека передается через описание психических отклонений человека, например: *уха-сэма йэшацэл* 'вести себя неадекватно (букв.: голова-глаза дурит)'; *хор сэмэн вантэл* 'злыми глазами смотрит (букв.: глазами быка смотрит)'; *сэмүэл нур оуэтүэн* 'злой человек (букв.: глаза как рога)'; *сэмүэл кайыйэн посылээн* 'о злом человеке (букв.: глаза его кровью капают)';

в) фразеологические единицы, описывающие ограничения жизнедеятельности от состояния функций органа зрения: *сэм нуша* 'плохо видящий (букв.: глаз бедный)'; *сэм вулэу төп тайэл* 'чуть есть просвет в глазах'; *сэм пелак* 'одноглазый (букв.: глаз, половина)'; полное отсутствие зрения описывается как *сэмлы* 'слепой (букв.: без глаз)'; *сэмлы питэс* 'о человеке, который ослеп (букв.: остался без глаз)'; врожденная слепота описывается выражением: *вантты утлы сэма питэс* 'слепым родился (букв.: без видящих родился)'; *нүтлэм сэм* 'о зрении пожилых людей (букв.: изношенные глаза)';

г) фразеологические единицы, описывающие душевное состояние человека, связанные с органами зрения: *сэм йиук мухты вантэл* 'сквозь слёзы смотрит'; *сэм йиукэн веншэн вөллэв* 'со слезами живем' – описание периода траура; *сэм-мухэл ар сэм йиукэл щи шошмэл* 'слёзы проливает (букв.: сердце-печень много слёз проливает)'; *сэмүэл йиуки сөн лыпийэн* 'весь в слезах (букв.: его глаза в берестяном коробке с водой)' или подобно образному фразеологизму русского языка «глаза на мокром месте»;

д) фразеологические единицы, описывающие различные жизненные ситуации: *төрәм нартама йэрта-вота шошмәм сәм йиүк* ‘напрасно вылитые слёзы (букв.: напрасно дождю-ветру вылитые слёзы)’; *ай вәлты каша сәм йиүк шошмәл* ‘лить слёзы по пустякам’; *муй аңицәцәл ики ух пөшәх сәм йиүкән шошәмлән* ‘плачь без причины (букв.: что ты на голову дедушке (по материнской линии) свои слёзы льёшь)’; *сәм йиука-цәца лылләс* ‘в слезах (букв.: в слезах-слизи смешалась)’; *сәмәл пирәтса* ‘обман зрения (букв.: глаз рванулся)’; *сәм лап хәгъцәман* ‘закрыв глаза, что-либо, не размышляя, сделал’;

е) фразеологические единицы, применяемые в благопожеланиях: *сәмәна-пәләна вәла* ‘пожелание быть всегда внимательным (букв.: с глазами-ушами живи)’; *хәтәл сәм нөма, тылац сәм нөма* ‘пожелания счастливой жизни (букв.: солнца глаз помни, луны глаз помни)’; *Най сәм похнәм тынәу хәтәл, Вөрт сәм похнәм соръәу хәтәл* ‘пожелание удачного дня (букв.: освещённый глазами женских божеств прекрасный день, освещённый глазами мужских божеств золотой день)’; *Хәтәл сәмән ат лавәллайты, нуви Төрәм сәмән ат лавәллайты* ‘благопожелание здоровья и долголетия (букв.: солнца глазом пусть охраняют, белый Небо глаза пусть охраняют)’;

ё) фразеологические единицы, обозначающие сыпучее вещество или жидкость, которые могут быть соотнесены с глазом по форме: *сәм йиүк* ‘слеза (букв.: глаза вода)’; *йиүк сәм* ‘капля воды’; *йөрт сәм* ‘капля дождя’; *кәлҗы сәм* ‘капля крови’; *лөңщ сәм* ‘снежинка’; *воңцәмут сәм* ‘ягодка’; *күрпа сәм* ‘крупинка’; *лант сәм* ‘зерно’; *нохәр сәм* ‘орех (букв.: шишка, глаз)’; *сак сәм* ‘бусинка’ (букв.: бусы, глаз) [9, с. 98–99].

Лексема *сәм* «глаз» является сакральным органом по отношению к некоторым видам животных. Например, лексема *хөс* (букв.: звезда) – подставное, табуированное название органа зрения медведя. К глазам добытого на промысле животного относились бережно, старались, чтобы зрачки оставались невредимыми. У жертвенных оленей глаза вынимали, убирали

из них глазной жир и в обязательном порядке аккуратно клали обратно в глазницы, сверху прикрывали деревянными стружками ‘*вотлэн*’, чтобы не выпали. Затем уносили вместе с верхней челюстью в лес и подвешивали на берёзу.

По представлениям хантыйского народа, у каждого предмета, окружающего нас, есть глаза, например:

а) у неба: *Төрәм сәм* ‘Небесный глаз (букв.: неба глаз)’ – обозначает небесное пространство;

б) у солнца: *хәтәл сәм* ‘рассвет (букв.: дневной глаз)’, например: *Хәтәл имән сәмәл ши этәс* ‘Появились первые лучи солнца (букв.: у солнца глаз появился)’; *хәтәл сәмән хөрләс* ‘солнце село (букв.: солнца глаз погас)’;

в) у луны: *тыләш сәм* ‘лунный свет’;

г) у огня: *түт сәм* ‘искорка (букв.: огня глаз)’. В культуре обских угров огонь всегда представляется в женском облике, к огню относились бережно. Если в печку или в открытый костер клали старые доски с гвоздями, то говорили: *Түт аукийэ, сәмән-пәлэн лавла* ‘Огонь матушка, берегите глаза-уши’. Деревья, травы, горы и прочие также воспринимаются как живые существа: они чувствуют, разговаривают, видят, и поэтому с ними связаны многочисленные табу, приметы. В поверьях у всех природных объектов есть *хаһи сәм* ‘скрытый глаз’, что они видят все происходящее вокруг, если человек без необходимости причинил им вред, то они могут наказать его.

Представления, связанные с глазами и зрением, находят отражение в загадках, запретах, приметах, поверьях, песнях.

Загадки:

В хантыйских загадках глаза чаще всего сопоставляются с водными источниками: *Йөш кәт пәлак, кәт умлән* ‘С двух сторон дороги два колодца’; *Пөрәх кәт пәлакса, кәт лор* ‘С двух сторон возвышающего острова два озера’. Также лексема *сәм* «глаз» является составной частью элемента сети, как ячейка: *Йиук илпи сот сәм* (букв.: вода под ним сто глаз). Следующая загадка говорит о ячейке сети, перевеса на диких уток: *Вүр сот сәм* ‘между озер сто глаз’.

Запреты, связанные со зрением:

- нельзя невестке смотреть в глаза свекру, старшим братьям мужа, также взрослым мужчинам-родственникам мужа – иное поведение имеет отрицательную оценку, может принести несчастье в семью;
- нельзя смотреть на уходящий *Вот пух* ‘Сын ветра’ (на небольшие вихри в виде вращающихся волчков, которые крутят песочную пыль) – зрение ухудшится, несчастье привлечь;
- нельзя детям смотреть назад через расставленные ноги – Боженька накажет, может в семье кто-нибудь ослепнуть из взрослых;
- нельзя женщинам смотреть на некоторые священные объекты (святые места, на вершины высоких гор, на священные лабазы и т. д.) – могут отнять зрение;
- нельзя смотреть через окно с улицы в дом – принесешь несчастье.

Приметы, связанные с лексемой глаз:

- по кошачьим глазам определяли погоду на ближайшие дни: если глаза светлые – то ждали ясную погоду, если потемнели – к ненастью.
- по зрачку глаза определяли готовность рыбы – глаз рыбы побелел, вывалился наружу, уха готова.

Поверья, связанные с лексемой глаз:

В представлениях о силе взгляда опасным считался взгляд человека, обладающего способностью с помощью взгляда навредить кому-либо. В хантыйском языке о таком человеке говорят: *сем китэл* ‘человек с «плохим» взглядом (букв.: «глаз» отправил)’. Это люди, которые недоброжелательно относятся к другим людям, завистливые, они могут свои злые мысли, злые намерения отправить через взгляд, как порчу кому-либо. И это могло в будущем стать причиной болезни (иногда со смертельным исходом). Также опасным считается взгляд сверхъестественного существа, если человек повстречался с таким существом, то он теряет обычный образ жизни, умирает или лишается рассудка.

По словам информантов, если существа показались «на глаза» маленьким детям во время болезни, то это не вызывало беспокойства, а наоборот, считалось хорошим знаком: *наврём сёма питэс, мөшэж йира рэкэнэж* ‘ребёнок глазами увидел нечто необычное, значит, болезни отступят, и ребёнок выздоровеет’ [9, с. 142].

Для защиты от сглаза, от действий нечистых сил применяли различные обереги: *аьщар* ‘медвежий клык’, *њулхи кар* ‘кора пихты’, *шивэт ух* ‘берёзовый нарост’. Новорожденным детям, чтобы уберечь от сглаза, обычно клали в люльку обереги и старались прикрыть платком, таким образом была защита от «дурного глаза», сохраняли покой и здоровье.

Согласно народным верованиям, глазами и зрением обладают не только человек, но и другие существа. Но глаза сверхъестественных существ противопоставлены человеческим по ряду некоторых признаков (цвет, размер, количество и пр.). В быличках часто говорится о «глазе» необъяснимого существа в виде огромного светящегося шара, который появляется в тёмное время суток. Со слов информанта: *«Јор папслакэн вөн ај вулыты йэута шөп этэс нух, йүх тыйэт пјлатыйэн ши тывэлт-тухэл ййүхэл. Щит вөн утјэв лупјлэм щирэн: Пјлтапэн сэмэл ванэлтэс* ‘На той стороне озера, над верхушками деревьев появился светящийся шар громадных размеров, туда-сюда перемещаюсь. Это как говорили наши предки: Пугающее существо показало свой глаз’ (ПМА, 2019: А. Г. Ерныхова, с. Казым). Ханты «светящийся глаз» называют *ломтэс сэм* буквально, ‘заблудившийся глаз’, а также его считали *вопэтьэты сэм* ‘глаз, предсказывающий плохое’ выступает в качестве призрака вредоносного, нечистого существа, принадлежащего к иному миру. Также считается, что у собак существует третий глаз, которым он видит то, что скрыто от глаз человека.

Особое внимание уделяется зрению покойника, существует выражение: *нуви Төрэм вантэм утјэл лап ши төхэрсэлјэ* (букв.: которыми смотрел белый свет, навсегда вместе закрыл). Когда человек умирал, родственники, которые находились рядом, строго

свели, чтобы с остановкой дыхания покойника закрылись глаза, иначе говорят: *йухлы ванты пугал* ‘будет в обратную сторону смотреть’, или *пид вантыйэл* ‘высматривает напарника’. Считается, что если покойник уйдёт с открытыми глазами, то следом может умереть кто-нибудь из близких родственников. И поэтому, если глаза не закрывались, то клали медные монеты, говорили: *ванты утнэл цупэр вух картыйэн лан ат вўлы* букв.: ‘«смотрящие» медным металлом пусть переколют’.

В языковой картине мира *сем* ‘глаз’ относится к числу часто употребляемых в различных текстах песенных произведений (личные, обрядовые). Например, по признакам формы и по характерным свойствам сравниваются с созревшими плодами растений: *пуншэм шэмши кят йэм сем*, *пуншэм аниши кят йэм сем* (букв.: как спелая смородина два хороших глаза, как спелый шиповник два хороших глаза). Глаза олицетворяют небесные светила, солнце, луну: *хэсыйэн лампа кят йэм сем*, ‘как ясные звёзды два глаза’; *хэтхэм тылац кят йэм сем* ‘светом светящейся луны два глаза’. Зрачки как составная часть глаза сравнивают с цветом угольков огня: *тўтыйэн лавэм кят йэм сем* ‘как угольки огня, два глаза’.

В обрядовых песнях Медвежьих игрищ лексема *сем* ‘глаз’ метафорически сравнивается с твёрдым предметом природного материала: *Кэв семпи ай Пурне* ‘Каменными глазами младшая Пурне’. Камень в культуре ханты является символом вечности. Данное выражение поясняется тем, что сверхъестественные существа живут очень долго и наделяются такими свойствами зрения: зоркость, всевидящий глаз. Так как у божеств гигантские размеры, то небесные светила у них выступают в качестве глаз, так, в священном песнопении духа-хранителя Юильска говорится: *Тылац пелак семпи вон Ворт, Хятэл пелак семпи вон Ворт* ‘Бог с глазами полумесяца, Бог с глазами полсолнца’. Также в обрядовых песнях образ глаза строится на основе сравнения с водными объектами: *Лөңх сем шиван вёны лор, кят сем шиван вёны лор...* ‘Глазами божества туманное большое озеро, глазами духов туманное большое озеро...’. В текстах обрядовых

<i>Ма атла холлѧм ар холлѧнем</i>	Ночью мной пролитые много слѧз
<i>Усмѧма щѧ пушѧсмѧл,</i>	Впитались в подушку мою (изголовье),
<i>Хѧтла хѧллѧм ар холлѧнем</i>	Днѧм выплакавшие много слѧз моих
<i>Кѧт вѧни пѧнѧлса увман мѧнмѧл...</i>	По щекам ручьем текли... [11, с. 133]

5. Описания радостного состояния человека, слезы радости:

Амтѧм нѧнийѧ, йѧм сѧм йѧцкнайѧ... Обрадовавшей женщины,
прекрасными слезами...

Итак, рассмотрев лексему *сѧм* ‘глаз’, можно отметить, что она имеет несколько значений, играет важную роль в социальных характеристиках человека и в эстетической оценке его внешности. Данная лексема является табуированной по отношению к медведю. При добыче диких животных или при жертвоприношении было особое отношение к глазам. Кроме этого, «скрытым глазом» наделялась и вся неживая природа. Таким образом, представления о глазах и зрении в традиционной культуре казымских хантов нашли отражение в поверьях, запретах, фразеологических единицах, загадках и песнях.

Литература

1. Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке / под ред. Н. Д. Арутюновой, И. Б. Левонтиной. М.: Индрик, 1999. 422 с.
2. Садриева Г. А. Образная парадигма с левым компонентом «глаза» (на материале английского, русского, татарского языков). Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/obraznaya-paradigma-s-levym-komponentom-glaza-na-materiale-angliyskogo-russkogo-tatarskogo-yazykov> (дата обращения: 05.12.2019).
3. Ясинская М. В. Представление о глазах и зрении в языке и традиционной культуре славян: дис. ... канд. фил. наук. М., 2015. 278 с.

-
4. Лексика башкирского песенного фольклора в этнолингвистическом освещении / отв. ред. д. ф. н., проф. Ф. Г. Хисамитдинова. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2017. 260 с.
 5. Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 264 с.
 6. Шиянова А. А. Сомоним сэм-глаз в составе фразеологизмов хантыйского языка (на материале шурышкарского диалекта) // Матер. третьей науч. практ. конф., посвященной памяти А. А. Дунина-Горкавича (Ханты-Мансийск, 10 апреля 2007 г.). Нижневартовск: Изд. дом «Югорский», 2008. С. 69–71.
 7. Шиянова А. А. Сомонимы еш-рука, кўр-нога, сам-сердце хантыйского языка (на материале шурышкарского диалекта) в лексико-семантическом аспекте // Актуальные научные проблемы: сборник научных статей. Екатеринбург: ИП Бируля Н. И., 2010. С. 109–110.
 8. Сподина В. И. Мировоззренческие установки в описании телесно-психологического состояния человека в традиционной культуре обских угров и самодийцев // Вестник угроведения. 2011. № 1 (4). С. 161–167.
 9. Соловар В. Н., Дубасова А. В. О некоторых особенностях структуры и семантики названий частей тела в обско-угорских языках // Вестник угроведения. 2006. № 2. С. 97–101.
 10. Каксина Е. Д. Представления о смерти казымских ханты (по данным фольклора) // Культурная жизнь Юга России. 2018. № 2 (69). С. 141–142.
 11. Каксина Е. Д. Личные песни хантов, созданные в период войны 1941–1945 гг. // Современная финно-угорская филология: теория и практика: Материалы Всероссийской научно-практической конференции «XIV Югорские чтения». Ханты-Мансийск: Ижевск: Принт-2, 2016. С. 122–136.

Каксина Е. Д.,
*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Белоярский;*

С. М. Каксина,
Казымская средняя общеобразовательная школа, с. Казым

Обряды и обычаи казымских ханты, связанные с домашним очагом

Аннотация. В статье рассматриваются культ почитания семейного очага, обычаи и поверья, связанные с огнём. В традиционной культуре хантов *Тўт Ауки* 'Мать огонь' является одним из особо чтимых домашних божеств, она имеет огромную роль в повседневной и обрядовой жизни человека.

Ключевые слова: семейный очаг, Мать огонь, обряд, обычай.

Религиозная культура хантов, неразрывно связанная с традиционным мировоззрением, относится к числу главных ценностей народа. Их совокупность действий, установленные обычаи или ритуалы, в которых воплощаются представления, бытовые традиции, семейные обряды [1, с. 257].

Обряд выполняет социальную функцию со времён далёкого прошлого человечества, сплачивая определенные группы людей. В обряде каждый участвующий приобщается к жизни коллектива, сопереживает вместе с ним то событие, которое лежит в его основе. Обряд осуществляет связь между его участниками, закрепляет отношения между людьми. И казымские ханты до сегодняшнего дня сохранили свои традиции, совершают обряды поклонения местным божествам и духам-покровителям.

В данной статье делается попытка описать обряды и обычаи казымских хантов, связанные с домашним очагом *Тўт Ауки* 'Мать огонь'. Поклонение огню относится к числу древнейших культов у многих народов. В отечественной научной литературе данная тематика становится предметом пристального внимания многих исследователей, например, Г. Р. Галданова [2], И. Ш. Сарыглар [3]

и др. Представления о Богине Огня, как сакральном домашнем божестве, связанные с ней существующие многочисленные табу, запреты, поверья были затронуты в работах [4, с. 83–89; 5, с. 273–274; 6].

Огонь в хантыйской языковой картине мира является живым сакральным существом, живущем в каждом очаге и требующим к себе пристального внимания. *Тўт ауки* ‘Мать огонь’ является хранительницей домашнего очага, покровительницей рода и поэтому существует много поверий, запретов, за несоблюдение которых она могла наказать пожаром. Ханты с огнём обращались очень бережно, называли ласково: *Ланәт тўрәт тўрән Най Аукийә* ‘Семи голосами, голосом Най Мать’. Имеется в виду, что Огонь может издавать семь разных звуков. В старину ханты умели читать и понимать все эти звуки. Каждый звук означал своё понимание. Различными звуками она предсказывала, предупреждала, давала знать о себе, что пришло время принимать жертвоприношение от хозяина [7, с. 253]. Как отмечают старожилы, один из её семи голосов относится к колыбельным песням, которые она посвящает своим детям. Во время командировки на стойбище Эхт юган от Екатерины Кирилловны Тоголмазовой автор статьи услышал выражение: *Тўт имийәм йәм тўрыйәнән ци арийәл, щит ин Лўв һаврәмийәләл екиһәңцәп арән арыләллэ* ‘Женщина Огонь вот сейчас поёт таким ласковым голосом, она колыбельные песни своим детям поёт’. И действительно, в тот момент в печке был слышно «ласковое пение огня».

В мифологической картине мира обских угров *Тўт Ауки* ‘Мать огонь’ представляется в образе женщины, одетой в красное одеяние (халат, платье, платок), живёт в каждом доме, возглавляет семейный культ. Как и в человеческой жизни, в генеалогическом плане *Тўт Ауки* ‘Мать огонь’ имеет детей, родственников, а также подруг. Например, в прошлом все оставшиеся маленькие лоскутки ткани клали в печку, считается, что это в подарок детям *Тўт Ауки* для шитья кукол. По информации А. Г. Ерныховой, *Рат хойәм най аукийә* (букв.: Костра золы Богиня-Мать) является

прародительницей *Тўт Аўки* 'Богини Огня'. В прошлом люди жили в сезонных юртах, и когда оставляли на долгое время жилище, перед отъездом золу из печки (чувала) не выносили, считалось, что пока хозяйка домашнего очага *Тўт ими* каслает с хозяевами, в это время жилище охраняет *Рат хойэм най аўкийэ* (букв.: Костра золы Богиня-Мать), которая является «Матерью» *Тўт Аўки* 'Богини Огня'. Обращались к ней с просьбой: «*Рат хойэм най аўкийэ, хотэв-нурэв нәңэна ши хәйлэв, мўу йухәттэв вөнта Нәу лавлэ* 'Мать-огонь (букв.: Костра золы Мать), дом-нары наши тебе оставляем, пока мы ездим, ты их охраняй'. Когда золу выносили, высыпали в чистое место в направлении солнца.

Со слов некоторых информантов, Огонь и Солнце приходятся сестрами. По другой версии: «Они с солнцем подруги, выполняют одинаковые функции: дают свет и тепло» [5, с. 273]. Некоторые исследователи считают, что «ханты богиню Най-Аўки 'Богиню-Мать' представляли дочерью Солнца» [6, с. 112].

Богиня Огонь и Матушка Земля также являются близкими подругами. Фольклорные эпитеты данных богинь связаны с сакральным числом семь. Когда ставят угощения Богине Огня, обращаются к ней, и чтобы присоединилась её подруга: *Лапәт тўрәт тўрәу Най Аўкийэ, Лапәт нўш вөлла хөлман Най лөйныйән пила тәм пасана сзэвийәтән* 'С семьёю голосами, голосом богиня най и семьёю слоями живущая, слышащая Богиня най, причаститесь к столу с угощениями'.

Хантыйская загадка гласит: *Уни на апици кўтанән хөрижәүән* 'Сестра и брат друг друга побаиваются' (огонь и вода) [8, с. 12]. Предполагается, что «Огонь» и «Вода» являются между собой братом и сестрой. В словах обрядовой песни о Богине Огня встречается выражение: *Йәһьцәт ики ацийәм...* 'Выпиваемый мужчина отец мой...'. Также по информации старожилков, в преданиях говорится: «Разбушевавшуюся гневную огненную Дочь, которая сметаёт с лица земли всё, что попадает на пути, и её может остановить только Отец» [Устное сообщение, Ерныхова А. Г., 1936 г. р.]. Считается, что «Водный дух» приходится отцом «Богини Огня». В культуре ханты хозяйка

дома и *Тўт Аңки* 'Мать огня' обе являются хранительницами домашнего очага и считаются между собой подругами. Каждая хозяйка должна следить за внешним состоянием домашнего очага, иначе огонь может рассердиться и наказать пожаром. Существует хантыйское поверье: *И пелкәл хантыйән лавалла, и пелкәл Лўв лавәлләлэ* 'С одной стороны домашний очаг должна охранять женщина (человек), с другой стороны охраняет сама «Богиня Огня»'. И поэтому все домашние обряды, связанные с огнём, выполняла женщина. Для сохранения благополучия семьи хозяйка дома должна ежедневно домашнему очагу преподносить угощения. Например, прежде чем садиться за стол, вначале обращались к *Тўт Аңки* 'Мать огня', чтобы она причастилась к еде, придала силы и здоровье.

В хантыйской религиозно-мифологической картине мира собирательный образ *Тўт Аңки* 'Матери огня' представлен в облике Великой женщины, в красном одеянии, с резвым характером, требующей к себе бережного и уважительного отношения. Огню всегда приписываются такие качества, как большая скорость, вспыльчивость. Про человека, который делает всё быстро, говорят: *Ньўр тўт ши* 'Как огонь'. Также говорят и про вспыльчивого. Огонь является самой яркой стихией на земле, и его символом считается красный (рыжий) цвет, цвет её пламени. Подтверждение этому мы находим в хантыйских загадках: *Йўхәт күтән вўрты вухсар навәрәл* 'Между деревьями рыжая лисица скачет' (пламя лесного пожара); *Вўрты лаңки йўх хўват шлы-нухи йәңхәл* 'Рыжая белка по стволу дерева то вниз, то вверх скачет' (пламя огня по дереву бегаёт).

Большое значение также имеет и *рат хяр* 'кострище (место, предназначенное для разведения костра)'. Существуют выражения, связанные с кострищем, например: *Тўт Аңкән холәм-вөләм тәхи* 'Место, где жила-ночевала Богиня Огонь'. С кострищем связано множество запретов и поверий. В одной хантыйской загадке говорится: *Йәм лов лольәм лот, туранән, варасән әнт етлә* 'Где стояла хорошая лошадь, там трава не растёт и кусты не растут'. То есть на месте кострища долгое время

ничего не растёт. Как считают ханты, если в скором времени там появилась растительность, это плохой знак для хозяев.

Огонь (домашний очаг) большое значение имел в семейно-бытовых обрядах. В свадебном обряде, когда невеста приходит в дом к будущему супругу, то первый обряд – это поклонение домашнему огню (очагу), который проводит свекровь вместе с невесткой. Как указывает Т. А. Молданова, «Огонь домашнего очага (*тўт аңки*) – основной символ данного периода». Чтобы огонь «принял» новую хозяйку, ей необходимо пожертвовать огню красную ткань (или миниатюрный красный халатик), в которую заворачиваются лучины (сухие веточки), количество определяется по числу мужчин (мужа и его кровных родственников, находящихся в этом доме) [9, с. 272]. Право быть хозяйкой очага она получит только после проведения ритуала.

В традиционной культуре хантов представления об огне как хранителе рода отражаются и в обрядах, связанных с деторождением. Женщина во время родов находилась в «маленьком доме», по поверьям хантов, там её охраняет *Тўт Аңки* 'Мать огня'. После рождения ребёнка в общий дом им можно было войти, перешагнув через огонь. В обыденной жизни нельзя перешагивать через огонь, а в очистительных обрядах наоборот, так как огню приписывается свойство «очищения». Огонь имеет непосредственное отношение и к погребальному обряду [7, с. 254].

К огню обращались с различными молитвами, с просьбами о здоровье, благополучии семьи, рода. Утром, разжигая огонь в печи (чувал), приветствовали её: *Тўт аңкийэ вўща вёрләман* 'Мать Огонь, прими наши добрые пожелания, дай нам здоровье, благополучие'. А вечером, когда ложились спать, и ей желали спокойной ночи. У ханты к волосам было особое отношение, волосы, оставшиеся в гребне после причёсывания или после стрижки, собирали и сжигали в костре, при этом обращались к огню: *Ух сот вәлла ар ептэв нән лавлалы, ухләв кәша аҗ йиләт* 'Многочисленные наши волосы Вы сберегите, чтобы наши головы не болели'. Считается, что в волосах держится жизненная энергия

человека, если они будут валяться везде, то привлекут болезни людям. Также и ногти бросали в огонь со словами: *Тўт Аңкийэ тәм кўшкарыйэлам нән нух шйвийалы, тўм Төрәман щитлам кайшман аҗ йәнхлэм лэваса. Тўт Төрәман нән щи йухлы мәллан*. ‘Богиня Огонь, ногти эти спрячь, чтобы на том свете их напрасно не искала, ты их обратно вернёшь’. Ханты считают, что ногти нельзя оставлять где попало, а то после смерти будешь искать их повсюду. Также, если выпал зуб, заворачивали его в лебединый (заячий) пух и клали в печку, при этом говорили: *Тўт Аңкийэ тәм йәм пеңкем Нән вўйэ, мәнәма леты-ййныщи щира хишем мулты пеңкийэ мийа* (букв.: Огонь-Мать, возьми мой хороший зуб себе, а мне отдай чтобы поесть-кушать старый какой-нибудь зуб). В прошлом ханты для Духа Огня шили из красного материала семь миниатюрных халатиков, надевали друг на друга, держали в отдельном священном мешочке, который хранился в женской половине дома. И когда проводили обряд жертвоприношения в честь Духа Огня, этот наряд дарили Богине Огня. Ей в жертву приносили оленёнка рыжей масти. В наше время используют просто красную ткань и во время любого жертвоприношения кладут в печку (в огонь) как подарок хранительнице домашнего очага.

Огонь для жизни человека имеет множество значений: наполняет дом теплом, светом, является помощницей при приготовлении пищи, в полевых условиях, дымокур защищает от гнуса и т. д. *Тўт Аңки* ‘Мать огонь’ защищает дом от злых существ, например, если человек чувствует, что «в дом вселилась нечистая сила», то проводили обряд окуривания помещения с помощью берёзового нароста *кушмәлты ут* ‘Очищающий предмет’. Обращались с просьбами к *Тўт Аңки* ‘Матери Огня’: *Хотыйэв-нурыйэв лыхамән ки лууса, овәң хот ов эвәлт ким павталы* ‘Дом-нары защиты от злых духов’.

В культуре хантов почитание огня в прошлом имело прямую связь с шаманской системой представлений. С помощью огня люди, имеющие сверхъестественные способности, исцеляли и предсказывали. Например, дедушка одного из авторов статьи

по отцовской линии (Тарлин Николай Яковлевич) владел шаманскими способностями, при камлании вызывал «Дух Огня» и общался с живым огнём через священную стрелу. Таким образом он снимал болезни и порчи людей. Как рассказывают информанты, на казымской земле жил ещё один мужчина *Семлы Йуван ики* ‘Слепой Иван мужчина’, который умел общаться с духом Огня. Ему подавали нагретый бубен, он, произнося молитвы, обращённые к Духу Огня, начинал бить по нему. В состоянии сильного транса он пел песни-молитвы и заходил в костёр. Кружился на горячих углях, сопровождая свое пение ударами в бубен. Таким образом он исцелял болезни людей.

Огонь имеет разные эпитеты, например: *Јанэт тўрэт тўрэн Най Аукийэ* ‘Семи голосами, голосом Богиня-Мать’, *Тўт най Ауки* ‘Богиня женщина огонь’, *Кав ауки* ‘Треющая мать’, *Хот лавалты, нуры лавалты тынэн най* ‘Дом охраняющая, нары охраняющая богиня’, *Намэн јеты най аукийэ* (‘букв.: ‘в костре горящая Богиня най’); *Най көща, ворт көща* ‘Женских божеств выше най, мужских божеств выше най’.

В религиозных представлениях казымских хантов богиня *Тўт Ауки* относится к наиболее почитаемым божествам. В системе представлений о мире огню отводится центральное место, и поэтому дают огненной стихии стойкую характеристику: *Сот јоңхи нўмпи Най, ар јоңхи нўмпи Най* ‘Ста божеств свыше Най, ста духов свыше Най’. Огонь выступает в роли посредника между миром божеств и человеком. Как говорили наши предки: *Муй арат поры сөнэн, поры анэн Тўт аңкэн мухты щи мәнәл* ‘Сколько чаш с жертвоприношениями, все пройдут через Богиню Огня’, т. е. подчёркивалось, что все обряды проводились с помощью огня. Например, перед проведением жертвоприношения вначале окуривали дымом от чаги домашнее помещение, затем все необходимые атрибуты для проведения обряда. Жертвенного оленя ведут по солнцу 3, 5 или 7 раз. Если проводят обряд почитания божеств высшего ранга на святилище, то перед отправлением окуривали упряжки, весь культовый атрибут, который везут с собой, также окуривали и людей, затем только

отправлялись в путь. И при этом обращались к Богине огня с просьбой: *Оутәу хор йәм йир хәра, лүвәу хор йәм йир хәра, лыхам-сәлы пәнән ај төләм, Түт Аңкәв, ат лавәлла, йол түты куйау йош, мат кэрәтлайәв* (букв.: Рогатого быка на жертвенное место, быка с костями на жертвенное место, чтобы злых-грязных существ собой не везли, Богиня Мать, ты берегай, с дымящим огнём [для окуривания] проворной рукой пусть нас обойдут...).

Огонь является одной из природных «огненных» стихий на земле. Наиболее существенной причиной вспышки лесного пожара являются сухие грозы. Ханты называют такой очаг *Төрәм түт* или *паләу түт* (букв.: небесный огонь). Существует хантыйское выражение: *Лүв питты тахэлан, йаңци ут тәкля, немәлты йнт хәцәл* 'Разбушевавшийся огонь уничтожает всё на своём пути, его только может остановить вода'. В данном случае считается, что это огонь, посланный Небесным Отцом. Также причиной возгорания очага может быть и человеческий фактор *Хәнты йош эвәлт мәнам түт* (букв.: от рук человека ушёл огонь). В данном случае это рассматривается как наказание людей за какое-либо нарушение, несоблюдение правил. Ханты утверждают, что огонь видит, слышит и понимает.

Приведём примеры из полевых записей, информанты рассказывают: горел бор, огонь бушевал три дня. Затем, когда всё стихло, жители ближайших стойбищ шли по краю бора, где был пожар. Нашли участок, не затронутый огнём. Хотя погода стояла сухая, ягель вспыхивал как порох. Решили проверить то место, оказалось, там паслась лосиха с двумя детенышами. И у одного лосёнка была повреждена задняя нога, и не он мог передвигаться, практически лежал на одном месте. И ханты говорят, что Огонь пожалел лосиху, оставил их место невредимым (ПМА, 2001).

Ночью была сильная гроза, непрерывно сверкала молния. Утром заметили дым, огонь очень быстро передвигался в сторону стойбища. Хозяин стойбища даже не успел проложить траншею, как уже огонь с бешеной скоростью приближался к стойбищу. Тогда хозяин отправился навстречу надвигающейся стихии с молитвами, с просьбой оставить участок, где расположено их

стойбище. И в тот момент огонь поменял немного направление, обошёл их территорию стороной, не доходя даже до выкопанной полосы. К вечеру пришли соседи по стойбищу. Хозяин говорит: «Тут, наверное, стойбище спасли мои слова молитвы, я обещал провести обряд жертвоприношения для «Богини Огня». На следующий день пришли домой олени, как полагается, провели обряд жертвоприношения, забили рыжего оленёнка [ПМА, 2001].

Также был пожар после грозы. Горели ягельные места, где паслись олени. Хозяева были бессильны перед огнём. Сгорел большой бор, остались небольшие боры, расположенные друг за другом, их разъединяли сухие болотные места. В то лето была засуха, невозможно было остановить огонь. Хозяева два дня его тушили, но остановить не удавалось. Затем провели обряд угощения Богине Огня. Развели свой костёр, помолились и отправили встречный огонь. Рассказывают очевидцы, когда встретились два «Огня», то стоял такой сильный шум, треск. Затем пламя огня, как две белки, крутятся вокруг ствола дерева, то вниз, то вверх бегало. Пламя «человека» имело ярко-красноватый оттенок, а «лесное» пламя имело желтоватый оттенок. По наблюдениям людей, эти пламени шесть раз подымались по стволу дерева до верхушки и опускались обратно. На седьмой раз поднялись вместе, когда возвращались вниз, то желтоватый оттенок пламени исчез в середине дерева, опустилось только пламя «человека». И таким образом огонь потихоньку стихал. К вечеру полил сильный дождь и всё погасил. Местность спасли слова молитвы человека [ПМА, 2001].

Таким образом, в традиционной культуре казымских хантов огонь занимает важное место, предстает в женском образе, является хранителем очага, обладает очищающими функциями, занимает сакральное место в верованиях, как в обрядовой практике, так и в обыденной жизни этноса. Имеет стойкую характеристику: *Сот лəңхи нўмпи Най, ар лəңхи нўмпи Най* 'Ста божеств свыше Най, ста духов свыше Най'.

Литература

1. Слепенкова Р. К. Традиционные обряды ханты, связанные с ворожбой, гаданием и знахарством // Научные основы современного прогресса. Магнитогорск: ОМЕГА САЙНС, 2016. Ч. 2. С. 257.
2. Галданова Г. Р. Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме. Режим доступа: https://nomadica.ru/biblioteka/se_80_3_galdanova.html (дата обращения: 24.12.2019).
3. Сарыглар Ч. Ш. Культ семейного очага у тувинцев-номадов. Режим доступа: <file:///C:/Users/777/Desktop/kult-semeynogo-ochaga-utuvintsev-nomadov.pdf> (дата обращения: 24.12.2019).
4. Волдина Т. В. Огонь как связующее и трансформирующее начало и Вода как символ жизни и смерти в традиционной культуре обских угров // Финно-угорский мир. 2016. С. 83–89.
5. Пятникова Т. Р. Представления о духах – хозяева леса, воды, огня хантов усть-казымского Приобья // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы дистанционной научно-практической конференции XI Югорские чтения (20 декабря 2012 г., г. Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск: Технополис, 2013. 374 с.
6. Кашлатова Л. В. Женский пантеон обских угров. Тюмень: Формат, 2017. 158 с.
7. Каксина Е. Д. Запреты в культуре ханты, связанные с огнем // Научные основы современного прогресса: сборник статей Международной научно-практической конференции (8 июня 2016 г., г. Магнитогорск). В 2 ч. Уфа: МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2016. С. 253–256.
8. Немысова Е. А. Хантыйские загадки: учебное издание. СПб.: Миралл, 2006. 50 с.
9. Молданова Т. А. Духовное освоение мира женщиной в традиционной культуре хантов // Культурное наследие Тюменской области: материалы научной конференции «Культурогенез и проблемы актуализации культурного наследия народов Тюменской области». Тюмень: РИЦ ТГАКИ, 2007. Ч. 1. С. 110–119.

Информанты:

Ерныхова (Тоголмазова) А. Г., 1936 г. р., проживает в с. Казым Белоярского района;

Тоголмазова (Молданова) Е. К., 1934 г. р., проживает в стойбище Эхт юган вблизи д. Юильск.

Тарлин В. Д., 1956 г. р., проживает в с. Казым Белоярского района.

Карчина В. В.,

*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Лянтор;*

Сысueva Ю. О.,

Лянторский хантыйский этнографический музей, г. Лянтор

Традиционные обереги в верованиях сургутских ханты

Аннотация. Предметом исследования является обрядовая деятельность, направленная на обеспечение безопасности и благополучия человека, а также использование различных оберегов, наделенных охранительной силой. В статье рассматривается система правил и запретов, регулирующих жизненный цикл человека и направленных на безопасное существование людей. Опираясь на полевые материалы автора, проведён анализ традиционных защитных мер сургутских ханты.

Ключевые слова: духовная культура, обряды, верования, обереги, ритуал, сургутские ханты.

Обрядовая деятельность, направленная на обеспечение безопасности и благополучия, охраны человека и его души, является одним из наиболее устойчивых мировоззренческих компонентов в традиционной культуре народа ханты. Помимо обрядов, защитная традиция включает использование оберегов-предметов и оберегов-слов.

Оберег – это предмет, охраняющий, оберегающий от чего-нибудь. В. И. Даль определяет слово оберег: «Заговоры, зачуранья, слова и обряд от порчи, уроки; наговор, нащёпты для разрушенья или недопущенья вредных чар; талисман, ладанка, привеска от сглазу, от огня, воды, змеи, падежа, порчи свадеб, болезни и пр.» [1, с. 579].

В научной литературе термин «оберег» широко употребляется, но всё же у исследователей до сих пор не сложилось определённого мнения, какой круг явлений традиционной культуры подпадает под это понятие.

Мы согласны с определением оберега, предложенным Е. Е. Левкиевской [2]. В данной работе мы будем придерживаться именно его. Автор выделяет три основные формы: оберег-предмет, оберег-действие, словесный оберег. Основная особенность оберега заключается, по мнению автора, в том, что он всегда предшествует опасному событию. Таким образом, используя подход Е. Е. Левкиевской, под оберегами мы будем понимать комплекс действий, предметов, предписаний и запретов, способных предотвратить возможную для человека опасность.

Материалов по изучению традиционных оберегов очень мало. Чаще всего данной темы касаются при изучении обрядовой деятельности и духовной жизни народа в общем контексте религиозных воззрений. Единственная работа по исследованию оберегов сургутских ханты – это статья О. В. Стародубовой «Традиционные обереги хантов бассейна р. Тром-Аган (по материалам полевых исследований)» [3].

О. В. Стародубова, говоря о материальных предметах, имеющих оберегающее значение, пишет, что «их условно можно разделить на прямые и косвенные обереги, на индивидуальные и семейные. К прямым оберегам отнесены вещи, имеющие исключительно сакральное назначение, направленное на защиту человека, его здоровья и благополучия как личного, так и членов семьи, включая потомков. К этой же категории относятся способы пошива и декорирования некоторых деталей одежды» [3, с. 249].

Например, при пошиве платья или верхней распашной одежды ластовицу на рукавах выкраивают из ткани другого цвета, контрастного к основному, это делалось, чтобы мастерица не могла ослепнуть. Сбоку обязательно вшивают клинья, имеющие бережную силу, по преданию старых мастериц вставным клином отличают одежду живых людей от мёртвых. Угол между вертикальной полоской бисерного украшения на халате обязательно оформляется пуговицами или бисером. По одним сведениям, для предотвращения слепоты мастерицы, по другим – если этого бисерного полукруга нет, значит, не будет наследника [ПМА].

Обереги являются важной составляющей многих обрядов – родильного, похоронного и других.

Ещё в середине XX века многие хантыйские женщины не пользовались квалифицированной медицинской помощью и роды происходили дома. В домашних условиях обряды рождения нового человека сопровождались определённым комплексом ритуальных действий, для того, чтобы уберечь мать и ребёнка от влияния тёмных сил и от «дурных глаз», сохранить здоровье и обеспечить благополучную жизнь. Первым прямым оберегом человека является его пуповина. До отпадения пуповины ребёнок ещё связан с другим миром. Пупок считается проводником между душой и телом. Пуповину всегда стараются сохранить, думая, что это поможет ребёнку. Это находит прямое выражение в обычаях обращения с нею. Засохшую пуповину мать зашивает в кожаный мешочек, украшенный несколькими стежками бисера, либо в кусочек шкуры или лапку выдры. Спрятанную в нём пуповину подвешивают к люльке, а уже подросшим мальчикам – к пояску, девочкам – к игольнице [ПМА].

Особое значение приписывают и последу – это детское место, где развивается плод. Его заворачивают в чистую ткань либо в сшитый заранее маленький халатик и маленький платочек, после чего кладут в берестяную набирушку и уносят в лес, подальше от людей. Если рождается девочка, то в набирушку ещё вкладывают бисеринки, как для будущей мастерицы, а мальчику, как будущему охотнику и меткому стрелку – патроны или дробь. Затем набирушку подвешивают на ветку дерева как можно выше, с южной стороны. Считается, что если набирушка будет висеть долго целой и невредимой, то человек, будучи уже взрослым, будет жив и здоров [ПМА].

Издавна предзнаменованием счастья и особой удачи в жизни ханты считалось рождение «в сорочке» или «в шапочке». Им приписывали силу оберега от враждебных сил.

До появления зубов, как считают ханты, младенец имеет связь со сверхъестественными силами, его причисляют не к миру

людей, а к миру духов. Беззубого ребёнка запрещается оставлять одного в помещении или на улице даже на короткое время. А для охраны души ребёнка и его сна под подушку в люльку подкладывают спички либо уголёк. Объясняется это тем, что сон ребёнка охраняет Мать-огонь. Сзади на спинке колыбели рисуют крест.

К колыбели всегда особое отношение. Даже само изготовление является сакральным действием. Поэтому щепки и стружки нельзя сжигать или выбрасывать, а нужно вернуть обратно в природу – увезти в лес и оставить под деревом. Когда люлька готова, её нельзя оставлять пустой, внутрь необходимо положить спички. До использования по назначению обязательно нужно окурить чагой, очистить от всего плохого. Колыбель в представлениях ханты – это не просто место, где ребёнок может спать, а своеобразное «жилище в жилище», которое несёт охранительную функцию. Такую люльку берегут и передают последующим поколениям, а «несчастливую» уносят подальше в лес [ПМА].

От глаза на детской рубашечке под мышкой оставляют маленькую дырочку, а на носке обуви пришивают три бусинки.

Подросшим детям на спинку верхней плечевой одежды нашивают украшения из бисера, копейки, пуговицы, цепочки и колокольчики – от глаза, порчи, болезней. Объясняется это тем, что звон монет и других украшений отпугивает злых духов. И, конечно же, для безопасности ребёнка – по звону колокольчиков родители всегда знают, где находится их малыш.

«Большое внимание уделяют защите темечка, “закрытию заднего глаза”, которое считается очень чувствительным местом. Голова девочек защищена платком, мальчикам на капюшоны верхней одежды нашивают суконную бахрому, вставки из сукна, часто задняя часть капюшона изготавливается из шкурок с морды оленёнка, глазные отверстия которого оформляют сукном или бисером» [3, с. 249].

Охотники на поясе носят клыки либо когти медведя. Это один из мужских индивидуальных оберегов.

К игольнице либо к мешку для рукоделия подшивают кончики ушей оленят, срезанные при метке народившихся оленей. Ушки выступают не столько в качестве оберега, сколько гарантом благополучия стада.

Сильным оберегом считается чага и кора пихты. Их применяют для очищения и окуливания во время обрядов.

Со временем приобретают функции оберега некоторые доставшиеся по наследству предметы, например, пороховницы, табакерки, кольца, мешочки, меховые орнаментальные полосы, игольницы. Эти вещи имеют большое значение для потомков, ведь в них сосредоточена сила и отпечаток прежних хозяев, предков. Наследуемые вещи можно отнести и к косвенным оберегам, т. к. они могут еще использоваться в бытовой жизни.

Категорию косвенных оберегов составляют предметы, имеющие в первую очередь утилитарное назначение.

Эти предметы, согласно традиционному мировоззрению, связаны с верхними силами, вследствие чего могут стать мощными оберегами личного характера. Например, к ним относятся вещи, связанные с огнём. Непосредственно с огнём связан и домашний очаг. Он почитается как проявление Богини Огня, что выделяет очаг в особое сакральное микропространство, имеющее мощное оберегающее воздействие для каждого члена семьи. Огонь-мать в хантыйской культуре имеет огромное значение, являясь источником тепла, света, защитницей от злых и пугающих существ.

Ханты всегда с уважением относятся к домашнему очагу, не говорят в адрес огня грубых слов, при растопке печи следят за правильным раскладом дров. Не бросают мусор в печку, отходы от еды, следят за чистотой вокруг и за состоянием печи, иначе Мать-огонь рассердится.

Топор и нож относятся тоже к косвенным оберегам. Металлическое происхождение позволяет использовать их для защиты от вредоносных сил.

Например, нож кладут в люльку к младенцу или подвешивают у порога. Также во время погребального обряда, при прощании

в ночное время нож кладут в гроб для защиты живых людей от потусторонних сил.

Во время грозы Небесный Бог стреляет молниями в те деревья, где прячутся черти. Поэтому ханты говорят, что нельзя во время грозы прятаться под деревьями. В крайнем случае нож или топор, вонзенный в дерево, защищает человека от молнии, т. е. выступает опознавательным знаком, помогая Грому-старика не ошибиться, не попасть в человека [ПМА].

К действиям, так называемым правилам, оберегающим человека, можно отнести, например, запреты на работу в ночное время или игры детей возле мусорной кучи, или правила поведения в грозу. Запреты обычно сопровождаются объяснениями сверхъестественного характера, при этом их практическая значимость остается неоспоримой. Например, нарушение запрета на работу по ночам, после того как легли все спать, влечёт за собой наказание со стороны потустороннего существа.

Кроме всего прочего, сургутские ханты верят и знают различные заговоры для снятия сглаза или порчи. Женщина-ханты, с реки Юган, лечит своих детей так: берёт стакан с водой, набрав в рот немного воды, произносит 3 раза по-хантыйски, почти мыча: «Сама рожаю, сама лечу». Затем этим же стаканом воды обводит три раза по солнцу вокруг дверной ручки. Умывает этой водой лица детей, не вытирая их, пока не высохнут сами [ПМА].

Итак, в мировоззрении сургутских ханты охранительными свойствами обладают обереги словесные, обереги-действия и материальные обереги. К ним относятся сохранение жизни и здоровья детей и взрослых, материальное благополучие всех членов семьи, а также сакральная чистота души.

С изменением в традиционном образе жизни многие из перечисленных мер теряют актуальность и перестают применяться. Так, к концу XX в. исчез обычай выделения ластовицы другим цветом. Возможной причиной является снижение реальной угрозы слепоты благодаря своевременной

медицинской помощи, возможности переезда в город или посёлок и прочее. Это же относится к обращению с пуповиной и последом, т. к. рождение ребёнка в большинстве случаев происходит в больнице. Большая стойкость проявляется в соблюдении мер, связанных с личной безопасностью, с благосостоянием. Нормы поведения и запреты осознаются одновременно с мифической и рациональной позиций и в большинстве случаев соблюдаются. Ведь, следуя всем традиционным правилам и не нарушая запретов, человек получает охраняющую функцию, направленную на поддержание здоровья, благополучия и покоя семьи, дома, окружающей среды.

Литература

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1–4. М.: Прогресс, Универс, 1994. Т. 4. 864 с.
2. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.
3. Стародубова О. В. Традиционные обереги хантов бассейна р. Тром-Аган (по материалам полевых исследований) // Экология древних и традиционных обществ. Материалы V Международной научной конференции. Тюмень: Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2016. С. 248–251.

Полевые материалы автора

1. Бисаркина А. Н., 1932 г. р., проживает в п. Угут, Сургутский р-н.
2. Ермакова Т. Е., 1959 г. р., проживает на р. Тром-Аган, Сургутский р-н.
3. Кнезянова Л. А., 1960 г. р., проживает на р. Пэчэньуш Рэп, Сургутский р-он.
4. Русскина А. Г., 1951 г. р., проживает на р. Лимпасэң, Сургутский р-н.

Кашлатова Л. В.,
кандидат культурологии,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, пгт. Березово

Мать-Земля в культуре обских угров (мировоззренческий аспект)

Аннотация. Истоки почитания женского божества восходят к глубокой древности, о чём свидетельствуют многочисленные архаичные черты в представлениях о ней: земная связь, зооморфные черты, связь с медвежьим культом, птичьи ипостаси, её взаимоотношения с небесным божеством *Нуми Торым*. В этнографических исследованиях мировоззренческий образ женщины трактуется, прежде всего, как образ Матери Природы, богини-матери, подательницы жизни. Данная статья является продолжением исследований автора по женским божествам в культуре обских угров.

Ключевые слова: мировоззрение, архаичные черты, Мать-Природа, Мать-Земля, земная связь, животная ипостась, Каттась ими.

Наиболее архаичными в мировоззрении коренных народов Сибири являются представления о Матерях Природы, восходящих первоначально к единой Великой Матери. По мнению большинства современных исследователей, одна из древнейших Матерей Природы – это Мать-Земля. Древний пласт представлений у сибирских народов о материнском начале был отмечен Г. Н. Грачевой [1], М. Д. Хлобыстиной [2], А. М. Сагалаевым [3], В. В. Напольских [4] и др. В более архаичных представлениях северных народов Мать-Земля (или Земля-Мать) осмыслялась как прародительница всего живого, что есть на земле. В традиционном мировоззрении нганасан она была живым существом, некогда родившим и продолжающим рождать всё живое [2, с. 16]. Эти воззрения

являются наиболее архаичными в мировоззрении коренных народов Сибири. Чем к более древней эпохе мы обратимся, по мнению Ю. В. Балакина, тем более «монолитным» следует ожидать явление этого архетипа, с ходом времени неизбежно подвергающегося дроблению и стратификации [5, с. 213].

В данной статье автор рассматривает женский образ *Мув-ауки* 'Земля-мать' и традиционные воззрения обских угров, связанные с этим образом. Многие исследователи полагают, что наиболее архаичными являются верования народов, в которых Земля представлена в зооморфном облике [2, с. 129; 4, с. 125; 6, с. 178–179; 7, с. 238–240; 8, с. 29]. Люди представляли Землю телом громадного зверя, где реки – это вены, озера – глаза, деревья – шерсть [9, с. 260; 8, с. 44]. В древних хантыйских сказках в земле обитает мифическое существо, которое крутит землю [10, с. 231]. По мнению Т. А. Молдановой, Земля представлялась в образе Лосихи, «... изначальная ипостась Земли – Лосиха» [7, с. 269]. По представлениям старшего поколения хантов, «очень старый лось не умирает своей смертью: он обрастает мхом и, уйдя под землю, сам становится землей» [8, с. 44].

Символ Лося (Лосихи), олицетворяющий архетип Матери, изначально воплощает в себе такие понятия, как изобилие, плодородие, женскую воспроизводящую силу [7, с. 268–269]. Поскольку и лось, и дикий северный олень являются главными объектами охоты, приносят людям еду, тепло, то именно они составляют основу идеи спасения жизни в экстремальных условиях Заполярья и тайги. Поэтому эти животные занимали значительное место в архаичной космогонии дальневосточных народов. У нганасан Земля-Мать (*Мяо-Нямы*) выступала в образе лосихи или дикой оленихи, которая движется вслед за солнцем на запад [1, с. 26]. По представлениям эвенков – хозяйка мира имела вид огромной лосихи или самки дикого оленя. У орочей в образе изначальной гигантской восьминогой лосихи выступает Земля, и они называют её «Спинной хребет Земли», или дословно «Спинной хребет лосихи». «Когда лось от усталости

переминается с ноги на ногу, происходят землетрясения, – говорят орочи. – Всё, <...> связанное с землёй, подвластно воле лося» [11, с. 63].

В более поздних мифологических представлениях Земля-Мать приняла антропоморфный облик: «она (Земля) старуха, одета в мох, лес – её волосы») [1, с. 21]. У хантов сила Земли заключена в волосах-растениях, этим же качеством наделены человеческие волосы. В лесах, в волосах-деревьях Земли рождаются и живут животные. Земля представлялась хантам живой, поэтому ей нельзя было наносить раны, тыкать острым предметом. По мнению Т. А. Молдановой, «в настоящее время символ Земли-Матери всё ещё обладает жизненностью и мощной силой воздействия, а нефтяное освоение территории проживания хантов формирует у них образ Земли как женщины с искаленным лицом» [7, с. 269, 271].

В фольклоре её эпитеты «кожистая земля, волосатая земля» [12, с. 15; 9, с. 260; 13, с. 34–35]. Это означает, что она (земля) приобрела покров в виде растительности, покрылась «кожей» (мхом, травой) и «волосами» (лесом). В хантыйских мифах Земля имеет постоянные фольклорные эпитеты *сухун мув ауки*, *пунын мув ауки* ‘в одеянии земля-мать, в шерсти земля-мать’ [7, с. 238]. В верованиях манси есть женское божество и называют её *Калтась-Сянь*, где *Сянь* – это ‘Мать’. Иногда в обращении к богине употребляют выражение *пунынг Сянь* ‘шерстистая Мать’, это говорит о древности её происхождения [14, с. 26]. Один из её эпитетов «чёрная Земля-мать, шубная Земля-мать, пушная Земля-мать» связан с названием Земли в мансийской мифологии [15, с. 586]. Ханты усть-казымского Приобья богиню *Калтац* называют Мать-земля, поэтому «детям нельзя копаться в земле и тыкать железными предметами, чтобы не причинить земле боль». Они считают, что *Калтац* символизирует всё, что рождается на земле, «она нас кормит» [16, с. 41]. Отсюда следует, что богиня *Калтась* и Мать-земля слились в единый образ. При этом архетипический образ «пушистой Земли-матери, шерстистой Земли-матери» имеет антропоморфный облик [7, с. 238].

Связанная с землёй, богиня-мать даёт жизнь не только людям, но и зверям, птицам. В хантыйском мифе «О сотворении земли» выяснили, что инициатором творения Земли выступает старшая дочь небесного божества, которая в дальнейшем участвует и в оформлении земной поверхности. Растительный мир и животный мир старшая дочь творит с помощью своих волос, и тогда Земля приобретает оболочку (покров), становится «кожистой, волосатой». Везде появляется тальник, густые леса с деревьями, животный мир. Затем позволяет охотникам убивать их [10, с. 231].

Б. Мункачи весь ряд женских образов считал возможным называть одним термином – Мать-земля. Он считал, что «первой стадией существования образа было осмысление как земля со своими её свойствами [15, с. 71–72]. Образ Земли, прежде всего, вмещает в себя такие идеи, как жизненная энергия, плодovitость и изобилие, мудрость женского естества. Тайна женского полового созревания – во власти Земли-Матери и скрыта в ней. Девушек во время первых месячных укладывали на травяной покров для того, чтобы впитать в себя плодоносящую силу Земли [7, с. 268–269].

У манси *Ма-аукве* ‘Земля-бабушка’, *Йолы-Торум-Сянь* ‘Нижнего-Неба-Мать’ (Земли мать) и *Щань-Торум* ‘Мать-Торум’ а’ равны между собой, Мать-земля участвовала в сотворении мира, причем ей принадлежала главная роль в создании человека [17, с. 31]. В мансийском мифе жители торфяного клочка «небожители Жена и Муж заложили начало человечества на планете Земля через своего сына, родившегося у них на Земле и не похожего на них» [18, с. 63]. В других мифах богиня-мать, именуемая «Земная мать» или «Нижнего мира мать», соотносится с землёй как воплощением плодородного начала. Её низвергает на землю *Нуми Торым* за супружескую неверность или за то, что вмешивалась в его дела [3, с. 75].

Трепетное отношение к Земле-матери проявляется в весеннем празднике-обряде у нганасан. На празднике в первую очередь кормили Землю-мать глазами жертвенного животного и сливали

на землю его кровь со словами: «Земля-мать, твоя доля» [1, с. 218]. У хантов при ранениях острым предметом (ножом, топором) с сильным кровотечением данные предметы обращали к земле со словами: «Возьми его кровь, помоги ему поправиться, затяни (вылечи) скорее рану» (по детским воспоминаниям). Есть обряд захоронения куклы в землю у коми-зырян, если в доме находится больной и долго не выздоравливает [19, с. 81]. В данном случае Мать-Земля, или Земля-Мать, выступает как богиня-заступница от болезней, и как заметил К.Ф. Карьялайнен, «богиня была поставлена в связь с явлениями болезни, которые мыслились как появившиеся из земли» [20, с. 235]. Но болезни мог посылать *Хинь-Ики*, дух болезней и смерти. Поэтому, чтоб защитить себя и близких от болезней, от злого духа *Хинь-Ики*, обращаются к богине *Камтась-Ими* и проводят обряды.

Обобщая сказанное, можно сделать вывод, что в одном образе совмещались черты Матери-земли, жизнедательницы, фратриального предка. Это триединство – результат естественного развития древнейших представлений о значении материнского начала в жизни человека и общества [21, с. 201].

Таким образом, в рассмотренных воззрениях обских угров представления о Матери-Земле в животной ипостаси являются самыми архаичными. Архетип Богини-Матери, Земли-Матери, Великой Матери в мифологии никогда не концентрируется на каком-то одном образе. Она предстает как в зооморфном (зверином) образе, так и антропоморфном. В более поздних представлениях Землю сравнивают с женской богиней *Камтась-Ими*, которая символизирует всё, что рождается на земле.

Литература

1. Грачева Г. Н. Традиционное представление охотников Таймыра // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1977. Т. XXXIII. С. 217–228.
2. Хлобыстина М. Д. Говорящие камни. Сибирские мифы и археология. Новосибирск: Наука, 1987. 128 с.

3. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1991. 155 с.
4. Напольских В. В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 5–21.
5. Балакин Ю. В. Урало-сибирское культовое литье в мифе и ритуале. Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998. 288 с.
6. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971. 238 с.
7. Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2001. 354 с.
8. Успенская С. С. Сотворение Земли зооморфными персонажами // Мифология хантов: матер. науч.-практич. семинара. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 34–49.
9. Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.
10. Кашлатова Л. В. Участие богини Каттась в сотворении Земли: по данным хантыйского фольклора // III Международный конгресс традиционной художественной культуры: фундаментальные исследования народного искусства (23–25 октября 2017 г. Ханты-Мансийск). М.: One-book, 2018. С. 228–232.
11. Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусо-язычных народов юга Дальнего Востока России (Опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток: Дальнаука, 2000. 157 с.
12. Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост., пред. и примеч. Н. В. Лукиной. М.: Наука, 1990. 568 с.
13. Патканов С. К. Остяцкая молитва. Сочинения в 2-х т. Тюмень: Ю. Мандрики, 1999. Т. 1. 395 с.
14. Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.
15. Munkacsi B. Woqul nepkoltesi gyujtemeny. Budapest, 1906. Bd. 3/1. 593 s.
16. Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург: Баско, 2008. 80 с.
17. Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества // Советская этнография. 1939. № 2. С. 20–43.
18. Ромбандеева Е. И. Код мансийского мифа «Ма Унтум ялпынг мойт» (Священная сказка о возникновении жизни на Земле) // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное: материалы

межрегиональной научно-практической конференции. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 58–63.

19. Мифология Коми / науч. ред. В. В. Напольских. М.: Издательство ДИК, 1999. 480 с.

20. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов / пер с немец. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. Т. 2. 284 с.

21. Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.

Кашлатова Л. В.,

кандидат культурологии,

Обско-угорский институт прикладных исследований

и разработок, пгт. Берёзово;

Супрун К. А.,

Березовский районный центр досуга и народного творчества,

пгт. Берёзово

Традиционный праздник обских угров «Вороний день» в пгт. Берёзово: история и современность

Аннотация. В традиционных условиях проживания обские угры выработали целый комплекс знаний о природе, окружающем мире. Это необходимо было для благополучного выживания в суровых условиях таёжного края. Совсем другая ситуация в настоящее время. В статье авторы знакомят читателей, как проходит традиционный праздник *Ворна хатл* в современных условиях на территории городского поселения Берёзово.

Ключевые слова: традиционный праздник, месяц вороны, Ворна хатл, Уринэква хотал, Торум Сянь, Калтась, почитание огня.

Первым традиционным праздником по календарю обских угров является *Уринэква хотал* (манс.), *Ворна хатл* (хант.) 'Вороний день'. Весна на Севере наступает бурно. О ней возвещают яркие солнечные дни, ручьи и громкое карканье ворон. Все ждут прилёта птиц. Они приносят тепло и солнце. Ворона прилетает одной из первых, в апреле, когда ещё лежит снег и бывают заморозки. Где-то ворона – это символ хитрости, ловкости, коварства, воровства. В некоторых странах она носительница плохих вестей, где-то символ долголетия. В Японии – образ сыновнего почтения. В мифах хантов и манси серая ворона может быть и вещей, и мудрой [1, с. 1].

В культуре обских угров эта птица – символ зарождения новой жизни. Ворона выступает в роли посредника между зимой и летом, вестницы весны, открывает путь птицам в природе в северные

края. Своим криком она как бы пробуждает природу и, кажется, приносит саму жизнь. Наверное, поэтому ханты и манси считают эту птицу покровительницей женщин и детей и посвящают ей специальный праздник. О почитании вороны не так и много публикаций, в основном встречается материал о проведении обско-угорского праздника. В последнее время появились исследования по локальным территориям: Н. И. Новикова [2] по обским манси, Е. И. Ромбандеева [3] по сыгвинским манси, С. А. Попова [4; 5] по сосьвинским манси, Т. Р. Пятникова [6] по усть-казымским хантам.

Время проведения Вороньего дня обычно начало апреля (в прошлом не было точной даты). Месяц апрель обские угры называют месяцем Вороны *Уринэква этпос* (манс.), *Ворнга тылыщ* (хант.). В более ранние времена праздник проводили с появлением птиц в течение первых семи дней. Под влиянием христианских традиций Вороний день стали отмечать 7 апреля, в Благовещение. Видимо, не случайно, так как этот праздник посвящается Небесной Матери *Торум Сянь*, которая принимает облик вороны. По одной из версий ворона своим криком разбудила богиню и сообщила, что она родит сына-бога. Другая версия – когда сама богиня принимает образ вороны [4, с. 149–153].

В основу данного праздника заложены представления о возрождении новой жизни и обновлении, имеющие связь с родильной обрядностью. Праздник проводили обязательно, так как от обрядовых действий зависело дальнейшее благополучие и здоровье участников, а главное – детей и всего рода. Почитание вороны связано с женским творческим началом [5, с. 101]. Т. Р. Пятникова пишет, что «в старину Вороний день был большим священным днём, этот обряд стали проводить со времени установления земли. Ворона считается главной, поэтому ей угощения и делают» [6, с. 149].

Существует предание о споре вороны с халеем (местные жители птицу халей считают птицей смерти). «Однажды халей сказал вороне: – Ха-ха, пусть человек умрёт. Ворона ответила ему: – Нет, человек не умрёт. Я буду прилетать весной с мешком

калачей и спасать его. Пусть только он бросит мне горсть гнилушек из люльки его ребёнка, я в них погрею лапки». Поэтому и говорят ей: «Погрей свои лапки, тётушка Ворона, ведь кругом снег лежит, твои ноги мёрзнут» [7, с. 25–26].

По обычаям ханты и манси за всеми вещами маленьких детей нужно строго следить, чтобы с ребёнком не случилось несчастье. Это касается и тех предметов, которые младенцу уже не нужны. Поэтому стружки мягкой древесины, которые насыпали в люльку под меховую подстилку, каждая семья складывала в кучку на окраине селения вокруг пенька. Ханты считали, что ворона, прилетев с юга, в холодные дни греет лапки на этих тёплых стружках и приговаривает: «До моего прилёта девочки, мальчики пусть родятся, я на их кучах стружек руку бы грела, ногу бы грела» [6, с. 152].

Раньше праздник считался женским и его символика была направлена на женскую сферу деятельности как будничную, так и сакральную – рождение, семейное благополучие, любовь. На праздник собирались только пожилые женщины и девочки. Они готовили угощения, среди которых обязательно была густая каша-болтушка 'саламат'. Непременным элементом праздника были танцы. Некоторые группы хантов и манси связывали этот праздник с богиней-прародительницей *Калтась*, которая определяла судьбы людей, отмечая их жизненный путь на священных бирках, отмечала, сколько человеку нужно прожить [8, с. 104]. На женских праздниках, совершавшихся в определённых местах, часто привязывали лоскутки ткани на дерево. Целью таких праздников было стремление к благополучию, в первую очередь – забота о детях.

С вороной связано много примет, особенно внимательно обские угры наблюдают за её действиями 7 апреля. Если в этот день ветер с севера, то сорок утренников пройдёт до тепла, т. е. сорок дней сохранится холодная погода. Если прилетевшая ворона садится на верхушку дерева, то это к «большой воде», если много ворон прилетело, то много рыбы и ягод будет. Вороны каркают всей стаей – быть холоду. Вороны устроили в небе

хоровод, к снегопаду, а если садятся на землю, будет оттепель. Садится ворона на нижнюю ветку дерева – скоро поднимется ветер [1, с. 4].

В современных условиях традиционный праздник проводится на любой понравившейся поляне или на берегу реки и имеет полный набор элементов праздничной композиции: ряженье, игры, песни, танцы, шутки, смех, балагурство, гадание, загадки. Обязательными в программе праздника являются спортивные состязания по традиционным видам спорта. С 2017 года Вороний праздник проводят на окраине Берёзово, на территории лыжной базы. До этого времени постоянного места для проведения праздника не было. Организаторы праздника – сотрудники муниципального бюджетного учреждения культуры «Берёзовский районный центр досуга и народного творчества» и отдела прикладного творчества и национальных культур, предусмотрели в программе спортивные мероприятия, развлекательные конкурсы, дегустацию национальной кухни, чествование старейшин. Силами национального коллектива *Ма мувем*, что в переводе 'Моя земля', исполняются песни про Ворону, про Вороний праздник, танцы, в течение дня звучит национальная музыка. Импровизированная ворона раздает детям калачи – символ солнца и тепла. Веселье, шумные игры являются обязательными элементами праздника, тем самым символизируют шумное поведение вороны в природе [2, с. 164].

Все гости праздника охотно принимают участие в спортивных мероприятиях: где узнают самого быстрого в беге на охотничьих лыжах, определяют сильного в перетягивании палки, среди детей, оказывается, все меткие в стрельбе из лука. Больше всех гостям нравится такой вид состязания, как бег в мешках, особенно детям. Женщины показывают своё умение делать стружку из тальника. В традиционной жизни ханты и манси эту стружку использовали в быту. Её тщательно сушили, затем насыпали как меховую подстилку в детские зыбки для впитывания влаги. С медицинской точки зрения она является чистой гигиенической прокладкой.

А затем использованные стружки, собранные из детских колыбелей, высыпали в кучки «...за много дней до моего появления, за много дней моего перелёта счастливые женщины счастливых мальчиков, счастливых девочек пусть заимеют. На кучку с таловыми гнилушками (стружками) я присяду. Замёрзшие руки свои отогрею, замёрзшие ноги свои отогрею. Всем женщинам, кто родил, добра я желаю» поётся в одной из песен о вороне [5, с. 136].

Существует древняя традиция у северных народов оказывать почитание в этот день и проводить древний ритуал поклонения Огню. Огонь имеет не только практическое значение, как символ очищения и целительной силы, покровитель семьи и детей, но и сакральное значение. В мировоззрениях северных народов божество Огня занимает весьма значительное место и насчитывает много тысячелетий почитания, особенно домашнего очага. Это та природная стихия, без которой жизнь в экстремальных условиях тайги и Севера невозможна. Ещё на заре истории культуры огонь оказался связан с жилищем и очагом, сферой труда женщин – одной из древнейших особенностей человеческой культуры. Именно женщина обеспечивала очаг теплом, поддерживала огонь, варила пищу [5, с. 96–98]. В праздничных мероприятиях поклонение Огню поручают самым опытным женщинам преклонного возраста. Около огня они ставят посуду с едой и рюмку спиртного. Дымящейся чагой обводят приготовленную красную ткань и накрывают костёр, это подарок огню. Все, кто находится возле костра, читают молитвы, просят здоровья и благополучия для детей, делают поклоны головой и повороты вокруг себя. Затем в костёр отливают из рюмки несколько капель и семь кусочков еды от каждой пищи.

В программе обязательным ритуальным действием праздника по сложившейся традиции является привязывание на белый ствол берёзы или ветки цветных полосок материи с привязанными в её края монетами. Каждый из присутствующих совершил обрядовое действие – привязал полоски материи и мысленно просил у высших сил благополучия для семьи, удачи, здоровья для детей.

Главными героями праздника, конечно же, являются дети. Бабушки и мамы приходят с внуками. Им раздают импровизированные фигурки птиц, испеченные заранее, для того, чтобы они развесили на деревьях. Ведущие праздника озвучивают, сколько детей появилось за год, и молодых мам поздравляют с новорожденными детьми, им вручается ценный подарок, так как в основу данного праздника заложены представления о возрождении новой жизни.

Никто не остается без внимания в этот день. Все, кто принимал участие в приготовлении традиционных блюд, спортивных мероприятиях, получают призы от организаторов праздника. Пока гости праздника веселятся, разводится большой костёр, на котором варится уха. В этот день было принято готовить еду только на улице, на костре. На приготовление в доме существовал запрет [5, с. 104]. Когда еда готова, организаторы всех любезно приглашают отведать национальную еду и выпить чашку ароматного чая из лесных трав. Звучат поздравления, пожелания, чтоб год прожить без потерь близких, родных и знакомых, чтоб в семьях рождались дети, чтоб жизнь продолжалась дальше.

Вот так проходит Вороний праздник в пгт. Берёзово. По окончании праздника люди расходятся, разъезжаются по своим домам, посёлкам в надежде, что ровно через год они вновь встретятся на этой же поляне, поскольку главная цель праздника – это встреча весны и общение людей после долгой и холодной зимы.

Литература

1. Матюков А. К., Иваненко Е. А. День Вороны. Ханты-Мансийск; Екатеринбург: Баско, 2008. 21 с.
2. Новикова Н. И. Традиционные праздники манси. М.: Наука, 1995. 222 с.
3. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут: Сев. Дом., Сев.-Сиб. рег. кн. изд-во, 1993. 208 с.
4. Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.

5. Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск, 2008. 138 с.

6. Пятникова Т. Р. «Вороний день» – Вурнга хатл // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное: матер. межрег. науч.-практ. конференции. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 148–156.

7. Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург: Баско, 2008. 80 с.

8. Кашлатова Л. В. Богиня Каттащ-ими в представлениях калтысьянских хантов // Материалы III Югорских чтений. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 104–109.

Киселев А. Г.,
доктор исторических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск

О монографии М. Ф. Ершова
«Очеловеченное пространство: образы и люди Югры»
(Ханты-Мансийск, 2018. 114 с.)

Аннотация. В рецензии на книгу М. Ф. Ершова «Очеловеченное пространство: образы и люди Югры» показана актуальность проблемы историко-культурных образов-брендов для Сибири и Югры, преемственность рецензируемой книги с предшествующими работами автора, прокомментированы как методологические, так и собственно историко-культурные аспекты монографии, отмечены её достоинства и дискуссионные места.

Ключевые слова: образы, идентичность, Югра, методология, междисциплинарный подход.

Проблематика историко-, культурно-географических образов начала разрабатываться в нашей научной литературе сравнительно недавно. Особенно нуждается в такой работе Сибирь, испытывающая заметный дефицит собственной мифологии и строящейся на её основе региональной идентичности, дефицит, который, учитывая глобализационный тренд, современные демографические, миграционные процессы, в перспективе чреват утратой Сибирью самой себя, превращением целой страны в безликую «окраину мира».

Характерные признаки такой возможности фиксируются современными исследователями [1]. Чрезвычайно востребованной становится актуализация «сибирских образов» в коммуникативном пространстве, мировоззрении, мироощущении сибиряков. Свою лепту в решение этой задачи «очеловечивания пространства» вносит историческая наука.

Если мифология коренных народов Югры является предметом исследований уже достаточно давно, то образы Югры, её идентичности начинают осваиваться лишь в последнее время. Среди исследователей, занимающихся этой проблематикой, назовём известных Ю. Слёзкина [2], Е. В. Перевалову [3], А. Д. Трахтенберг [4], Н. Ю. Замятину [5]. В этом ряду и автор рецензируемой книги Михаил Фёдорович Ершов.

Монография «Очеловеченное пространство» – органичное продолжение предшествующих работ автора, начинавшего с осмысления проблемы феномена провинции [6], теоретических и конкретно-исторических аспектов эволюции образов исторического, социокультурного пространства [7]. Так был сформирован весьма основательный теоретико-методологический багаж, положенный в основу нового труда. Наверняка привлечёт внимание читателя-специалиста описанная автором в качестве методологического подхода концепция «превращённых форм» М. К. Мамардашвили, характеристика концепта «образ», инвентаризация междисциплинарных идей, составивших инструментарий работы [1, с. 4–10].

Основная часть рецензируемой монографии делится на две главы. В первой, вполне в духе новейших построений *Ab imperio*, анализируются «образы пространства» («Югра в Большой России»), рассматриваются вехи эволюции этно-, культурно-, историко-географических представлений, самих способов их конструирования и восприятия, показаны основные закономерности развития: смещение восприятия от негатива к позитиву, от зооморфизма к антропоморфизму, от сакральности к профанным началам [1, с. 33–34]. Отдельный раздел главы, посвящённый образам аборигенов, перекликающийся с известным произведением Юрия Слёзкина [2], развёрнут своеобразной спиралью: от раннехристианских представлений русских об аборигенах к советским репрезентациям в духе советизированной «веры и правды».

Героями второй главы выступают любимые исторические герои автора казак Тугарин Фёдоров, представленный

М. Ф. Ершовым как «провинциал», врач, журналист и писатель К. Д. Носилов, репрезентируемый как «Франциск Ассизский», и один из организаторов строительства Ханты-Мансийска Яков Рознин – «Пётр Великий на Иртыше».

В истории с казаками автор попытался показать эволюцию как их восприятия сибирского мира, так и изменения представлений автохтонов о русских пришельцах, выявить сложную мотивационную подоплёку казачьей службы в Сибири [8, с. 49–50].

История К. Д. Носилова – это в значительной мере сугубо личная история его восприятия, понимания культурного мира северных автохтонов. Биографика доминирует и в очерке о Я. М. Рознине, представленном М. Ф. Ершовым главным организатором строительства нынешней столицы Ханты-Мансийского автономного округа. Обе последние истории так же, как и первая, завершаются анализом мотивации поведения этих исторических/культурных героев [8, с. 70, 98].

Таково вкратце содержание книги.

Отметим также её композиционный оптимум, соразмерность частей и как несомненную находку автора – отнюдь не тривиальные мотивационные схемы, завершающие каждый раздел второй главы, хороший научный и в то же время эмоциональный язык.

Конечно, книга не лишена спорных моментов, того, что иной читатель может с полным правом счесть за недостатки замысла и/или реализации плана/темы книги. Наверное, можно говорить об излишней перегруженности второй главы анализом личных историй людей, значительная, если не большая, часть жизни которых не была связана с Югрой (но без этого трудно понять их миропонимание, а значит, и их представления о Севере и северянах). В истории Я. М. Рознина, возможно, не достаёт и самих этнокультурно-окрашенных образов, или, во всяком случае, объяснения этой недостачи. Но сама книга, бесспорно, состоялась как новое научное знание и, как таковое, должна быть подвергнута критике.

В этом отношении представляется необходимым высказать несколько замечаний.

1. В междисциплинарном исследовании (а именно так оно заявлено [2] и осуществлено) необходимо объяснение того, с какими источниками и как работал автор, каково соотношение полученных на основе эмпирических данных выводов и теоретических конструкций, использованных, так сказать, в «готовом виде». «Кухня» исследования, исследования оригинального, и по результатам во многом новаторского, представляет как минимум не меньший научный интерес.

2. Не все важные послылы введения автор счёл нужным развернуть в содержании книги. Заинтересованный читатель мог бы надеяться, в частности, на конвертацию в конкретно-исторический материал тезиса: «Любые образы <...> активны и исторически изменчивы» [5].

Не мотивирован автором и выбор героев книги. Почему они? Применительно к какому времени? Могут ли никому не известные сегодня персонажи превратиться в общепризнанных «культурных героев» и что должно для этого произойти? За этими умолчаниями, видимо, скрывается лишь воля автора.

3. В связи с этим наиболее дискуссионной видится «точка отсчёта». «Евразийские мотивы первой главы» не заслоняют по сути «русско-центричного» подхода учёного. Насколько, как коррелирует он с этнокультурным потенциалом коренной Югры? Не стоит ли согласиться с комментатором Юрия Слёзкина: современные имиджмейкеры нередко продолжают смотреться в эти «арктические зеркала», воображая, что видят Север [9, с. 8]. В действительности же они видят скорее свои собственные представления о Югре как северной окраине Российского государства.

Но благосклонный читатель не желает быть категоричным – всё это суть вопросы для дальнейших историко-культурных исследований, возможно, и для новых книг Михаила Фёдоровича Ершова.

Литература

1. Замятин Д. Метагеографические образы Сибири. Режим доступа: <https://www.tuva.asia/news/russia/2315-zamyatin.html> (дата обращения: 23 февраля 2019).
2. Слёзкин Юрий. Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера / Авториз. пер. с англ. О. Леонтьевой. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 512 с.
3. Перевалова Е. В. Остяко-вогульские мятежи 1930-х гг.: были и мифы // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. № 1. С. 131–146.
4. Трахтенберг А. Д. «Югра же людье есть язык нем»: опыт исторического анализа дискурса // Антиномии. 2005. № 6. С. 290–312.
5. Замятина Н. Ю. Зона освоения (фронтир) и её образ в американской и русской культурах // Общественные науки и современность. 1998. № 5. С. 75–88.
6. Ершов М. Ф. Феномен провинции. Опыт культурологической интерпретации литературного творчества С. Б. Борисова и С. П. Чепесюка. Шадринск: Изд-во Шадринского пед. ин-та, 2003. 79 с.
7. Ершов М. Ф. Социокультурная эволюция образов очеловеченного пространства: общетеоретические и конкретно-исторические аспекты. Ханты-Мансийск: Информ.-издат. центр, 2013. 276 с.
8. Ершов М. Ф. Очеловеченное пространство: образы и люди Югры. Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. 104 с.
9. Пол У. Верт. «Арктические зеркала» в западной русистике // Слёзкин Юрий. Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера / Авториз. пер. с англ. О. Леонтьевой. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 5–11.

Киселев А. Г.,

*доктор исторических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск;*

Онина С. В.,

*кандидат филологических наук,
Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск*

Воспоминания выпускников Ханты-Мансийского национального педагогического училища как исторический источник

Аннотация. В статье содержится информация о работе, ведущейся в отделе истории и этнологии Обско-угорского института по формированию банка воспоминаний выпускников Ханты-Мансийского национального педагогического училища 40–50-х годов. Показана научная и общественная значимость этой работы, представлены её цель и программа, описаны некоторые важнейшие правила работы с воспоминаниями как историческим источником.

Ключевые слова: воспоминания, исторический источник, Ханты-Мансийское национальное педучилище.

В научно-исследовательском отделе истории и этнологии Обско-угорского института третий год ведётся целенаправленная работа по формированию банка воспоминаний выпускников Ханты-Мансийского национального педагогического училища 40–50-х годов. Активную помощь оказывают и сами выпускники, и администрация, а также работники, бывшие и нынешние, Ханты-Мансийского технолого-педагогического колледжа – приемника педучилища.

Актуальность работы по формированию банка воспоминаний зиждется на трёх основаниях.

Во-первых, надо иметь в виду, что дети и юношество военной и послевоенной поры – это поколение, которое вслед

за поколением отцов-победителей внесло неоценимый вклад в восстановление и развитие Советского Союза в десятилетия его наибольшего расцвета и могущества.

Во-вторых, тема близка к активно осваиваемой проблематике «истории детства», без которой представления о нашем прошлом являются неполноценными. Каталог Российской государственной библиотеки последние 20 лет фиксирует устойчивый интерес к отечественной истории детства, прежде всего военных лет. Мы имеем около полутора сотен различных публикаций, причем наряду с воспоминаниями и краеведческой публицистикой появилась уже целая литература научного характера, репрезентированная, в частности, в историографическом обзоре Е. Ф. Кринко [1]. На сегодняшний день можно считать основательно разработанной тему социальной защиты детей войны, представленную в целом ряде исследований [2; 3; 4].

Параллельно развивается на отечественной почве и антропология детства, с некоторыми направлениями которой связана и история ученичества. Качественный обзор идей находим в публикации А. В. Чашухина и М. В. Ромашовой [5].

В-третьих, наряду с темой детства краеведы, исследователи начинают обращаться и к истории молодёжи, в том числе молодёжи учащейся – ищущей, выбирающей жизненный путь. В этом отношении интересен историографический анализ истории среднего специального образования военных лет, данный в работе Е. Л. Храмковой [6].

Следует упомянуть и «юбилейные» работы краеведов по истории средних специальных учебных заведений. В них также собрано немало ценных свидетельств современников, характеризующих разные стороны жизни учащейся молодёжи военного и послевоенного времени: жилищные условия, организацию питания, учёбу и досуг и др.

По преимуществу силами краеведов, а также архивистов начата и разработка истории детей и учащейся молодёжи Ханты-Мансийского округа. Изданы, в частности, сборники документов,

содержащие детские воспоминания о коллективизации и высылке на Север, жизнеустройстве на новом месте [7].

Говоря об актуальности названной деятельности нельзя сбрасывать со счетов и приближающийся в 2020 году юбилей Ханты-Мансийского округа, равно как и 75-летие Победы СССР в Великой Отечественной войне.

Работа по сбору и записи воспоминаний современников на сегодняшний день освещена и регулируется правилами oral history, «устной истории», в разработке которых участвовали и сибирские историки. Основательный труд написан Т. К. Щегловой [8]. Известный опыт подобной работы имеется и у одного из авторов настоящего доклада [9].

Работа по сбору и записи воспоминаний ведется с определённой целью. Она заключается в том, чтобы выявить основные черты социализации молодёжи, стратегии выживания, поведения в непростых военных и послевоенных условиях.

Для достижения научного результата подготовлен опросник, включающий в себя около полутора сотен вопросов [10]. Составленный в духе «истории повседневности» («истории в деталях»), он включает в себя несколько групп вопросов, связанных с выяснением материального положения учащихся педучилища, их быта, отношения к учёбе и преподавателям, их представлений о реалиях своего края, о советской политике военной и послевоенной поры, о мире. При этом вопросы мы формулировали так, чтобы насколько возможно учесть позднейшие оценочные наслоения. С большинством ветеранов по несколько раз проводились беседы – использовался метод углублённого интервью. Следуя классификации «устной истории» Т. К. Щегловой, эти воспоминания можно определить как источник, созданный историком с помощью опроса.

С точки зрения репрезентации военного и послевоенного времени, детства и юности этой поры лучшими по качеству являются тексты, представляющие собой свободный рассказ ветеранов, жёстко не связанный с вопросником, повествование о семьях их родителей, о детстве, юности, об учёбе.

Воспоминания ветеранов являются сложным источником, требующим особого отношения к себе. И дело даже не столько в том, что память человека слабеет, сколько в том, что её содержание может по-разному интерпретироваться и эмоционально окрашиваться сознанием в разные периоды жизни. В. В. Нуркова – автор фундаментального труда, посвящённого психологии автобиографической памяти, показывает разные типы такого восприятия детства и юности людьми пожилого возраста [11], что также необходимо учитывать при работе с воспоминаниями.

Важным правилом работы с воспоминаниями является анализ их текста на предмет выявления особенностей речи и мышления, того, что хотел сказать, и того, о чём мог бы умолчать информант. Важно видеть в тексте воспоминаний ветеранов не только послание нам, следующим поколениям (с учётом «заданности/идеологичности» оно нуждается в особой интерпретации), но и те детали, «мелочи», которые подчас способны сказать о прошлом намного больше, нежели собственно «message» информанта.

Ценность воспоминаний как исторического источника вполне обнаруживает себя при условии изучения иных источников – прежде всего нормативного и делопроизводственного характера. Содержащаяся в них информация позволяет уточнить фактические сведения информантов, увидеть эти сведения в широком поле ушедшей исторической реальности, не доступной индивидуальному наблюдению современников. В то же время именно воспоминания, наряду с другими эго-документами, позволяют за документальным фактом увидеть жизнь, хотя и в освещении «заинтересованных лиц» опосредованную их особенностями восприятия прошлого.

Задача историка Ханты-Мансийского педагогического училища заключается в том, чтобы представить его историю как историю людей и в то же время как часть истории советского среднего специального образования, истории Ханты-Мансийского национального округа, истории советского Севера, истории советской страны.

Литература

1. Кринко Е. Ф. Детство военных лет (1941–1945 гг.): проблемы и перспективы изучения // Вестник Адыгейского государственного университета. 2006. № 4. С. 25–31.
2. Карамашева Н. Н. Охрана детства в СССР в годы Великой Отечественной войны (на материалах Восточной Сибири): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1993. 20 с.
3. Банзаракцаева Е. В. Охрана детства в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. (на материалах Бурят-Монгольской АССР): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2005. 23 с.
4. Рокутова О. А. Социальная защита детей и подростков в Среднем Поволжье в 1941–1950 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Оренбург, 2008. 24 с.
5. Чашухин А. В. Конференция «Антропология советской школы: культурные универсалии и провинциальные практики» // Вестник Пермского университета. 2010. Вып. 2 (14). С. 135–139. Режим доступа: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/konferentsiya-antropologiya-sovetskoj-shkoly-kulturnye-universalii-i-provintsialnye-praktiki> (дата обращения: 26.08.2019).
6. Храмова Е. Л. Средние специальные учебные заведения России 1941–1945 годов в современной историографии // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. История. Исторические науки. 2007. С. 167–170. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/srednie-spetsialnye-uchebnye-zavedeniya-rossii-1941-1945-godov-v-sovremennoy-istoriografii> (дата обращения: 26.08.2019).
7. Наша общая горькая правда. Историко-краеведческий сборник / ред.-сост. Л. В. Царегородская. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2003. 352 с.
8. Щеглова Т. К. Устная история. Учебное пособие. Барнаул: АлтГПА, 2010. 364 с.
9. Киселев А. Г., Соловьева С. Н., Батенчук Д. Н. Учащиеся Гжельского техникума (1944–1957 гг.). Гжель: ГТУ, 2016. 288 с.
10. Устная история: опыт изучения исторического бытия человека // Сайт А. Г. Киселёва. Режим доступа: https://historic.ucoz.ru/news/40_e_50_e_gody_plany_oprosa_veteranov/2018-06-14-63 (дата обращения: 26.11.2019).
11. Нуркова В. В. Свершенное продолжается: Психология автобиографической памяти личности. М.: УРАО, 2000. 318 с.

Сподина В. И.,
доктор исторических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск

Традиционные способы сохранения и обработки рыбы: кулинарные практики лесных ненцев

Аннотация. Изучение традиционного питания – важный раздел современной этнографии. В то время как в зарубежной науке сложилось новое междисциплинарное исследовательское поле Food Studies, в отечественных исследованиях данное направление не получило должного освещения. Настоящая статья представляет собой этнографическую «зарисовку» антропологии питания этнографической группы лесных ненцев и основана на полевых материалах автора, позволяющих оценить многообразие аспектов рыбной пищи и способов её приготовления, как локальной кулинарной традиции.

Ключевые слова: рыболовство, способы заготовки рыбы, техника разделки щуки, «рыбный суп», варёные кишки, рыбная мука.

Культура лесных ненцев формировалась в таёжной зоне Сибири на протяжении столетий при доминирующей роли оленеводства, рыболовства и охоты. Рыболовство являлось древнейшим занятием ненцев и, наряду с оленеводством, давало основные продукты питания в течение всего года.

Промысловая деятельность ненцев характеризуется различными способами добычи рыбы (запорный, сетевой, крючковый, колющий (остроги, гарпуны) и др.) и многообразием используемых при этом орудий. Запорное рыболовство – один из наиболее древних «пассивных» способов рыбной ловли. «С помощью таких искусственных заграждений за 15–20 минут можно было “вычерпать” 150–250 кг рыбы. После этого речку

оставляли на 7–10 лет, а промыслили в других местах, облавливая по очереди несколько водоёмов» [1, с. 191–192].



Рис. 1. Зимняя рыбалка. Мальчик со щукой.
Стойбище Нибы-яха. Фото А. Мариничева [2]

Количество добытой рыбы далеко превосходило личные потребности, поэтому часть улова продавалась, а часть – заготавливалась впрок. Для хранения рыбы в осенне-весенний период использовался *падя* – шалаш пирамидальной формы, изготовленный из крупных жердей, плотно приставленных одна к другой с уложенным на пол льдом или снегом. Излишки рыбы лесные ненцы помещали в садки – «деревянные прямоугольные ограждения в форме ящиков, стоящие в воде у берега водоёма» [3, с. 125]. В них рыба сохранялась вплоть до наступления заморозков и выпадения снега. По мере надобности её черпали приспособлениями наподобие сачка (*хылушаң*).

Для длительного хранения рыбу вялили на солнце, сушили, солили и коптили. «Сейчас, – говорит П. Я. Айваседа, – рыбу никто не солит, дорого. А раньше (при советской власти) для заготовки выдавали крупную соль. Поэтому сейчас стараются

рыбачить поближе к посёлку, чтобы рыбу сразу обработать для хранения или продать» [П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2019].

Для копчения рыбы сооружали *тухаңдамя* – длинный очаг-костёр, с каждой стороны которого устанавливали две деревянные рогульки. На них клали палки-перекладыны, поверх которых укладывали палочки с насаженной подсушенной рыбой. Палочки с нанизанной рыбой следовало периодически поворачивать, чтобы она равномерно прожаривалась. Такую рыбу, чуть подсолённую, очень любят олени. Сверху рыбу закрывали куском бересты.

Если улов был большой, то все, «кого ноги держат», занимались обработкой рыб. Для этого крупные особи (язь, мохтик, сорога) очищали от чешуи, разрезали живот, убирали кишки, кровь соскабливали ножом. Отрезали голову. Делали продольный надрез до хвостового плавника и удаляли крупные кости. Обработанную таким образом рыбу нанизывали в один ряд на длинную деревянную палочку *таса* ‘сушило’ (ср. общепермское *task* – «поперечина, перекладина») или резали на кусочки, устанавливали на жердях и сушили в течение 1–2 дней. Вешала стараются устанавливать возле муравейника или одной опорой в нём. Тогда муравьи, забираясь по жердям на вешала, будут объедать личинку мух, которые те откладывают в рыбе. Сверху *таса* прикрывается полотнищем бересты. Рыба должна сушиться в тени, так она становится вкуснее.

Высушенную на палочках рыбу складывают в берестяные короба с крышкой и помещают в лабаз. Копчёно-сушёная рыба могла храниться больше года. Только щуки на продажу сушили до 40–80 пудов [1, с. 187].

Из сушёной, измельчённой в деревянном корытце рыбы ненцы готовили впрок рыбную муку (*тя* ‘мука’). В переработку шли также высушенные головы окуня, щуки, язя. Их складывали в чистый мешок, который помещали в деревянное корыто и колотили молотком. Этот «деликатес» назывался *тюттам* ‘молотый’. Он помогал «обмануть зиму (голод)» [П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2003]. Рыбная мука очень удобна для хранения

и при переколёвках заменяла хлеб. Ею также подкармливали оленей. Готовую рыбную муку для хранения обливали рыбьим жиром и складывали в матерчатые мешочки.

Воровать приготовленную для хранения впрок рыбу считалось большим грехом, который мог привести чуть ли не к «военным» столкновениям.

Рыба имела наибольшее значение в обеспечении пищей коренного населения Обского Севера преимущественно в течение всего года. Ф. М. Белявский в своём труде «Поездка к Ледовитому морю» (1833) засвидетельствовал, что «пища самоедов состоит обыкновенно из рыбы сушёной, варёной, а большею частью сырой свежей. Они также употребляют мясо оленей, которых нарочно бьют, но не иначе, как уже в то время, когда совершенно ничего другого достать не могут» [4, с. 166]. Рыба богата минеральными элементами, многие из которых выполняют в организме человека ответственные функции: активно участвуют в процессах кроветворения, присутствуют в структуре важнейших ферментов, гормонов, витаминов, стимулируют или угнетают многие биохимические процессы [5, с. 73]. Отсутствие рыбы в пищевом рационе одного из наших информаторов в течение нескольких дней привело, по его словам, к «раздражительности и забывчивости». С появлением на столе горячей рыбы настроение и память к нему вернулись вновь [ПМА, пос. Варьёган. 2001].

Из рыбы лесные ненцы употребляют в пищу, как правило, язя, щёкура, щуку, налима. Налима (*мытта*) едят только в варёном виде. Он считается не совсем чистой рыбой, так как присасывается к погибшим в сетях другим обитателям рек и озёр, а это имеет отношение к миру мёртвых.

Весьма ценным пищевым продуктом является щука. Её мясо отличается хорошим качеством, хотя и нежирное. Техника разделки щуки отработана годами. Сначала отрезаются плавники (сушёные плавники – лакомство для оленей), затем разрезается шкура по спине и подсекается плавными движениями до полного снятия с рыбы. Затем разрезается

живот, вынимаются все внутренности. Аккуратно срезается мясо со спинки рыбы так, чтобы не было костей. Оставшуюся часть (хребет с остатками мяса) режут поперёк и ставят к огню или варят.

Способы приготовления рыбы не отличались особым разнообразием. Её варили, запекали на огне (падавушка), жарили или ели сырой (строганина). А вот кулинарных приёмов было множество.

Повседневной пищей была варёная рыба. Особо старались проварить карася и щуку, у последней должны были стать мягкими и выпасть зубы.

Любимым семейным блюдом П. Я. Айваседа и Е. Д. Васильковой является уха из щуки с картошкой и мукой. «Свежую щуку очищаем от чешуи, голову отрезаем и не употребляем в пищу. Делаем разрез вдоль животика. Обработка потрохов: конец кишки выкидывается, сами кишки очищаем. Очищенные кишки, печень, пузырёк нарезаем на мелкие куски. В глубокую сковородку укладываем рыбу и потроха, заливаем холодной водой. Солим и ставим на огонь. Пока закипит рыба, чистим два средних картофеля. Нарезаем картофель на мелкие куски. Репчатый лук мелко нарезаем. Когда закипела рыба, добавляем сначала картофель, потом лук. Ближе к готовности мелко посыпать горсть муки, постоянно помешивая уху. Когда блюдо готово, кладём кусочек сливочного масла» [6, с. 14]. Также ненцы готовили уху из перемолотых костей рыбы – *калян выди* «рыбный суп». В кастрюлю с холодной водой опускали ершей, солили и ставили на огонь. Готовую рыбу выкладывали на стол. Косточки откладывали в отдельную посуду, затем их переминали в деревянной ступке. Полученную кашицу выливали обратно в кастрюлю с ухой, перемешивали и пили. Размельчённые косточки оседают на дне, а уха от этого получается вдвойне вкуснее [6, с. 17].

По другому рецепту рыбу варили, отделяли от костей, мяли. Эту массу бросали в жир и обжаривали до румяной корочки или нарезали полосками, надсекали вдоль и варили в жире.

Оригинальное рыбное блюдо (*дя*) отведала во время своей экспедиции к пуровским лесным ненцам в 1926 году Р. П. Митусова. «Это густая каша из икры, пузырей, печени, внутреннего жира свежих рыб, вареная без соли. Сняв «дя» с огня, к ней примешивают сырой брусники. Получается чуть горьковатое, но довольно острое кушанье» [7, с. 165]. С брусникой (клюквой) готовят ещё одно кушанье. Отваривают окуня, очищают от чешуи, убирают голову, косточки, хребет. В деревянное корытце кладут ягоду, сверху рыбу. Всё перемешивают, ягоду следует подавить.

Ю. Вэлла поделился рецептом одного из любимых кушаний, который запомнил ещё от своей бабушки Неңи. Из незрелой брусники, соединённой с мукой, она варила кисель. Щуку освобождала от костей и клала кусочками в эту смесь. Такое блюдо ели обычно ложками, а можно было просто макать кусочки строганины из щуки в сок клюквы или брусники [8, с. 30]. Лакомством считались варёные кишки язя и щуки, облитые рыбьим жиром, а также печень налима, «которую ханты умели выдавливать через рот живой рыбы» [9, с. 92].

Своеобразной игрой-шуткой ненецких детей являлось блюдо из варёной кишки щуки – *чиклы*. Последовательность обработки кишки следующая: хвостик и чёрную головку в начале кишки отрезали, стараясь не задеть толстую кишку. Разделяли толстую и тонкую кишки. С тонкой кишки снимали жир. Толстую кишку очищали, выворачивали внутренней стороной наружу, очищали ножом. Все жиры складывали внутрь кишки и плотно завязывали ниткой. Затем привязывали кишку к деревянной палочке и опускали в котёл с кипящей ухой примерно на пять минут. Пока варится кишка, все старались отвлечь внимание собравшихся от котла. Выхватить готовую кишку удаётся самому проворному. Он должен убежать от догоняющих и быстро съесть горячее лакомство.

Варёные кишки язя и щуки, облитые рыбьим жиром, добавляли в пироги. Летом 1973 г. Юрий Вэлла (Айваседа) вместе со своей женой и дочерью Тайной в избушке Епаркина Антона впервые

стряпали пирог из потрохов щуки. «До сих пор помню тот вкус. Нам было по 25 лет...» [10, с. 24].

Из жирных рыбьих кишок делали варку. Их собирали в берестяные куженьки, добавляли рыбы головы и кусочки рыбы, затем томили на костре, не допуская закипания. Рыбий жир (*каляй тёл*) с поверхности варева снимали и собирали в чистую посуду. Хранили в закрытых крышками берестяных сосудах. Его добавляли в тесто, на нём жарили лепёшки, в него макали хлеб; наконец жир ели ложками, запивая чаем.

Большим подспорьем в традиционной кулинарии являлась рыбная мука. Из неё лесные ненцы готовили варёный хлеб. Его называли по-хантыйски *кевыртым нянь*. Для этого муку замешивают на небольшом количестве ухи (2–3 кружки). Получившееся густое тесто раскладывали, разрезали кубиками и опускали в кипящую уху. Варили до готовности. Получалось что-то наподобие клёцок. *Кевыртым нянь* выкладывали в деревянную посуду, а уху наливали в кружки [6].

Падавушка – распространённое запечённое у костра блюдо из щуки, особенно в походных условиях. У пойманной щуки разрезали живот, потрошили внутренности, отрезали голову (на уху), нарезали на большие части поперёк и солили. Надевали подготовленные пластины рыбы на острую деревянную палочку, которую втыкали у костра, шкуркой к огню. Ханты, в отличие от ненцев, рыбу начинают жарить мясом к огню. Падавушка будет готова тогда, «когда станет каштанового цвета, как причёска у модницы» [П. Я. Айваседа, стойбище Гора осеннего Селения. 1999]. На деревянной палочке-игле можно запекать и язя. Такое блюдо по-хантыйски называется *таркулх*.

На костёр для падавушки дрова кладут сухие, без серы (осина, тальник), а то рыба будет чёрная [П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2000].

Распространённым способом приготовления было запекание рыбы в глиняной печи. Рыбу чистили, промывали, отрезали голову, подсаливали. На спине с обеих сторон ножом делали мелкие вертикальные разрезы. Рыбу смазывали рыбьим жиром,

запекали в горячей глиняной печи 30–40 мин. Получался запечённая рыба (*пинтер*, хант.).



Рис. 2. Е. Д. Василькова за приготовлением падавушки.
Фото В. Сподиной, 1999

Не менее популярно было приготовление жареной рыбы. Нами записано несколько таких способов: 1) *па́датымы* (от *па́датыи* «зажарить (на огне)», «испечь») – мясо рыбы испеклось до половины, а шкура полностью прожарилась докрасна и свободно снимается, сама щука без головы, живот прорезан и кишки вынуты; 2) *нык тартым сорт* (хант.) – у такой рыбы середина получается прокопчённой. Хребет не едят, его ещё раз прожаривают для дальнейшей переработки или отдают собакам; 3) *тявсмы* – полностью прожаренная щука, разделанная и разрезанная на части.

Хорошей добавкой к пище служила икра окуня *нику чидмия* (окуня икра). В холодную воду опускали окуней, подсаживали и варили уху. Затем вытаскивали рыбу, вынимали икру и откладывали в отдельную посуду. Далее нанизывали на деревянную палочку и поджаривали на открытом огне, постоянно поворачивая. Палочку можно воткнуть в песок. Это блюдо необходимо готовить, не отходя далеко от костра, чтобы икра не пригорела. Обжаривают до появления корочки. Икру добавляли «вместо яиц» в муку.

Необычайно вкусна печень налима. Отварная или поджаренная, она была самым востребованным деликатесом. От печени всех других рыб её отличает отсутствие горечи и большой размер. Печень налима «лакомство из всего, что есть в воде» [П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2000].

Зимой лучшим лакомством является строганина *кынью каля* (букв.: холодная рыба) из щуки. В. И. Вершинин ненецкое слово *хынью* переводит как «замороженный, мёрзлый», «очень холодный» (напр., железо на морозе) [11, с. 205]. Строганина будет вкуснее, если свежевыловленную рыбу сразу же оглушить. В походных условиях мёрзлую рыбу нарезают прямо «на колене». Для этого ей предварительно отбивают голову, отрезают хвост и плавники. Затем снимают шкуру, ставят на бедро и с хвоста нарезают полоски так, чтобы кости разрежались поперёк. Рыба тонкими стружками аккуратно ложится на низенький столик. Едят её руками, макая в соль и перец, и заедая репчатым луком. Такая еда лучше всего согревает в суровых условиях Севера.

Отношение к пище было уважительным. Застольный этикет требовал обязательно снять шапку перед едой. А вот мыть руки, если нет возможности, необязательно, и верхнюю одежду можно не снимать. Общим правилом при поедании рыбы была необходимость разрушения целостности скелета. «Кости рёбер нужно было отсоединять от хребта, сам хребет следует разломить на три части. Весь скелет нельзя бросать, так делает медведь. Это издевательство» [П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2012]. Ю. К. Айваседа-Вэлла обычай переламаывать скелет рыбы

объяснил защитными действиями по предупреждению беды. «Когда съедают рыбу – скелет переламывают пополам, чтобы никто не спросил: “Неужели ты хочешь быть на него (скелет – В. С.) похожим?”» [ПМА, пос. Варьёган. 2003]. Нельзя было бросать в огонь рыбы кости – не будет улова. «Снимать чешую с рыбы можно только костяным или деревянным ножом, иначе больше ничего не добудешь... У окуня нельзя икру с плёнкой есть – ослепнешь» [1, с. 241]. Мясо щуки между глаз есть нельзя – неряхой будешь. Представители рода Айваседа не употребляли в пищу щучьей головы (запрет не распространялся на мальчиков и неженатых мужчин). Женщины, кроме того, не ели печени и брюшка. За нарушение традиции следовало наказание. В одной из ненецких сказок за это преступление герой был вынужден пообещать в жёны лесному чудовищу *Йилпи* свою сестру, и только хитростью удалось избежать нежелательного брака [12, с. 63].

Как видим, в кулинарных практиках лесных ненцев отразился их хозяйственно-культурный тип, значительное место в котором занимает рыболовство. Как верно заметил известный философ и семиотик культуры Р. Барт, пища «не просто набор продуктов... но и система коммуникации, набор образов, протокол употреблений, ситуаций и способов поведения» [13, с. 203]. Традиционная культура лесных ненцев сохраняет основные способы заготовки и обработки рыбы, разнообразие кулинарных рецептов, а также демонстрирует бережное отношение к еде и соблюдение этикетных норм, выработанных веками.

Исследование антропологии питания представляет собой обширное исследовательское поле. В перспективе предстоит изучить множество самых разнообразных её аспектов, таких как взаимосвязь еды со спектром эмоций, ценностей, религиозных верований, повседневная пищевая структура, изменения, которые происходят в питании сегодня, использование современной бытовой техники и др., что характеризует пищу как полифункциональный феномен культуры.

Литература

1. Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург, Нижневартовск: УрО РАН; ГРАФО, 2006. 352 с.
2. Гардамшина М. И., Чеботарёва Н. А., Калитенко Е. В., Саврасова Г. П. Лесные ненцы. Режим доступа: <https://scfh.ru/papers/lesnye-nentsy/> (дата обращения: 06.05.2019).
3. Зенько-Немчинова М. А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. Екатеринбург: Баско, 2006. 272 с.
4. Белявский Ф. М. Поездка к Ледовитому морю. Тюмень: Мандр и К^а, 2004. 296 с.
5. Стекольников Л. И., Мурох В. И. Спасибо зверю, птице, рыбе. Минск: Ураджай Год, 1982. 190 с.
6. Кулинарная книга «Секреты национальных блюд народа ханты». Варьёган: Экселент, 2010. 27 с.
7. Митусова Р. П. Год среди лесного народа // Подорожник: краеведческий альманах. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007 (переизд. 1926 г.). Вып. 8. С. 142–189.
8. Сподина В. И. О чём твоя песня, Аули? М.: Интербук, 1995. 32 с.
9. Лукина Н. В. Пища восточных хантов // Материалы к серии «Народы и культуры». М.: ИЭА РАН, 1991. Вып. 7: Обские угры (ханты и манси). С. 88–116.
10. Вэлла. Река Аган со притоками. Опыт топонимического словаря. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. Ч. 1. 146 с.
11. Вершинин В. И. Происхождение ненецких слов. Йошкар-Ола: Курсив, 2015. Т. II. 240 с.
12. Сподина В. И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Новосибирск: Изд. центр «Арго», 2001. 124 с.
13. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашиных, 2003. 512 с.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ ИХ РЕШЕНИЯ

Рудаков В. А.,

кандидат педагогических наук,

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

Социально-экономические проблемы коренных малочисленных народов Кондинского района

Аннотация. В докладе представлены результаты социологического исследования, проведённого в марте 2019 года, по выявлению социально-экономических проблем коренных малочисленных народов Севера в районе и отдельных населённых пунктах, оценка респондентами деятельности администрации района по улучшению жизни КМНС.

Ключевые слова: анкетирование, респонденты, социальные проблемы, традиционная хозяйственная деятельность.

В соответствии с государственным заданием в 2019 году было проведено социологическое исследование «Состояние родных языков и социально-экономические проблемы коренных малочисленных народов Севера». В марте в опросе путём анкетирования приняли участие 173 респондента, проживающие в 4-х населённых пунктах Кондинского района: п. Кондинское, п. Болчары, п. Шугур, д. Алтай. По национальности примерно одинаковое количество было хантов и манси, по возрасту в выборке представлены все возрастные группы (таблица 1).

Респонденты относились к различным сферам трудовой деятельности, также в выборке были представлены пенсионеры, студенты и школьники (таблица 2).

Основным источником доходов коренных народов является заработная плата (69%), пенсионеры указали другие источники –

пенсию. Выплаты из социальных фондов (пособия на детей, социальное пособие многодетным семьям, безработным и другие формы поддержки) получают 15% респондентов. Незначительная часть КМНС (20%) имеет доход от сдачи дикоросов, рыбы и продукции собственного производства (таблица 3).

Таблица 1

Национальность * Ваш возраст
в абсолютных цифрах, % от Национальность

Ваш возраст	Национальность							
	Манси		Ханты		другие		ИТОГО:	
	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %
до 20 лет	9	10,6	10	11,5	0	0,0	19	11,0
21–30 лет	12	14,1	12	13,8	0	0,0	24	13,9
31–40 лет	22	25,9	41	47,1	0	0,0	63	36,4
41–50 лет	18	21,2	13	14,9	1	100,0	32	18,5
51–60 лет	13	15,3	6	6,9	0	0,0	19	11,0
61 и старше	11	12,9	5	5,7	0	0,0	16	9,2
ИТОГО:	85	100,0	87	100,0	1	100,0	173	100,0

Таблица 2

Национальность * Род занятий
в абсолютных цифрах, % от Национальность

Род занятий	Национальность							
	Манси		Ханты		другие		ИТОГО:	
	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %
Работник в сфере традиционных профессий (рыбак, охотник, оленевод и пр.)	1	1,2	0	0,0	0	0,0	1	0,6
Работник образования и науки	20	23,5	15	17,2	1	100,0	36	20,8
Работник здравоохранения	2	2,4	3	3,4	0	0,0	5	2,9
Работник культуры	3	3,5	5	5,7	0	0,0	8	4,6
Служащий	15	17,6	21	24,1	0	0,0	36	20,8
Руководитель	3	3,5	2	2,3	0	0,0	5	2,9
Студент	0	0,0	3	3,4	0	0,0	3	1,7
Школьник	9	10,6	7	8,0	0	0,0	16	9,2

Пенсионер	14	16,5	7	8,0	0	0,0	21	12,1
Безработный	6	7,1	8	9,2	0	0,0	14	8,1
Другое	12	14,1	16	18,4	0	0,0	28	16,2
ИТОГО:	85	100,0	87	100,0	1	100,0	173	100,0

Таблица 3

**Национальность * Источники Ваших основных доходов
(для КМНС)?**

в абсолютных цифрах, % от Национальность

Источники Ваших основных доходов (для КМНС)?	Национальность							
	Манси		Ханты		другие		ИТОГО:	
	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %
Заработная плата	61	71,8	57	65,5	1	100,0	119	68,8
Выплаты из социальных фондов	5	5,9	20	23,0	0	0,0	25	14,5
Доход от сдачи дикоросов, мяса, рыбы, меха	9	10,6	16	18,4	0	0,0	25	14,5
Доход от продажи продукции традиционных промыслов, собственного производства	3	3,5	4	4,6	0	0,0	7	4,0
Доход от предпринимательства	0	0,0	3	3,4	0	0,0	3	1,7
Другие источники (какие?)	13	15,3	10	11,5	0	0,0	23	13,3
Нет данных	8	9,4	6	6,9	0	0,0	14	8,1
ИТОГО:	85	116,5	87	133,3	1	100,0	173	124,9

* В ИТОГО указана не сумма, а число документов.

** Поскольку каждый опрошенный мог дать несколько ответов одновременно, сумма % в ИТОГО может быть больше 100%.

На следующий вопрос о том, какие проблемы необходимо решать в первую очередь в населённом пункте и районе, в анкете были предложены 12 вариантов ответов, дополнительно можно было написать свой вариант. Во всех населённых пунктах самой востребованной названа задача создания новых рабочих мест (83%), при этом доля безработных среди респондентов составляет всего 8 процентов. По данным Дептруда и занятости Югры, на 18 сентября 2019 года в Кондинском районе один из самых высоких показателей зарегистрированных безработных граждан

(источник: deptrud.admhmao.ru), что подтверждает актуальность отмеченной респондентами проблемы трудоустройства.

Второй по значимости задачей названо повышение качества медицинских услуг (61%), мы отмечаем, что наиболее актуальна эта проблема для жителей п. Кондинское (81%), а для проживающих в д. Алтай и п. Шугур она не столь значима. Проблема качества медицинских услуг в районе становится всё более острой, на это указывают опросы, проводимые администрацией района на своем официальном сайте. Опрос населения района в ноябре 2016 года показал, что всего 17% удовлетворены качеством медицинских услуг в своём населенном пункте, а 52% опрошенных считают качество медицинского обслуживания неудовлетворительным (источник: admkonnda.ru).

Третью позицию занимает задача контроля цен на продукты питания (53%), она в одинаковой степени выражена во всех поселениях. Высокая озабоченность ростом цен указывает на то, что уровень доходов коренного населения не соотносится с уровнем цен на продукты питания. Вместе с тем, в районе коренное население не испытывает больших затруднений с жильём, нет проблем с социальной защитой населения и состоянием окружающей среды, отмечен низкий уровень преступности и наркомании (таблица 4).

Таблица 4

Место жительства * Как Вы считаете, какие проблемы необходимо решать в первую очередь в вашем населенном пункте и районе?

(выберите не более 5-ти вариантов ответов)
в абсолютных цифрах, % от Место жительства

Варианты ответов	Место жительства									
	Алтай		Шугур		Болчары		Кондинское		ИТОГО:	
	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %
Алкоголизм и пьянство	9	32,1	4	16,7	9	15,8	25	39,1	47	27,2
Наркомания	3	10,7	0	0,0	0	0,0	6	9,4	9	5,2

Преступность	3	10,7	0	0,0	1	1,8	4	6,3	8	4,6
Создание новых рабочих мест	19	67,9	22	91,7	49	86,0	53	82,8	143	82,7
Повышение качества образования	3	10,7	5	20,8	5	8,8	24	37,5	37	21,4
Контроль цен на продукты питания	15	53,6	14	58,3	29	50,9	33	51,6	91	52,6
Повышение качества медицинских услуг	7	25,0	11	45,8	36	63,2	52	81,3	106	61,3
Забота о социально незащищенных гражданах	1	3,6	0	0,0	15	26,3	7	10,9	23	13,3
Строительство новых и ремонт существующих дорог	10	35,7	10	41,7	21	36,8	11	17,2	52	30,1
Улучшение состояния окружающей среды	3	10,7	2	8,3	11	19,3	6	9,4	22	12,7
Улучшение качества продуктов питания	5	17,9	6	25,0	4	7,0	10	15,6	25	14,5
Решение жилищной проблемы	13	46,4	10	41,7	26	45,6	15	23,4	64	37,0
Другое	0	0,0	0	0,0	1	1,8	1	1,6	2	1,2
Нет ответа	0	0,0	1	4,2	2	3,5	0	0,0	3	1,7
Построить в посёлке баню	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	1,6	1	0,6
ИТОГО:	28	325,0	24	354,2	57	366,7	64	387,5	173	365,9

* В ИТОГО указана не сумма, а число документов.

** Поскольку каждый опрошенный мог дать несколько ответов одновременно, сумма % в ИТОГО может быть больше 100%.

Компенсационные выплаты за причинённый ущерб среде обитания в результате хозяйственной деятельности от различных организаций получают всего 2% респондентов, а материальную и финансовую помощь от государства и хозяйствующих организаций – 12% (таблицы 5 и 6). Таким образом, примерно каждый десятый из числа КМНС получает материальную помощь, в основном это люди среднего возраста (31–40 лет).

Таблица 5

**Получаете ли Вы компенсационные выплаты за
причинённый ущерб среде обитания в результате
хозяйственной деятельности от различных организаций
(недропользователей)?**

Валид- ные	Значения	Часто- та	% от опрошен- ных	% от ответив- ших
1	Да	4	2,3	2,3
2	Нет	142	82,1	82,6
3	Затрудняюсь ответить	25	14,5	14,5
4	Нет данных	1	0,6	0,6
	Итого ответивших:	172	99,4	100,0
<i>Пропуски</i>	<i>пустые ячейки</i>	<i>1</i>	<i>0,6</i>	
ИТОГО:		173	100,0	

Таблица 6

**Получаете ли Вы от органов государственной власти
и других организаций материальную
или финансовую помощь?**

Валид- ные	Значения	Час- тота	% от от- ветов	% от опро- шенных	% от отве- тивших
1	Нет	130	75,1	75,1	75,1
2	Да	21	12,1	12,1	12,1
3	Затрудняюсь ответить	20	11,6	11,6	11,6
4	Нет данных	2	1,2	1,2	1,2
ИТОГО:		173		100,0	100,0

Респонденты достаточно критично оценивают работу районной администрации: количество поставивших оценку «неудовлетворительно» в два раза больше, чем оценивших на «удовлетворительно», – 33 и 17% соответственно. Мы отмечаем, что молодые респонденты (до 30 лет) чаще ставят положительные оценки, чем отрицательные, а респонденты среднего возраста (41–60 лет) более критично относятся к работе администрации (таблица 7).

Таблица 7

Ваш возраст * Как Вы оцениваете работу районной администрации по решению проблем коренных народов Севера?

Варианты ответов	Ваш возраст													
	до 20 лет		21–30 лет		31–40 лет		41–50 лет		51–60 лет		61 и старше		ИТОГО:	
	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %	Кол-во	В %
Удовлетворительно	4	13,8	4	13,8	11	37,9	2	6,9	2	6,9	6	20,7	29	100,0
Неудовлетворительно	4	7,0	5	8,8	22	38,6	13	22,8	8	14,0	5	8,8	57	100,0
Затрудняюсь ответить	11	12,6	15	17,2	30	34,5	17	19,5	9	10,3	5	5,7	87	100,0
Нет ответа	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
ИТОГО:	19	11,0	24	13,9	63	36,4	32	18,5	19	11,0	16	9,2	173	100,0

В анкете было предложено респондентам в свободной форме высказать пожелания и предложения по решению социально-экономических проблем жителей из числа коренных малочисленных народов Севера, 80% респондентов не заполнили данный раздел. Из других предложений наиболее часто встречаются следующие: о предоставлении льгот аборигенам, большем информировании населения о предоставляемых льготах; чтобы работали программы экономической и жилищной поддержки КМНС (таблица 8).

Таблица 8

Ваши пожелания и предложения по решению социально-экономических проблем жителей округа из числа коренных народов Севера?

Валидные	Значения	Кол-во	% от ответов	% от ответивших
1	нет данных	139	80,3	80,0
2	льготы КМНС, больше информации о них	11	6,4	6,5

3	чтобы работали программы экономической и жилищной поддержки КМНС	11	6,4	6,5
4	адресно помогать нуждающимся	3	1,8	1,8
5	нефтяники нас задушили	2	1,2	1,2
6	улучшить жилищные условия и поднять зарплаты	2	1,2	1,2
7	всем КМНС от добытой нефти 0,5% на счёт; выбирать в главы и органы самоуправления людей КМНС	1	0,6	0,6
8	транспортное сообщение с районом	1	0,6	0,6
9	разрешить пользоваться землёй и лесом в деревнях	1	0,6	0,6
10	должно быть такое же отношение к КМНС, как на Ямале	1	0,6	0,6
11	лес уничтожают возле поселка	1	0,6	0,6
12	нет элементарных условий, т. к. неперспективные, т. е. ненужные	1	0,6	0,6
	Сумма:	171	100,0	100,6
	Итого ответивших:	170		100,0
ИТОГО:		174		

Половина респондентов (55%) считает, что устойчивое развитие КМНС невозможно без сохранения и развития их традиционной хозяйственной деятельности. Примечательно, что у молодых аборигенов (до 30 лет) эта позиция выражена не с таким преимуществом, как у респондентов старшего возраста. Часть опрошенных (39%) считают, что устойчиво развиваться коренные малочисленные народы Севера могут только во взаимодействии с другими народами, проживающими в автономном округе. Противоположной точки зрения придерживаются 25% респондентов, остальные затруднились ответить.

Обобщая результаты исследования, можно отметить, что коренные малочисленные народы в Кондинском районе озабочены тем, что администрацией недостаточно эффективно решаются многие их проблемы, в частности – растущая безработица, качество медицинского обслуживания, рост

цен на продукты питания и товары первой необходимости. Вместе с тем, сами жители не проявляют необходимой активности для поиска дополнительных источников доходов, в частности, от сдачи дикоросов, мяса, рыбы, меха и продукции собственного производства. Большинство представителей КМНС не могут сформулировать предложения по улучшению социально-экономической ситуации в районе.

Ткачук Н. В.,
*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск*

Чтение современных школьников Югры: книга или Интернет

Аннотация. Проанализированы результаты регионального социологического опроса среди учащихся на предмет чтения в подростковой среде. Мониторинговые исследования показали, что в условиях электронного общества восприятие «живой» книги как предмета эстетического воспитания подрастающего поколения не может не измениться, цифровизация носит противоречивый характер, когда речь идёт о привычке читать книгу в классическом её варианте. Книга в жизни школьника занимает не последнее место, но первостепенное внимание к ней обращено как к учебнику – источнику школьных знаний, а обращение молодого читателя к источникам Глобальной сети показало, что у большинства подростков интернет-чтение малосодержательно.

Ключевые слова: школьники, социологический опрос, чтение книг, Интернет, электронная книга.

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок (ОУИПИИР) представляет некоторые результаты исследования, посвящённого чтению среди школьников Югры. В марте-апреле 2017 года стартовал «Мониторинг чтения школьников Ханты-Мансийского автономного округа – Югры», основными задачами которого были: исследование отношения школьников к чтению; выявление актуальных источников информации в среде школьников; исследование читательских предпочтений. Первичные результаты опроса подведены в аналитических справках сотрудников Института, опубликованы в статьях и монографии [1; 2; 3; 4].

Мониторинг охватил 20 городов, в том числе и муниципальные образования округа. Опрашивались школьники 5–11 классов (11–18 лет). Обработано было 2 584 опросника. Ответы респондентов позволили представить картину чтения современных школьников. Приведём некоторые характеристики. На традиционный вопрос об отношении к чтению чаще называли ответ «люблю читать, но не хватает времени». Мотивация к чтению в жизни школьника связана «...для получения информации», «...для выполнения задания, только то, что необходимо для учёбы», ответами были и такие высказывания учеников: «чтение расширяет кругозор человека», «чтение помогает стать образованным человеком». В круг читательских предпочтений школьников включены разные жанры (стихи, сказки, детективы, классика русская/зарубежная, фантастика и др.). Обозначим жанры, отражающие в большей мере картину чтения учащихся. В подростковом чтении отмечается преобладание нереального, фантазийного жанра (научная фантастика), также вниманием школьников отмечена литература увлекательного жанра (рассказы о путешествиях и приключениях, детективы), чуть менее вызывают интерес познавательные книги о спорте, о технике, о войне, о профессии, о психологии, развлекательная литература (модные романы, о современной жизни). Среди жанрового многообразия развлекательный стиль в чтении современных школьников вытесняет литературу с глубоким содержанием, в списках, озвученных учащимися, значится мало классической литературы. Исходя из анализа ответов, в читательской «копилке» школьников классика занимает минимум, и лишь необходимая для освоения общеобразовательных предметов. В ходе социологического исследования нельзя было не затронуть традиционный вопрос об отношении учеников к главному школьному уроку, который помогает сориентироваться среди множества книг, имен авторов и названий произведений, в дальнейшем сформировать читательскую и литературную грамотность у детей. На полузакрытый вопрос анкеты «Как ты относишься к уроку литературы?» школьники большинством указали вариант

«Литература – один из моих любимых предметов» (1 196 чел.), а респондентов, ответивших «На уроке мне скучно», было наименьшее число (514 чел.). Кроме этого, были сформулированы ответы самими учащимися: «на уроке можно поговорить и высказать свою точку», «на уроке не всегда интересно», «на этом уроке одноклассники не кричат», «интересный урок, отличный», «очень интересный предмет», «мне не скучно», «я отношусь к литературе положительно», «обожаю этот урок», «для меня литература нейтральный предмет», «отношусь нормально, как и к другим предметам нейтрально». Ответы учащихся различны, на восприятие учебного предмета учениками могут влиять такие факторы, как компетентность педагога, формы преподнесения учебной программы по литературе, природные склонности самого ребёнка и др.

В свободном (непрограммном) чтении для школьников в 2016 г. самыми читаемыми среди зарубежной литературы стали авторы Ж. Верн, Д. Сэлинджер, Дж. Р. Р. Толкин. Исследование отношения школьников к чтению показало, что на вопрос «Как ты считаешь, современным школьникам нравится читать?» большинство ответили «думаю, нет» (1 455 чел.) и «школьники больше заняты компьютерными играми, чем чтением» (1 029 чел.), значительно меньше указали «да, нравится» (400 чел.). В данном вопросе с отрицательными вариантами ответов в основном выступили учащиеся 9–11 классов.

Индустрия типографского печатного бизнеса даёт возможность разнообразия, в качестве развлекательного чтения среди школьников популярны журналы-комиксы, юмористические журналы. Допускаем мнение, что комиксы привлекают детей своей лаконичностью, не требуют анализа сложного текста, в свою очередь печатный маркетинг делает упор на визуальное восприятие картинки, используя высококачественную насыщенную печать в развлекательных изданиях.

Исследование места цифровых коммуникаций в жизни школьника было с вопроса «Чем ты больше всего любишь заниматься?». Кроме чтения, среди любимых занятий

респондентами отмечены такие, как «заниматься спортом» (1 372 чел.), «проводить время в Интернете» (1 349 чел.), «смотреть телевизор» (642 чел.). На вопрос «Из какого источника получаешь необходимую тебе информацию?» газеты (215 чел.), журналы (292 чел.) оказались непопулярны среди молодого поколения. Преимущественно источником информации для школьников являются «Интернет» (2 138 чел.), «социальные сети» (1 229 чел.) (рис. 1).

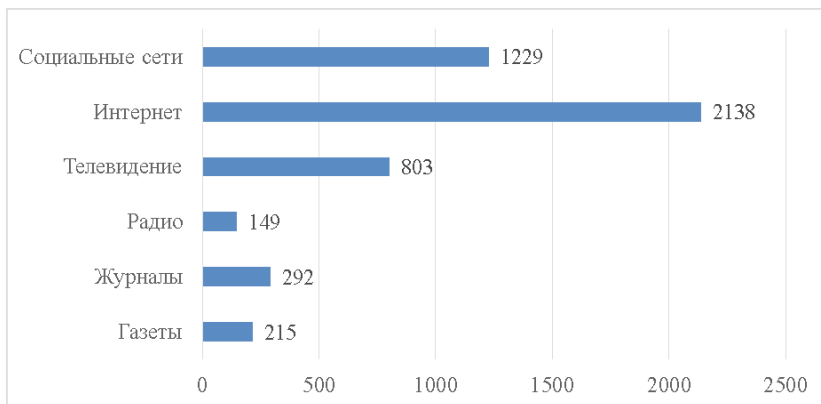


Рис. 1. Распределение ответов на вопрос: «Из какого источника получаешь необходимую тебе информацию?»
(в абсолютных цифрах)

В Глобальной сети человеку предоставляется место для общения, можно остаться незамеченным или, наоборот, заявить о себе в различных сообществах по интересам, виртуальное пространство предоставляет некую свободу и раскованность в общении, быстрый поиск информации. Эти и другие факторы привлекают молодых пользователей Паутины.

В век цифровых технологий современному человеку необходимо быстро ориентироваться в информационном потоке, уметь отобрать из него нужный, достоверный материал. Для школьников виртуальное чтение носит развлекательный характер, чем познавательный, один из способов заполнить

своё свободное время. При ответе на вопрос «Что ты обычно читаешь в Интернете?» лишь 55 чел. указали «не читаю, там мало интересного», при этом интересное для себя находят школьники на юмористических сайтах (1 036 чел.), в социальных сетях (1 112 чел.), новостных лентах (1 241 чел.) (рис. 2.). Таким образом, содержание получаемой информации современными школьниками из Интернета не требует особого анализа, информация быстрая, с подходом к интернет-чтению – «прочитал и забыл».

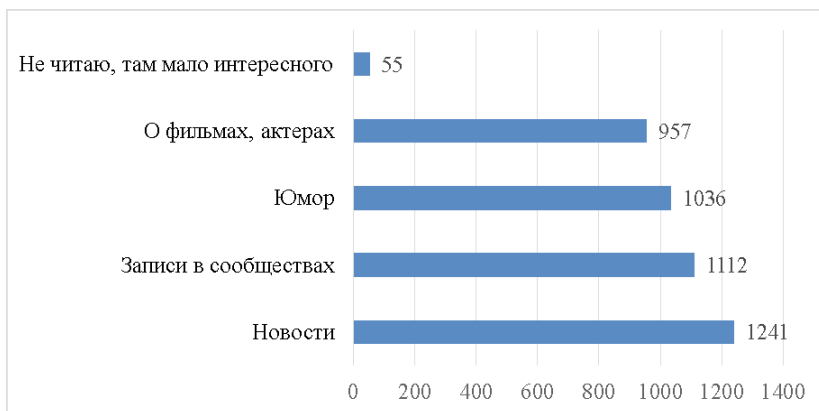


Рис. 2. Распределение ответов на вопрос:
«Что ты обычно читаешь в Интернете?»

Удобство, быстрота получения информации из Сети бесспорны. На вопрос «Откуда ты обычно узнаешь о новых книгах?» самым первым вариантом указали «скачиваю через Интернет» (970 чел.) (рис. 3).

От использования Интернета в своей повседневной жизни дети видят преимущества. С его помощью в электронные гаджеты возможно вмести́ть (скачать) несколько книг и читать с экрана в любом месте (транспорте, дома, на улице и т. п.), быстро выполнить домашнее задание. По полученным данным опроса школьников, отметим, что Интернет не совсем вытеснил книгу в её бумажном варианте, а библиотека и цифровые возможности



Рис. 3. Распределение ответов на вопрос:
«Откуда ты обычно узнаешь о новых книгах?»

для чтения взаимодополняют друг друга. Наряду с активным использованием Интернета, большим интересом к социальным сетям, ответы школьников показывают, что они обращаются в библиотеки, в книжные магазины, происходит книгообмен с друзьями. Школьники не должны рассматривать Интернет как единственный источник информации, обращение к «живой» книге воспитывает эстетическое культурное восприятие текста. Современные школьники совмещают использование книги в бумажном виде и электронном, но отраднo, что книга в классическом её виде остаётся на первом месте. Опрос показывает, что школьниками отдано предпочтение книге в бумажном виде (1 797 чел.), электронной (665 чел.) и аудио- (302 чел.), её варианты дополняют подростковое чтение, но не являются основными в использовании (рис. 4).

Как видим, современный юный читатель имеет полную свободу, он активный медиапользователь. Важная миссия библиотеки поднять престиж чтения, среди основных её направлений работы – пользователи, читатели. Библиотеки ищут и находят особенный подход к своему читателю. Библиотекам приходится учитывать его притязания, привлечь мало читающую / не читающую книги аудиторию, формировать библиотечный

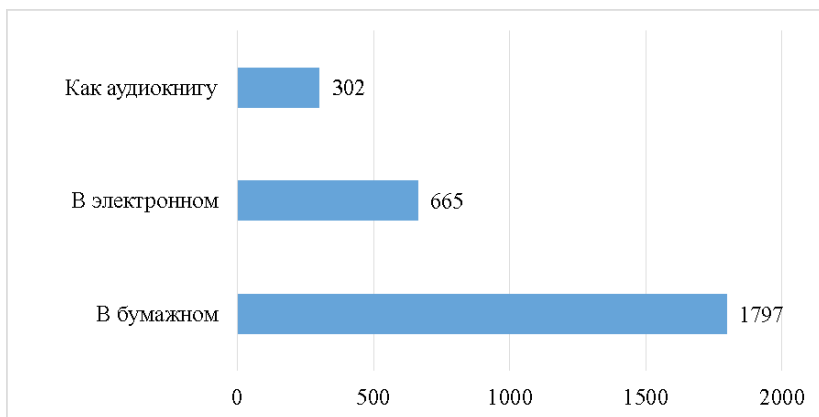


Рис. 4. Распределение ответов на вопрос:
«В каком виде ты предпочёл бы читать книгу?»

фонд исходя из спроса, таким образом, происходит быстрая модернизация библиотек, они представляют из себя не просто хранилище книг, а многофункциональные информационные центры для различных возрастных групп посетителей. Для привлечения современного читателя библиотеки вмещают информационные ресурсы – виртуальные выставки, медиатеки, online-службы, востребованы тематические клубы [5]. Кроме создания своих веб-сайтов, библиотеки открывают площадки для живого, свободного общения с молодой аудиторией, ищут креативные формы для его привлечения. Менеджеры библиотек учитывают направления современного читателя, обращают внимание на популярность и востребованность комикс-культуры у молодёжи. В 2019 г. столичный молодёжный проект «Комикс-марафон» охватил региональные библиотечные центры, в их стенах проходят лекции, мастер-классы, презентации книг о графической литературе [6].

Обобщая данные социологического мониторинга чтения школьников Югры, необходимо для начала отметить, что современный школьник – это активный интернет-пользователь, он находится в информационной и для него естественной

среде, обладает навыками пользования современными технологиями. Данные социологического исследования показали, что содержательная сторона интернет-пользования учениками заключается не в познавательной, а в развлекательной мотивации. Современные подростки предпочитают публичные социальные сети («Инстаграм», «Твиттер», «ВКонтакте»), внутри которых существует своя культура коммуникации, в ней они выступают подписчиками в многочисленных аккаунтах, а при отсутствии познавательной учебной мотивации глобальная сеть в их пользовании как малосодержательный источник. Опираясь на ответы учеников, выяснили, что, несмотря на массовое обращение в Интернет, в своей жизни они совмещают электронное чтение и чтение «живой» книги. Чтение с «листа» у современных школьников разножанровое, кроме подростковой увлечённости фэнтези, существует необходимость обращаться к школьным учебникам. Рассматривая современного школьника как читателя, можно отметить основные изменения – места живому чтению в его жизни становится все меньше, информационные достоинства электронных носителей постепенно вытесняют навыки обращения к книге как к вещи с эстетической точки зрения.

Литература

1. Семенов А. Н. О чтении, с пристрастием и без... Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. 150 с.
2. Хакназаров С. Х., Рудаков В. А. Чтение молодёжи в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре и России: результаты социологических исследований // Социальная компетентность. 2019. Т. 4. № 2. С. 185–193.
3. Рудаков В. А. Результаты исследования читательских интересов школьников из числа коренных малочисленных народов Югры // Вестник угроведения. 2018. Т. 8. № 3. С. 586–595.
4. О некоторых результатах мониторинга чтения школьников из числа коренных малочисленных народов Севера. Режим доступа:

https://ouipiir.ru/sites/default/files/docs/ouipiir_.pdf (дата публикации: 25.10.2019).

5. Виртуальные выставки. Режим доступа: http://okrlib.ru/elektronnye_resursy/virtualnye_vystavki/ (дата обращения: 25.10.2019).

6. Комикс-марафон 2019» прибывает в Ханты-Мансийск. Режим доступа: http://okrlib.ru/novosti/2019_god/komiksmarafon_2019_pribyvaet_v_hantymansijsk/ (дата обращения: 25.10.2019).

**Ткачук Н. В.,
Семёнова И. Ю. ,**

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

Язык общения школьников из числа КМНС в семье (по материалам опроса)

Аннотация. В статье рассмотрены результаты социологического исследования школьников из числа коренных малочисленных народов Югры (КМН). Акцент сделан на вопросы, связанные с применением родных языков в семье. По результатам ответов школьников ханты, манси, ненцев выясняется первостепенность русского языка в использовании, который также определяется как родной язык.

Ключевые слова: анкетный опрос, родной язык, семья, русский язык, школьники Югры.

Где можно услышать родную речь, как не в семье. Первые слова в детстве на своём родном языке мы слышим в кругу семьи при различных обстоятельствах, короткие, но запоминающиеся отрывки родной речи приходят из памяти: *айквен, опан нетен – касай тый маелн (внучка, помоги дедушке – подай нож); кутьванум эри титункве (собак надо покормить); айкавен, нянь ос маен (внучка, подай хлеб)*... Таким образом, в семье от бабушки была слышна мансийская речь. Эти и другие частные примеры могут отражать важность языкового общения на родном языке в семье ещё задолго до посещения ребёнком школы. Обратившись к вопросу о языке общения школьников ханты, манси, ненцев в семье, мы использовали социологические материалы. Объектом исследования были учащиеся (средних и старших классов) муниципальных школ Югры. Обширный по своему количеству и масштабу анкетный опрос охватил 9 муниципальных образований, 12 городов Югры, школьниками было заполнено 1 622 анкеты. В данной статье представлены данные ответов

учащихся 12–18 лет, по этническому признаку: ханты (989 чел.), манси (573 чел.), ненцы (60 чел.).

Анализ проведён по основным вопросам анкеты: какой язык Вы считаете родным; на каком языке Вы общаетесь с членами своей семьи; с кем из членов своей семьи Вы говорите на родном языке?

Отметим, что на территории Югры социологическими исследованиями системно занимается Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок (Институт) (научно-исследовательский отдел социально-экономического развития и мониторинга, руководитель С. Х. Хакназаров), делая акцент на социокультурное состояние коренных народов Югры. Мы не ставим задачу сделать полный обзор опубликованных материалов на основе социологических мониторингов состояния родных языков малочисленных народов автономного округа, а остановимся на работах, в которых косвенно был затронут вопрос функционирования родного языка в семье. Рассматривая назначение, действие языков представителей КМНС, исследователями указано его коммуникативное пространство, «в настоящее время отмечается тенденция снижения среди коренных народов Севера количества людей, признающих родным язык своего народа. Национальный язык как отличительный признак данного этноса утрачивает свою функциональную роль, поскольку вытесняется не только из производственной сферы, но и из бытового общения» [1, с. 25]. Более ранние полевые (локально) исследования по изучению состояния родных языков показали, что всего 1% опрошенных используют языки коренных малочисленных народов в семейной коммуникации с той или иной интенсивностью, кроме того, «абсолютное большинство опрошенных считают родным языком русский и используют его во всех коммуникативных сферах», что «языки коренных малочисленных народов Югры практически вытеснены из естественной среды бытования – семьи, в деловой коммуникации их роль также незначительна» [2, с. 147].

Ранее к вопросу состояния языка среди подрастающего поколения (12–18 лет) исследователи не обращались так широко.

Региональное социологическое исследование «Состояние родных языков КМНС ХМАО – Югры в 2008–2011 годах» лишь частично охватывает респондентов до 20 лет, и поэтому автором в дальнейшем обозначено, что «наилучшие, наиболее полные результаты в изучении языковой ситуации могут быть достигнуты в том случае, если ядром избираемой модели становятся учащиеся и молодежь» [1, с. 116].

В настоящей статье представим социологический материал – ответы школьников (5–11 классы). Распределение школьников по полу и национальности – мальчик (48,6%), девочка (51,4%) в целом, число девочек и мальчиков по национальности ханты примерно пропорционально (49,1% / 50,9%), девочек манси в опросе участвовало больше, чем представителей противоположного пола (52,7% / 47,3%), относительно равное количество мальчиков и девочек по национальности ненец (53,3% / 46,7%) (табл. 1).

Таблица 1

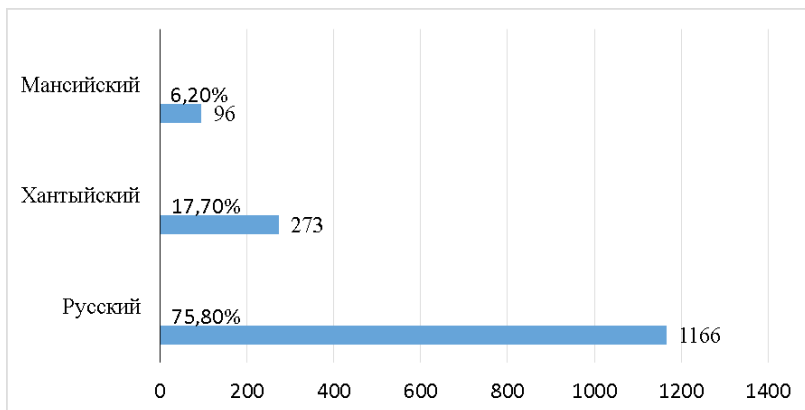
**Распределение ответов на вопрос
«Пол» и «Ваша национальность?»**

Пол	Национальность							
	ханты	%	манси	%	ненец	%	В целом	%
мальчик	486	49,1	271	47,3	32	53,3	789	48,6
девочка	503	50,9	302	52,7	28	46,7	833	51,4
итого	989	100	573	100	60	100	1622	100

География опроса обширная, наибольшее число опрошенных (230 респондентов и свыше) – жители Кондинского, Березовского, Октябрьского, Сургутского, Нефтеюганского районов, городов – Мегион, Ханты-Мансийск, Нижневартовск, Нягань.

Безусловно, интересным для нашего исследования было рассмотреть ответы респондентов на вопрос «Какой язык Вы считаете родным?». Из общего числа ответивших 1 538 чел. преимущественно 75,8% дали ответ – русский язык. Дети ханты, манси, ненцы в разной степени, но большинством отмечают русский язык своим родным. Языки хантыйский (17,7%),

мансийский (6,2%) в данном вопросе прозвучали второстепенно, ненецкий – как родной язык отмечен не был (рис.).



Распределение ответов на вопрос:
«Какой язык Вы считаете родным?»
n = 1 538, где n – число ответивших

Далее анкетирование показало, что школьники – представители коренной национальности – в семье общаются только на русском языке (74,0%). Около 7% от общего числа ответивших используют в семье родной язык, среди них ханты – 5,06%, манси – 1,64%, ненцы – 0,25% (табл. 2).

Таблица 2

Двумерное распределение ответов:
«На каком языке Вы общаетесь с членами своей семьи?»
на «Ваша национальность?»

На каком языке Вы общаетесь с членами своей семьи?	Национальность							
	ханты	%	манси	%	ненец	%	В целом	%
Только на родном языке	83	5,06	27	1,64	4	0,25	114	7,0

Только на русском языке	694	42,3	478	29,1	39	2,37	1211	74,0
На родном и русском языках	220	13,4	67	4,0	16	0,97	303	18,4
На других языках	9	0,54	0,12	0,4	0	0,0	11	0,6
Итого	1006	100,0	574	100,0	59	100,0	1639	100,0

Представленные данные показывают, что некоторая часть опрошенных относительно владеют своим первым родным языком, который достался от родителей (матери, отца), а с другой стороны, 7% (лишь десятая часть, представленная по отношению к общему числу ответивших, 1 639 чел.) говорят, что язык жив, но он не выходит за рамки бытового общения. К сожалению, со временем в двуязычном (общаются в семье на родном и русском языках – 18,4%) использовании языки КМНС «стираются», так как потребность в них в семье и школе отсутствует. Ответы респондентов показали, что в массовой коммуникации доминирует русский язык, бесспорными были показатели на следующие вопросы: «На каком языке Вы общаетесь со своими друзьями/знакомыми», «На каком языке Вы читаете книги, газеты, журналы?», «На каком языке проводятся культурные мероприятия (концерты, выставки, фестивали, театральные представления)», «В каких ситуациях Вы используете русский язык?»

Опрошенные респонденты в большинстве указали, что бабушка и мама играют основную роль в передаче родного языка. На вопрос «С кем из членов своей семьи Вы говорите на родном языке?» были следующие ответы: 23,8% – мамой, 21,7% – бабушкой, 19,4% – папой, 18,7% – братьями и сестрами, 16,4% – дедушкой (табл. 3). Полагаем, что ответы на поставленный вопрос зависят от окружения, близкого общения с кем-либо из членов семьи. Допустимо предположить, что в кругу семьи опрошенных школьников представители старшего поколения выступают главными «трансляторами» родного языка.

Таблица 3

**Двумерное распределение ответов:
«С кем из членов своей семьи Вы говорите на родном языке?» на «Ваша национальность?»**

С кем из членов своей семьи Вы говорите на родном языке?	Национальность							
	ханты	%	манси	%	ненец	%	В целом	%
Бабушкой	394	14,3	182	6,6	21	0,76	597	21,7
Дедушкой	297	10,8	137	5,0	16	0,6	450	16,4
Мамой	418	15,2	215	7,8	21	0,76	654	23,8
Папой	353	12,8	155	5,6	24	0,87	532	19,4
Братьями и сестрами	345	12,6	151	5,5	18	0,65	514	18,7
Итого	1807	100,0	574	100,0	100	100,0	2747	100,0

Таким образом, результаты анализа ответов школьников Югры на предмет функционирования родных языков в семье, позволяют сделать выводы, что языки КМНС утрачивают своё употребление в узком кругу, в частности, в быту. Аналогичны заключения в отношении опросов по языкам КМНС, проведённых ранее [1; 2]. Выяснилось, что подростки ханты, манси, ненцы массово определяют первостепенно родным языком – русский. Учитывая условия, в которых находятся языки народов ханты, манси и ненцев, важно отметить, что в передаче родных языков КМНС в среде современных школьников важную роль играет преемственность поколений, в ответах респондентов характерным было отмечено первоучастие в совместном общении на родном языке бабушек и дедушек, затем родителей.

Литература

1. Хакназаров С. Х. Состояние родных языков коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2008–2011 годах. Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2012. 202 с.
2. Исламова Ю. В. Социальный портрет носителя языков обских угров (по результатам социологического исследования в Октябрьском районе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры) // Вестник угроведения. 2017. № 2 (29). С. 145–152.

Хакназаров С. Х.,
*кандидат геолого-минералогических наук,
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск*

Общественный взгляд на социально-экономические проблемы коренных народов Севера: на примере с. Угут Сургутского района Югры

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера в местах их компактного проживания (на примере с. Угут Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры). В качестве материала в работе использованы результаты социологического опроса, проведенного в 2016 г. на территории рассматриваемого населённого пункта, а также результаты ранее проведённых исследований по данной тематике. Исследования проводились анкетным методом. Результаты мониторинга обработаны в программе для обработки социологической информации «Vortex».

Ключевые слова: коренные народы Севера, село Угут, доходы, расходы, социально-экономические проблемы, респонденты.

Общеизвестно, что Ханты-Мансийский автономный округ – Югра является исторической родиной коренных малочисленных народов Севера (КМНС), представленных тремя небольшими по численности народностями: это ханты, манси и лесные ненцы. Общая их численность составляет немногим более 2% от общего количества населения округа.

Наиболее значительные изменения произошли в первой половине 1990-х годов, когда наблюдался быстрый рост численности КМНС. В настоящее время в посёлках, где совместно проживает коренное и пришлое население, удельный вес смешанных семей составляет до половины (и численность метисов – выше) общего числа КМНС, проживающих

в населённом пункте. Этнически чистыми остаются только семьи кочевого населения, проживающие в основном на территориях традиционного природопользования.

Численность семей из числа КМНС, сохраняющих традиционный образ жизни, составляет 1 324 семьи в общем количестве 4 462 чел. Наибольшее количество таких семей насчитывается в Сургутском районе – 640 семей, в Нижневартовском районе – 320 семей, в Белоярском районе – 90 семей²².

Проблема социально-экономического развития коренных народов Севера была и остается актуальной в настоящее время для России, около 70% территории которой расположено в зоне Севера. Разрабатываемые здесь природные ресурсы гарантируют экономическую и энергетическую безопасность страны, являются основной базой пополнения федерального и регионального бюджетов, источником валютных поступлений. Как отмечает В. Г. Логинов [1], широкомасштабное освоение природных ресурсов Севера, которое осуществлялось в советский период при полной государственной поддержке, выявило целый ряд проблем экономического, социального и экологического характера. В переходный период значительная часть северных территорий оказалась в депрессивном состоянии, которое было вызвано снижением федерального финансирования, ростом транспортных и энергетических тарифов, отработкой ряда крупных месторождений полезных ископаемых и другими причинами.

На территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры действует государственная программа «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2018–2025 годы и на период до 2030 года» [2]. Основной целью данной программы является создание оптимальных условий для устойчивого экономического и социально-культурного развития КМНС ХМАО – Югры на основе рационального

²² По данным Департамента недропользования и природных ресурсов ХМАО – Югры (2016 г.).

природопользования, укрепления социально-экономического потенциала, сохранения исконной среды обитания, традиционной культуры и быта, совершенствования системы государственной поддержки.

Как отмечено в данной программе [2], на сегодняшний день ХМАО – Югра является одним из ведущих субъектов Российской Федерации по уровню социально-экономического развития коренных малочисленных народов, а также по уровню нормативного правового регулирования в области развития коренных малочисленных народов. В целях поддержки их жизнедеятельности в автономном округе принято более 50 нормативных правовых актов (в том числе «Концепция устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера» и план мероприятий по её реализации). В бюджете автономного округа ежегодно предусматриваются финансовые средства на поддержку коренных малочисленных народов в соответствии с действующими программами, привлекаются дополнительные средства из федерального бюджета. Осуществляется поддержка учреждений культуры, системы дополнительного образования, а также физических лиц, занимающихся развитием традиционных промыслов, популяризирующих декоративно-прикладное искусство коренных малочисленных народов.

В данной работе мы будем рассматривать социально-экономические проблемы коренных народов Севера на примере с. Угут Сургутского района, обобщая результаты социологических исследований, проведённых сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок в 2016 г. на территории рассматриваемого населённого пункта²³.

Опросы проведены посредством анкетного опроса с выездом непосредственно на места проживания респондентов. Помимо анкет было много устных бесед по наболевшим проблемам.

²³ Эмпирический опрос на месте провела научный сотрудник фольклорного центра ОУИПИИР Карчина В. И. Обработку результатов опроса в программе для обработки социологической информации «Vortex» выполнила инженер-исследователь отдела СЭРиМ ОУИПИИР Л. И. Динисламова.

Сроки: май – август 2016 г. Объём выборки 29 респондентов. Анкета содержала 36 вопросов с вариантами ответов. Респондентам нужно было выбрать только те из них, которые они считали приемлемыми.

Краткая характеристика территорий исследований. Сельское поселение Угут расположен в южной части Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (ХМАО – Югры). В состав сельского поселения Угут входят 5 населенных пунктов: с. Угут, п. Малоюганский, д.: Таурова, Каюкова, Тайлакова.

С 1924 по 1926 год территория входила в Юганский сельсовет, затем в Угутско-Юганский Туземный район, в 1931 году переименованный в Угутско-Юганский сельсовет. В 1941 году был образован Угутский сельсовет. 1 января 2006 года было на этой территории образовано новое муниципальное образование сельское поселение Угут [3]. Административный центр поселения – самый крупный населённый пункт – с. Угут.

Село Угут – одно из старейших в Сургутском районе, старое поселение коренных народностей Севера ханты. Возникло оно в 1891 году на месте казённого зернового склада, снабжавшего продовольствием стойбища юганских ханты. Образование села считается с 20-х годов двадцатого столетия. Площадь поселения – 68 652,05 гектара.

В состав сельского поселения Угут входят 5 населенных пунктов: село Угут, посёлок Малоюганский, деревни: Таурова, Каюкова, Тайлакова. Численность постоянно проживающего населения – 2 919 человек, из которых треть населения – коренные малочисленные народы Севера (1 099 чел.) [4; 5].

Сельское поселение Угут самое отдалённое от районного центра в Сургутском районе. Отдалённость от административного центра составляет по автодороге (автозимнику) через города Пыть-Ях и Нефтеюганск – 250 км.

Транспортное сообщение зависит от времени года, зимой – автозимник, весной-летом-осенью – авиаперевозки, речной транспорт.

На территории, находящейся в ведении администрации сельского поселения Угут, частично или полностью расположены лицензионные участки нефтяных месторождений: Угутское, Средне-Угутское, Западно-Угутское, Полуныхское, Тайлаковское, Унтыгейское, Мултановское, Бинштоковское, Тауровское, Лартельский и др.

Добычу нефти здесь ведут НК «Роснефть» ОАО «Юганскнефтегаз», ОАО «Славнефть» – «Мегионнефтегаз», Тюменская нефтяная компания и др.

В поселении работают две общины коренных малочисленных народов Севера: «Яун-Ях» и «Негус-Ях».

На территории поселения в междуречье Большого и Малого Югана находится единственный в районе государственный заповедник «Юганский», известный на всей территории России.

Результаты исследований. В опросах приняли участие 29 респондентов в возрасте от 17 до 60 лет. Из них: ханты – 28 (96,6%), ненцы – 1 (3,4%). Мужчин – 10 (35,7%), женщин – 18 (64,3%). Все респонденты проживают на территории населённого пункта Угут Сургутского района Югры.

Образовательный уровень: большинство респондентов имели среднее образование (51,7%); среднее специальное – 20,7%; незаконченное высшее и высшее – 6,8%; начальное – 17,2%, нет образования – 3,4%.

Социальный статус респондентов распределился следующим образом: работник в сфере традиционных профессий (рыбак, охотник, оленевод и др.) – 24,1%; работник культуры – 6,9%; работник здравоохранения – 3,4%; студенты и школьники – 13,7%; пенсионеры и безработные – 44,8%; работники других профессий – 10,3%.

В ходе исследований нам немаловажно было узнать мнение респондентов об их материальном положении. По ответам респондентов на вопрос: «*Источники основных доходов КМНС?*» мы выяснили, что главными источниками доходов представителей КМНС с. Угут являются: сдача дикоросов, мяса, рыбы, меха (70,4%), выплаты из социальных фондов (51,9%) и продажа

продукции традиционных промыслов (44,4%). Лишь у 18,5% респондентов источником доходов является заработная плата. Как мы видим, основным источником доходов представителей КМНС исследуемого населенного пункта являются сдача и продажа продукции традиционных промыслов собственного производства. Мы полагаем, что это связано с тем, что респонденты в основном живут на территориях традиционного природопользования, где ведут традиционную хозяйственную деятельность.

Далее нам было важно узнать, на что тратят основную часть своих доходов представители КМНС.

Представители КМНС основную часть своих доходов тратят на питание и одежду – 89,3%, лекарство, лечение – 39,3%, запасные части и средства традиционных видов хозяйственной деятельности – 10,7%. В отличие от 2008 г., респонденты на образование детей стали немножко больше тратить (20,5 и 28,6% соответственно по годам). Следует отметить, что представители КМНС стали меньше тратить на приобретение запасных частей и средства традиционных видов хозяйственной деятельности (10,7 и чуть более 80,0% соответственно по годам). Также отметим, что в 2006 и 2008 гг. [6] представители КМНС основную часть своих доходов также тратили на еду и одежду (65,38 и 95,6% соответственно по годам и в целом по Сургутскому району); лекарство, лечение (19,23 и 86,0% соответственно по годам).

Отвечая на вопрос: *«Получают ли коренные народы Севера от органов государственной власти и других организаций материальные и финансовые средства, необходимые для их социально-экономического и культурного развития?»*, большинство респондентов (60,9%) отметили, что представители КМНС получают материальные и финансовые средства, необходимые для их социально-экономического и культурного развития от органов государственной власти и других организаций. Не получают такие средства 39,1% респондентов.

Также, по результатам исследований, проведенных в 2008 году [6], большинство респондентов (90,9%) Сургутского района

(в целом), отвечая на этот же вопрос, отметили, что представители КМНС получают материальную и финансовую помощь на цели социально-экономического и культурного развития от органов государственной власти и других организаций.

На вопрос: *«Как Вы считаете, какие проблемы необходимо решать в первую очередь в Вашем населенном пункте и районе?»*, респонденты рассматриваемого населенного пункта ответили, что в первую очередь нужно решить следующие основные проблемы:

- алкоголизма и пьянства – 55,2%;
- жилищные – 55,2%;
- улучшение состояния окружающей среды – 48,3%;
- обеспечение стариков и малоимущих – 48,3%;
- транспортные (прокладка новых и улучшение существующих дорог) – 34,5%;
- организации рабочих мест – 31,0%.

В современных условиях важно изучать мнение населения о деятельности различных административных органов государственной власти. Это является важным и для самих административных работников.

В ходе исследований мы поставили задачу выяснить взгляды респондентов по данному вопросу. Отвечая на вопрос: *«Как Вы оцениваете работу местной администрации, в том числе уполномоченных по вопросам малочисленных народов Севера, по решению проблем коренных народов Севера?»*, чуть более половины респондентов с. Угута работу местных администраций, в том числе уполномоченных по вопросам малочисленных народов Севера, по решению проблем коренных народов Севера отметили неудовлетворительной (52,0%). В то же время чуть менее половины респондентов (48,0%) дают удовлетворительную оценку. В 2008 г. в целом по Сургутскому району большинство респондентов (представители КМНС и эксперты) работу бывшего Департамента по вопросам МНС по решению проблем КМНС оценили также неудовлетворительно (68,12 и 62,07% соответственно) [6]. Скорее всего, такая оценка говорит о том, что органы власти, уполномоченные по решению вопросов КМНС,

не должным образом занимаются вопросами КМНС на местах. Это дает основание говорить о том, что местным администрациям, уполномоченным по вопросам КМНС, необходимо усилить контроль над работой своих отделов на местах.

В заключение отметим, что:

– основным источником доходов представителей КМНС исследуемого населённого пункта являются сдача и продажа продукции традиционных промыслов собственного производства. Мы полагаем, что это связано с тем, что респонденты в основном живут на территориях традиционного природопользования, где ведут традиционную хозяйственную деятельность;

– основную долю своих доходов респонденты тратят на питание и одежду, лекарство, лечение, запасные части. Меньше стали тратить на запасные части средства традиционных видов хозяйственной деятельности (лишь 10,7%);

– большая часть респондентов отметила, что представители КМНС получают материальные и финансовые средства, необходимые для их социально-экономического и культурного развития, от органов государственной власти и других организаций;

– по мнению респондентов, в населённом пункте и районе их проживания в первую очередь нужно решить следующие проблемы: алкоголизма и пьянства, жилищные, улучшение состояния окружающей среды, обеспечение стариков и малоимущих, транспортные (прокладка новых и улучшение существующих дорог) и организация рабочих мест;

– чуть более половины респондентов рассматриваемого населённого пункта работу местных администраций, в том числе уполномоченных по вопросам малочисленных народов Севера, по решению проблем коренных народов Севера считают неудовлетворительной.

В целом отметим, что социальные и экономические проблемы КМНС в настоящее время являются актуальными и требуют поиска путей их решения.

Литература

1. Логинов В. Г. Социально-экономическая оценка развития природно-ресурсных районов Сибири. Екатеринбург: Инс-т экономики УрО РАН, 2007. 311 с.
2. Государственная программа Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2018–2025 годы и на период до 2030 года» / в ред. постановлений Правительства ХМАО – Югры от 13.11.2015 № 404-п, от 13.10.2017 № 390-п.
3. Сельское поселение Угут. Режим доступа: <http://www.admsr.ru/municipalities/7/> (дата обращения: 16.10.2013).
4. Общая информация. Режим доступа: <http://www.admsr.ru/region/municipalities/91588/> (дата обращения: 11.10.2019).
5. Население. Режим доступа: <http://угут-адм.рф/население/> (дата обращения: 11.10.2019).
6. Хакназаров С. Х. Социологический анализ социально-экономических проблем коренных народов Югры: на примере Сургутского района // Экономико-правовые, социально-политические и культурно-исторические аспекты развития регионов: материалы Международной научно-практической конференции. Березники, 2011. С. 241–246.

Герасимова С. А.,
*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск*

Научный журнал «Вестник угроведения»: статистика публикаций

Аннотация. В статье представлены статистические данные по публикациям в научном журнале «Вестник угроведения», рассмотрены требования по адекватному представлению статей в журнал.

Ключевые слова: «Вестник угроведения», статистика, публикации, авторы статей, разделы.

Научный периодический журнал «Вестник угроведения» («Bulletin of Ugric Studies») издаётся с 2011 года. Учредителем и издателем является бюджетное учреждение ХМАО – Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок» (далее – ОУИПИиР).

Основная цель журнала – пропаганда фундаментальных и прикладных достижений в области гуманитарных наук и финно-угроведения на территории Российской Федерации и за рубежом.

Задачами журнала являются:

- формирование новых взглядов, опирающихся на современные научные подходы и различные точки зрения;
- публикация, предоставление и распространение новейшей информации и передового опыта российских и зарубежных авторов;
- предоставление возможности профессионального общения широкому кругу исследователей и специалистов в области гуманитарного знания;
- знакомство с актуальными научными исследованиями и разработками всех заинтересованных читателей;
- установление научных связей между российскими и зарубежными учёными, а также вовлечение в профессиональное сообщество молодых исследователей.

Журнал «Вестник угроведения» ориентирован в первую очередь на актуальные региональные проблемы, которые рассматриваются в широком диапазоне. Все поступившие материалы проходят внутреннее рецензирование. Для этого, кроме членов редакционной коллегии, привлекаются специалисты в области гуманитарных исследований.

Тематически материал в журнале группируется по разделам: «Филология», «История, этнография и археология», «История науки». С 28 декабря 2018 года в журнале публикуются статьи по группам научных специальностей и соответствующим им отраслям науки, по которым присуждаются учёные степени:

- 07.00.07 – Этнография, этнология и антропология (исторические науки),
- 10.01.02 – Литература народов Российской Федерации (с указанием конкретной литературы или группы литератур) (филологические науки),
- 10.01.09 – Фольклористика (филологические науки),
- 10.02.02 – Языки народов Российской Федерации (с указанием конкретного языка или языковой семьи) (филологические науки),
- 10.02.20 – Сравнительно-историческое типологическое и сопоставительное языкознание (филологические науки).

Публикация в журнале «Вестник угроведения» – бесплатная. В год издаются 4 номера.

Журнал «Вестник угроведения»:

- включён в Перечень рецензируемых журналов и изданий для опубликования основных научных результатов диссертаций (ВАК) от 1 декабря 2015 года;
- включён в Перечень журналов России, включённых в БД SCOPUS от 27 февраля 2019 года;
- включён в Перечень журналов БД Web of Science в сентябре 2019 года.

Статистические данные

Всего за 2011–2019 годы в журнале «Вестник угроведения» было опубликовано 738 статей 374 авторами (см. табл. 1).

Таблица 1

Общие показатели

Название показателя	Значение
Число выпусков в год	4
Общее число выпусков	36
Общее число статей из журнала	738
Среднее число статей в выпуске	20
Общее число авторов	374

Начиная с 2011 года и до 2014 года статьи в журнале распределялись по тематике: «Филология», «Педагогика, психология», «Философия, социология», «История, этнография, археология», «История науки». С 4 номера 2011 года добавился раздел «Рецензии», а с 4 номера 2012 года раздел «Экспедиции». С 2015 года осталось только 4 раздела «Филология», «История, этнография, археология», «История науки», «Рецензии». С 4 номера 2017 года раздел «Рецензии» был снят (табл. 2 и 3).

Таблица 2

Тематические разделы журнала

Разделы	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Филология	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Педагогика, психология	+	+	+	+			+		
Философия, социология	+	+	+	+			+		
История, этнография, археология	+	+	+	+	+	+	+	+	+
История науки	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Рецензии	№ 4*	+	+	– № 4	+	+	– № 4		
Экспедиции		№ 4	№ 4	– № 3			№ 3		

* – данный раздел только в указанном номере журнала. Тире перед номером указывает на отсутствие раздела в этом номере.

Таблица 3

Распределение публикаций по тематике

Тематический раздел	Количество публикаций
История. Исторические науки	249
Языкознание	221
Литература. Литературоведение. Устное народное творчество	145
Народное образование. Педагогика	32
Медицина и здравоохранение	30
Психология	23
Социология	23
Философия	21
Экономика. Экономические науки	8
Физическая культура и спорт	4
Культура. Культурология	4
Искусство. Искусствоведение	3
Массовая коммуникация. Журналистика. Средства массовой информации	3
Биология	3
Государство и право. Юридические науки	3
Демография	2
Строительство. Архитектура	2

Среднее количество статей в номере 20: минимум 16 (2018, № 3), максимум 28 (2011, № 1) (табл. 4).

Таблица 4

Количество статей в журнале

Год/ номер	1	2	3	4	Всего в год
2011	28	26	27	26	107
2012	20	22	22	22	86
2013	24	21	16	24	85
2014	19	26	24	20	89
2015	22	20	21	20	83
2016	19	21	17	18	75
2017	17	20	18	17	72
2018	18	18	16	18	70
2019	17	17	17	20	71

Согласно таблице 4 количество статей ежегодно уменьшается. Причина заключается в том, что в 2011–2015 годах принимались статьи небольшого объёма (до 0,5 печатного листа). С 2016 года объём каждой статьи увеличился (иногда до 2 п. л.). А с 2019 года принимаются только статьи объёмом до 1 п. л. Неизменным остаётся количество страниц в номере – 200.

Если количество статей уменьшалось, то число авторов, наоборот, увеличивается (см. табл. 5). Прежде всего, это связано с увеличением статей в соавторстве (табл. 6).

Таблица 5

Количество авторов

Год/ номер	1	2	3	4
2011	36	38	40	32
2012	23	25	27	26
2013	29	25	21	28
2014	24	27	29	25
2015	31	23	23	24
2016	21	31	21	24
2017	20	21	24	29
2018	22	20	18	20
2019	20	25	25	31

Некоторые авторы публикуются в журнале систематически. Стоит обратить особое внимание на организации, сотрудники которых публикуются в журнале «Вестник угроведения» (табл. 6).

Таблица 6

Распределение публикаций по организациям

№	Название организации	Кол-во пуб-ликаций
1.	Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок	208
2.	Югорский государственный университет	98
3.	Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева	49
4.	Коми научный центр УрО РАН	27
5.	Мордовский государственный педагогический институт им. М. Е. Евсевьева	26
6.	Сургутский государственный университет	24
7.	Удмуртский федеральный исследовательский центр УрО РАН	19
8.	Сургутский государственный педагогический университет	17
9.	Институт лингвистических исследований РАН	15
10.	Гжельский государственный университет	10
11.	Нижевартровский государственный университет	10
12.	Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН	9
13.	Ханты-Мансийская государственная медицинская академия	8
14.	Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина	7
15.	Российский государственный гуманитарный университет	6
16.	Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского	5
17.	Тюменский индустриальный университет	5
18.	Институт археологии и этнографии СО РАН	4
19.	Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева	4
20.	Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова	4
21.	Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН	4
22.	Мурманский арктический государственный университет	4
23.	Национальный исследовательский Томский государственный университет	4
24.	Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена	4

25.	Тюменский государственный университет	4
26.	ФИЦ «Якутский научный центр СО РАН»	4
27.	Институт истории и археологии УрО РАН	3
28.	Институт филологии СО РАН	3
29.	Московский педагогический государственный университет	3
30.	Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет	3
31.	Тобольская комплексная научная станция УрО РАН	3
32.	Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого	3
33.	Тюменский государственный институт культуры	3
34.	Всероссийский государственный университет юстиции	2
35.	Гуманитарный университет	2
36.	Институт философии и права СО РАН	2
37.	Институт экономики УрО РАН	2
38.	Марийский государственный университет	2
39.	Московский городской педагогический университет	2
40.	Национальный медицинский исследовательский центр психиатрии и наркологии им. В. П. Сербского	2
41.	Сургутский колледж русской культуры им. А. С. Знаменского	2
42.	Удмуртский государственный университет	2
43.	Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет)	2
44.	Арктический государственный институт культуры и искусств	1
45.	Государственная академия славянской культуры	1
46.	Институт международного права и экономики им. А. С. Грибоедова	1
47.	Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины	1
48.	Институт экономики РАН	1
49.	Казанский (Приволжский) федеральный университет	1
50.	Карагандинский государственный университет им. Е. А. Букетова	1
51.	Карельский научный центр РАН	1
52.	Кировский государственный медицинский университет	1
53.	Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана (национальный исследовательский университет)	1
54.	Музей геологии, нефти и газа	1

55.	Научный центр изучения Арктики	1
56.	Новосибирский государственный педагогический университет	1
57.	Петрозаводский государственный университет	1
58.	Региональный институт развития образования	1
59.	Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ	1
60.	Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова	1
61.	Самарский национальный исследовательский университет им. акад. С. П. Королева	1
62.	Северный государственный медицинский университет	1
63.	Сибирский федеральный университет	1
64.	Университет Матея Бела	1
65.	Федеральный исследовательский центр Тюменский научный центр СО РАН	1
66.	Федеральный медицинский биофизический центр им. А. И. Бурназяна ФМБА	1
67.	Шадринский государственный педагогический университет	1

Таблица 9

Публикации за 2018–2019 годы

	Количество статей
Поступило статей	217
Авторы самостоятельно сняли статьи с печати (по определённым обстоятельствам)	12
Отказ в публикации на основании отрицательных рецензий	20
Опубликовано статей	141
Ожидается публикация статей в 2020 году	44

Таким образом, можно сделать вывод, что научный журнал «Вестник угроведения» пользуется большой популярностью среди учёных (табл. 8). Некоторые учреждения включили журнал «Вестник угроведения» в перечень журналов, в которых должны публиковаться сотрудники, например, Российского университета Дружбы народов (г. Москва).

Сборник статей

**Коренные малочисленные народы Севера, Сибири
и Дальнего Востока: традиции и инновации**

Материалы научно-практической конференции
XVIII Югорские чтения
(28 ноября 2019 г., г. Ханты-Мансийск)

Подписано в печать 23.12.2020.

Формат 205x240. Гарнитура Times New Roman, PT Serif.

Заказ № 1500 от 23.12.2020.

Отпечатано ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск»

г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, 46.

тел. +7 3467 334991