

**Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук**

ВИГЕТ Даниил Андреевич

**ХАНТЫЙСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ ЛАНДШАФТЫ НА БОЛЬШОМ ЮГАНЕ:
ДО И ПОСЛЕ НЕФТЕГАЗОВОГО ОСВОЕНИЯ**

**Специальность 5.6.4. – Этнография, этнология и антропология
(исторические науки)**

**Диссертация
на соискание ученой степени кандидата исторических наук**

**Научный руководитель:
доктор исторических наук, доцент
Харитонов Валентина Ивановна**

Москва – 2026

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Ханты на изломе века и культурный ландшафт.....	29
1.1 Культурный ландшафт в Западной науке.....	32
1.2 Российские школы культурного ландшафта.....	44
1.3 Предварительные выводы	51
1.4 ООН и ЮНЕСКО, практика и правоприменение	53
1.5 Ингольд и Бурдьё	55
1.6 Культурный ландшафт	58
1.7 Выводы.....	64
Глава 2. Движение как фактор формирования и трансформации культурных ландшафтов.....	67
2.1 Движение и антропология.....	68
2.2 Важность движения	71
2.3 Исторические методы передвижения Юганских хантов	79
2.4 Юганский заповедник.....	87
2.5 Нефтяная инфраструктура и её развитие.....	88
2.6 Последствия развития.....	91
2.7 Выводы.....	100
Глава 3. Феноменологические перемены в культурном ландшафте Юганских хантов.....	104
3.1 Символический ландшафт Юганских хантов	105
3.2 Конфликт онтологий и переосмысление культурного ландшафта.....	115
3.3 «Маячки» в хантыйской системе сверхъестественных акторов	119

3.4 Трансформация сакрального ландшафта в условиях социальных изменений	129
3.5 Выводы	134
Заключение	137
Список источников и литературы	146
Приложение № 1. Иллюстративные материалы	160

Введение

За прошедшие сорок лет коренное население Западной Сибири – в частности ханты – претерпело серьезные перемены, произошедшие в окружающей среде, быте, спектре возможностей и, вследствие этого, в культуре. Различные обстоятельства оказывали давление на традиционную культуру извне и на её адаптацию. Среди них массовая цифровизация среди хантов – резидентов территорий традиционного проживания, вовлечение в рынок наемного труда, участвовавшее движение молодого поколения между городами. Однако главным фактором, приводящим в движение данные перемены, было и остается продолжающееся в ХМАО–Югре нефтегазовое освоение: разработка и добыча нефтегазовых продуктов, развитие сопутствующей инфраструктуры и их социо-экономические условия, проникающие во все сферы жизни коренного населения. Деятельность нефтегазовых компаний имеет последствия для большинства, если не для всех сторон жизни коренного хантыйского населения, проживающего на своих традиционных территориях обитания – по берегам реки Обь и её притоков. Там многие ханты, живущие в родовых поселениях, стойбищах или юртах, в большинстве своем ведут, как это принято называть, «традиционный образ жизни».

Одна из этих групп преимущественно проживает на берегах рек Большой и Малый Юган. Их принято называть «юганские ханты», и в диссертационном тексте рассматриваться будут именно они. Далее по тексту диссертации, если не написано иначе, под «хантами» будет подразумеваться именно эта группа хантыйского населения. Юганские ханты преимущественно живут в стойбищах, раскиданных по рекам Большой и Малый Юган на протяжении более полутора тысяч километров от устья Большого Югана, где он впадает в Обь, до верховий реки у границ Васюганских болот. В основе хантыйского хозяйства лежит рыболовство, охотничий промысел, собирательство дикоросов, шишек, грибов. Большую роль в том, что часто называется «традиционной экономикой», является добыча и продажа пушнины и продуктов собирательства через коренную общину или напрямую городским перекупам. Одновременно с этим для многих семей

важным источником денежного дохода и материальных благ – снегоходов, лодочных моторов, бензоинструмента, генераторов, бензина и пр. – выступают экономические договоры с нефтегазовыми компаниями, выплачивающими хантыйским семьям компенсацию за возможность проводить на территориях родовых угодий геологическую разведку и добычу нефтяных продуктов. При этом к местам расселения юганских хантов с каждым годом приближается инфраструктура нефтегазового освоения. Это открывает новые возможности для молодого поколения юганских хантов при трудоустройстве и даёт дополнительные блага: доступность транспортной и цифровой инфраструктуры с одной стороны и доступность новых предметов быта и роскоши, современных развлечений, источников информации с другой. При этом возможность приобретения предметов быта и роскоши появляется во многом из-за упомянутой выше инфраструктуры, открывающей доступ к их приобретению.

Нефтегазовое освоение и развитие инфраструктуры нефтегазовых компаний радикально влияет на окружающую среду Юганского бассейна, на быт и хозяйство хантов. Строятся новые дороги и мосты, соединяющие нефтяные поля и вахтовые поселки с большим миром, поднимаются вышки связи и протягиваются коммуникации. Всё это приносит определенные изменения как в материальные, так и в символические компоненты культурного ландшафта юганских хантов. Именно эти перемены и механизмы, вносящие изменения в культурные ландшафты юганских хантов, и есть краеугольная проблема данной диссертации.

Актуальность научной работы. Важно подчеркнуть, что внешнее воздействие на то, что мы понимаем под традиционным сообществом хантов не является феноменом новейшего времени. Пространство Западной Сибири – то, что исторически называлось Югрой – издревле привлекало политических акторов извне, стремящихся извлечь выгоду из богатства тайги. Известно, что ещё в доисторический период Югры, в югорском Железном веке, по Оби шла постоянная борьба за контроль над промысловыми угодьями и торговыми путями, по которым

реализовывались добытые меха¹. Хантыйские военные вожди строили укрепленные городки, собирали и одевали дружины, грабили и завоёвывали соседние территории ради добычи, торговых путей, рабов, увеличения числа податного населения – рододанников², с которых они собирали пушнину. Как отмечают авторы «Академической истории Югры», именно активное участие в мировой торговле пушниной и борьба за её добычу отчасти объясняет уникальное насыщение западносибирской тайги огромным для сибирского Средневековья количеством укреплений и оружия³. Пушнина была основной причиной для новгородцев, торговавших на Югре и отправлявших против хантыйских племен ушкуйников для грабежей и поборов, «ходить за Камень» (т.е. за Урал). Схожей моделью пользовались и татары Сибирского ханства, подчинившие к XV веку территории вдоль Иртыша и Средней Оби. Татары собирали с подданных племен дань, ясак, в виде той же пушнины, торговля которой составляла основу ханской казны. С включением Югры в состав Российского государства принципиальный характер этих отношений изменился не кардинально: вплоть до XX века основным направляющим вектором взаимодействия с центральной властью для хантов оставалась уплата ясака пушниной «белому царю»⁴.

Тема «ханты и нефть» к настоящему моменту является широко освещённой в научной литературе. Начиная с 1980-х годов антропологи, этнологи, культурологи и лингвисты детально изучали различные аспекты хантыйского быта, истории и культурных практик, и в исследованиях, затрагивающих советский и постсоветский периоды, так или иначе фигурировала проблема нефтедобычи. Интенсивное освоение Западно-Сибирского нефтегазового бассейна, и, в частности, месторождений Ханты-Мансийского автономного округа – Югры

¹ Wiget A., Balalaeva O. Khanty, People of the Taiga: Surviving the 20th Century. – University of Alaska Press, 2011. P. 3–6.

² Косарев М.Ф. Западная Сибирь в древности. – М.: Наука, 1984. С. 149—151.

³ Академическая история Югры: в 8 т. / под общ. ред. Р. Г. Пихоя. – Ханты-Мансийск: АО Изд. дом «Новости Югры», 2024. – Т. 1: Древняя Югра с начала заселения до конца I тысячелетия н. э. / отв. ред. Н. М. Чаиркина, Г. П. Визгалов. С. 19.

⁴ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII веках. – М.: Книга по Требованию, 2014. 14-16.

(далее – ХМАО), начавшееся в 1960–70-е годы и достигшее глобальных масштабов после открытия Самотлорского месторождения, оказало судьбоносное воздействие на жизнь коренного населения⁵. К началу восьмидесятых годов прошлого века на территории нынешней ХМАО–Югры сформировалась система добычи и транспорта нефти, вокруг которой выросли целые города и сопутствующая инфраструктура: дороги, аэропорты, мосты и пр. Размах этих структур и их рост вширь, продолжающийся до сих пор, настолько серьезен, что И.Н. Стась называл весь нефтедобывающий комплекс «Тюменской нефтедобывающей цивилизацией»⁶. Эти процессы, конечно, затронули все сферы жизни хантыйских сообществ округа. Разведка и добыча, постройка транспортной инфраструктуры – всё это проходило по традиционным территориям обитания и промысла хантов. Однако юганские ханты, в силу относительной удалённости их территорий, столкнулись с всесторонним давлением нефтяной индустрии несколько позже, начиная с 90-х годов, что делает их случай особенно репрезентативным для изучения постепенной трансформации их быта и культуры под давлением нефтегазового освоения.

Таким образом, наблюдаемое сегодня столкновение двух видений – традиционного, анимистического мировоззрения хантов и утилитарной логики промышленного освоения – обладает глубокой исторической преемственностью. На смену «пушной» парадигме, определявшей отношения хантыйских сообществ с государственными и частными акторами в царский и отчасти советский периоды, пришла парадигма «нефтяная». Поскольку добыча углеводородов в ХМАО является краеугольным камнем российской экономики, абсолютное большинство современных взаимодействий между государством, корпорациями и хантыйскими общинами так или иначе опосредовано логикой нефтедобычи. В этом контексте

⁵ Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И.Н. Гемуев, В. И. Молодин, З.П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т археологии и этнографии СО РАН. – М.: Наука, 2005. С. 17.

⁶ Стась И.Н. Индустриализация Ханты-Мансийского округа как основной фактор развития городов нефтяников во второй половине XX в. // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2013. – № 2 (25).

изучение того, каким образом нефтегазовые и инфраструктурные практики трансформируют культурный ландшафт коренных народов, сохраняет свою высокую актуальность.

Этот научный интерес обусловлен не только теоретической значимостью, но и сугубо практическими соображениями. Трансформация культурного ландшафта влечёт за собой глубокие изменения в самом мышлении, ценностных ориентациях и социальных устремлениях коренного населения, а также перестраивает всю систему его взаимоотношений с государственными и промышленными акторами. Следовательно, исследование данного вопроса, затрагивающего все грани жизни общины – от повседневной и сакральной до экономической и правовой, – позволяет выявить конкретные механизмы взаимовлияния промышленности и традиционного общества. Полученные знания имеют прикладное значение, предоставляя учёным и профильным институтам релевантный инструментарий для более осмысленного и деликатного выстраивания политики в сфере регулирования землепользования, защиты культурного наследия и решения социально-экономических проблем коренных народов. Если изучение культурных изменений в целом является классическим направлением антропологии, то фокус на динамике культурных ландшафтов, в частности, у юганских хантов, представляет собой новую и перспективную исследовательскую область, что дополнительно подчёркивает актуальность данного исследования.

Степень научной разработанности темы. Концепция культурного ландшафта, введенная в географическую науку в начале XX в. немецким географом Отто Шлютером⁷ и получившая свою первую систематическую кодификацию в работах таких ученых, как Карл Сауэр⁸, с тех пор прочно утвердилась в качестве одной из ключевых междисциплинарных парадигм. Её становление было изначально

⁷ Джеймс П., Мартин Дж. Все возможные миры: история географических идей / пер. с англ. Л.Н. Кудряшевой; предисл. и ред. А.Г. Исаченко. – М.: Прогресс, 1988. С. 263.

⁸ Sauer C. The Morphology of Landscape // University of California Publications in Geography. – 1925. – Vol. 2, no. 2. – P. 19–54.

связано со стремлением исследователей, прежде всего географов, создать рабочую модель для описания взаимодействия между человеческой деятельностью и физической средой. Первоначальный упор смещался в сторону материальных, видимых следов человеческого присутствия – того, что можно было обозначить как «физические последствия культурной деятельности», наложенные на природный слой.

Позже эта концепция была продуктивно воспринята и получила интенсивное развитие в самых разных областях знания: от антропологии, истории и археологии до экологии, архитектуры и исследований наследия. Как в зарубежной, так и в российской науке сформировались мощные научные школы, предлагающие различные ракурсы его изучения – от семиотического и феноменологического до ценностного и этно-экологического. Российская традиция ландшафтоведения, уходящая корнями в труды таких авторов как В.П. Семёнов-Тян-Шанский⁹, Л.С. Берг¹⁰ и получившая развитие в работах В.Л. Каганского, Ю.А. Веденина, В.Н. Калуцкова и других, демонстрирует особую глубину и самобытность. Широта применения концепции привела к тому, что на сегодняшний день проблематика культурного ландшафта представляет собой не монолитную теорию, а богатое и разнородное живое дискурсивное поле, что подтверждается обширным корпусом монографий, статей и диссертационных исследований. Сегодня дискурс о «культурном ландшафте» обогатился идеями важных современных антропологов, таких как Тим Ингольд и Пьер Бурдьё.

Практическая востребованность этой концепции выходит далеко за рамки сугубо академической сферы. Наиболее показательным примером её успешной институционализации является деятельность ЮНЕСКО, где категория «культурный ландшафт» с 1992 года служит рабочим инструментом для

⁹ Семёнов-Тян-Шанский В. П. Район и страна. М. – Л.: Госиздат. 1928.

¹⁰ Берг Л.С. Предмет и задачи географии // Известия Русского географического общества. – 1915. – Т. 51, вып. 9.

идентификации, сохранения и управления объектами всемирного наследия, представляющими собой «совместные творения человека и природы».

Однако, при всей разработанности темы, анализ существующей литературы позволяет выявить и существенный методологический пробел. Подавляющее большинство исследований, как классических, так и современных, тяготеет к анализу материальной, физической составляющей культурного ландшафта. При этом его символическое измерение часто остаётся на краю научного внимания или рассматриваются как производные от материальной основы. Такой редукционистский подход приводит к «размыванию» самой идеи культурного ландшафта и, что более важно, к недостаточной оценке роли социального поля в понимании Бурдьё – системы габитусов, диспозиций и происходящей в этих рамках борьбы за символическую власть, – которая активно формирует и наполняет смыслом культурный ландшафт различных сообществ.

Хантыведение. О хантах (тогда именуемых остяками) писали ещё до XVIII века. Голландский ученый и исследователь Николас Витсен в самом конце XVII века подготовил свод данных под название «Северная и восточная Тартария»¹¹, где на основе расспросных данных и сведениях служилых людей Российского государства он представляет одно из самых ранних описаний как хантов, так и других народов Сибири. Одной из первых, если не подлинно первой научной работой о хантыйском народе Средней и Нижней Оби можно назвать опубликованное в 1712–1715 годах «Краткое описание о народе остяцком»¹², написанное Г.И. Новицким по итогам миссионерских поездок на Среднюю и Нижнюю Обь митрополита Филофея Лещинского. В работе Новицкого детально были описаны материальная и духовная культура «остяков».

¹¹ Витсен Николаас. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии / пер. со староголл. В. Г. Трисман. – Амстердам: Pegasus, 2010.

¹² Новицкий Г.И. Краткое описание о народе остяцком // Памятники древней письменности. – Т. 53. – СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1884.

Попытки дать цельное этнографическое описание хантыйского народа в составе Российского государства начались ещё в XVIII веке. Про хантов писали участники Великой Северной экспедиции (1733–1743) Г.Ф. Миллер и И.Э. Фишер. Ими был собран массив исторических и этнографических материалов по народам Сибири¹³. Продолжили эту работу участники второй серии Академических экспедиций (1768–1774) П.С. Паллас и И.Г. Георги¹⁴.

С XIX по начало XX века начинается уже непосредственно научное изучение материальной и духовной культуры хантыйского народа. При этом исследования хантов шли по двум почти не пересекающимся направлениям. К первому, раннему, относятся исследования М.А. Кастрена, В.Ф. Зуева, Ф. Белявского, А. Абрамова Ю.И. Кушелевского. Названные исследователи положили начало российскому хантыведению, представленному в тот период русскими и финскими учеными. Фундаментальная работа была сделана финскими учеными. К хантам ездил А. Алквист¹⁵. В 1898–1900 гг. У.Т. Сирелиус провел две экспедиции, посвященные исследованию материальной культуры хантов – жилища, рыболовству, промыслам¹⁶. Посмертно между 1925 – 1927 гг. была опубликована фундаментальная работа в трех томах «Религия югорских народов»¹⁷ К.Ф. Карьялайнена, проведенного среди хантов 1898–1902 годы. В своем трёхтомнике Карьялайнен детально разбирает духовную культуру, верования и фольклор обских угров.

¹³ Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием / сочинена на немецком языке и в собрании академическом читана членом Санкт-Петербургской Академии наук и профессором древностей и истории, так же членом Исторического Геттингского собрания Иоганном Ебергардом Фишером. – СПб.: При Императорской Академии наук, 1774.

¹⁴ Георги Иоганн-Готлиб. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей. – СПб.: Русская симфония, 2007 [1799].

¹⁵ Алквист А. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки / пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999.

¹⁶ Сирелиус У.Т. Домашние ремёсла остяков и вогулов // Ежегодник Тобольского губернского музея. – 1907. – Вып. 16. – С. 41–69.

¹⁷ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов: в 3 т. – Томск: Изд-во ТГУ, 1924 (пер. Лукиной, 1994). – Т. 1–3.

К другому направлению относятся венгерские учёные рубежа веков, искавшие в изучении обских угров ключ к происхождению венгерского народа. Учёные из Венгрии – сначала А. Регули в 1843–1845 гг., а затем по тому же маршруту Й. Папай¹⁸ в 1898 году – провели экспедиции по Уралу и Нижнему Приобью, доказавшие языковое родство венгров с обскими уграми. Отдельную экспедицию в 1888 г. провел Б. Мункачи, собравший крупный объем обско-угорского фольклорного, лингвистического материала¹⁹ и, кроме прочего, первые этнографические фотографии обских угров.

В первых двух десятилетиях XX века огромная работа была совершена А.А. Дуниным-Горкавичем. Он не только возглавлял крупнейшее в Сибири и России лесничество, был краеведом, его рукой составлен трёхтомник «Тобольский Север»²⁰ – до сих пор одна из важнейших работ по этнографии, географии, природным ресурсам, статистике Обского Севера. Дунин-Горкавич в деталях описывал быт и экономику хантов и манси, приводил широкий пласт статистических данных о традиционном хозяйствовании коренных жителей, живущих на Оби и её притоках, с учетом специфических характеристик, присущих каждой этнографической группе. Не менее значимый вклад был сделан С.К. Паткановым. Он занимался исследованием фольклора южных хантов²¹, составил словарь южно-хантыйского наречия и оставил обширный труд по сбору статистики «инородческого населения Сибири»²².

Революция не прервала изучения хантов, но на время сменила его язык и институциональные рамки. Первым опытом систематического советского

¹⁸ Папай Й. Памяти Антала Регули / пер. и публ. Н. В. Лукиной. – Сургут: АИИК «Северный дом», 1993.

¹⁹ Munkácsi B., Kálmán B. Wogulisches Wörterbuch. – Budapest, 1986.

²⁰ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север: в 3 т. Этнографический очерк местных народов. 1904–1911. – Репринтное изд. – М.: Либерия, 1995.

²¹ Патканов С.К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям // Живая старина. – 1891. – Вып. III–IV.

²² Патканов С.К. О приросте инородческого населения Сибири: статистические материалы для освещения вопроса о вымирании первобытных племен / изд. Имп. Акад. наук. – СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1911.

обобщения стала книга этнографа коми Г.А. Старцева «Остяки: Социально-этнографический очерк»²³ – по существу первая после дореволюционных трудов монография с общей характеристикой хозяйства, родового строя и верований хантов. В 1931 году вышла работа «Ваховские остяки»²⁴ томского музейного исследователя М.Б. Шатилова, а в 1935 г. в Остяко-Вогульский округ приехал немецкий лингвист-угровед Вольфганг Штейниц: он записал на фонограф песни, медвежьи игрища и шаманские камлания и заложил основы научной диалектологии хантыйского языка²⁵. Его учеником стал этнический хант Николай Иванович Терёшкин²⁶, впоследствии автор фундаментальных словарей и грамматических очерков восточных диалектов хантыйского языка. С.В. Бахрушин интересовался историей колонизации Сибири и, кроме прочих работ, опубликовал труд о хантыйских и мансийских княжествах XVI-XVII вв.²⁷

Крупный вклад в изучение хантов и обских угров в целом внёс В.Н. Чернецов²⁸ – этнограф, археолог, лингвист и фольклорист, на протяжении своей научной карьеры изучавший обрядовость обских угров, медвежий праздник, угорский этногенез и фратриальное устройство; ему же принадлежат первый мансийский букварь и грамматика мансийского языка. Его собеседницей и в каком-то смысле ученицей стала З.П. Соколова: аспиранткой она обратилась к Чернецову за темой исследования и проработала затем более шести десятилетий в Институте этнографии сначала над типологией жилища народов Сибири, а затем над социальной организацией обских угров. Её монография «Социальная организация

²³ Старцев Г.А. Остяки: Социально-этнографический очерк. – Л.: Прибой, 1928.

²⁴ Шатилов М.Б. Ваховские остяки: Этнографические очерки // Труды Томского краевого музея. – Томск, 1931. – Т. 4.

²⁵ Штейниц В.К. Хантыйский (остяцкий) язык // Языки и письменность народов Севера. – Ч. 1. – М.; Л.: Учпедгиз, 1937. – С. 193–228.

²⁶ Терёшкин Н.И. Словарь восточнохантыйских диалектов. – Л.: Наука, 1981.

²⁷ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII веках. – М.: Книга по Требованию, 2014.

²⁸ Чернецов В.Н. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. – Pars 1. – Helsinki, 1965. – С. 102–111; Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – ТИЭ. Нов. сер. – М., 1959. – Т. 51. – С. 114–156.

хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода»²⁹ вошла в число работ, отмеченных премией им. Н.Н. Миклухо-Маклая, а итоговый труд «Ханты и манси: взгляд из XXI века»³⁰ подытожил более чем полувековые полевые наблюдения над материальной культурой, социальными отношениями, верованиями и фольклором обских угров³¹.

Параллельно в Томске сложилась другая влиятельная школа, возглавляемая Н.В. Лукиной и В.М. Кулемзиным. Их совместная монография «Васюганско-ваховские ханты»³² остаётся одним из наиболее подробных описаний восточно-хантыйских групп, а более поздняя научно-популярная книга «Знакомьтесь: ханты»³³ стала одним из первых сводов знаний о народе, адресованных широкому читателю, – при том что материал для обеих книг оба автора собирали за девятнадцать и более полевых поездок. Кулемзин защитил кандидатскую диссертацию о шаманстве васюганско-ваховских хантов и докторскую – о традиционном мировоззрении хантов, продолжив в этом смысле именно ту линию исследований, которую начинал Чернецов. Лукина же, помимо работы над материальной культурой и фольклором, стала, по общему признанию, основательницей научной этнографической школы в Ханты-Мансийске и Салехарде: она составила свод хантыйской мифологии «Мифы, предания, сказки хантов и манси»³⁴, в 2000-е годы подготовила многотомное собрание полевых источников «Ханты от Васюганья до Заполярья»³⁵ и перевела на русский язык трёхтомник Карьялайнена, упомянутый выше. Нужно отметить, что Н.В. Лукина,

²⁹ Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. – М., 1983.

³⁰ Соколова З.П. Ханты и манси. Взгляд из XXI века. – М., 2009.

³¹ Соколова З.П. Современные селения и жилища ваховских хантов // Труды Ин-та этнографии. Нов. сер. – М., 1960. – Т. LVI; Соколова З.П. Эндогамный ареал и этническая группа (на материалах хантов и манси). – М.: ИЭА РАН, 1990; Соколова З.П. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. – М., 1974. И пр.

³² Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. – Томск, 1976.

³³ Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ХАНТЫ. – Новосибирск: Наука, 1992.

³⁴ Лукина Н.В. Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М.: Наука, 1990.

³⁵ Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии: в 5 т. – Томск: ТГПУ, 2009–2010.

вслед за А.А. Дуниным-Горкавичем, одной из первых привнесла в науку конкретные сведения об юганских хантах.

С конца 1980-х годов, по мере интенсификации нефтегазового освоения Западной Сибири, научный фокус закономерно сместился на изучение насущных проблем хантыйских сообществ, равно как их традиционной культуры. Разные аспекты и смежные сюжеты оказались раскрыты – правовое и социологическое измерение взаимодействия с недропользователями, трансформация идентичности, экономическая антропология и мобильность, история христианизации, традиционное природопользование, этнокультурное наследие, орнамент и фольклор. Так, юридическое антропологическое направление представляет прежде всего Н.И. Новикова, ведущий научный сотрудник ИЭА РАН, проводящая полевые исследования среди хантов и других народов Севера с 1978 г.: её монография «Охотники и нефтяники: исследование по юридической антропологии»³⁶ стала едва ли не самым обстоятельным на сегодня исследованием правовых и ценностных столкновений между владельцами родовых угодий и недропользователями. Схожую проблематику с прикладной, социологической стороны разрабатывает С.Х. Хакназаров³⁷ из Обско-угорского института прикладных исследований и разработок в Ханты-Мансийске. Изменения этнической идентичности обских угров в постсоветский период – многолетний предмет работ Е.А. Пивневой³⁸, заведующей отделом Севера и Сибири ИЭА РАН, ведущей полевые исследования среди манси, хантов и ненцев с 1984 г.; а

³⁶ Новикова Н.И. Охотники и нефтяники: исследование по юридической антропологии / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2014; Новикова Н.И. Антропологизация права (на примере законов о коренных малочисленных народах Севера) // Сибирские исторические исследования. 2024. № 4. С. 59–77.

³⁷ Хакназаров С.Х. К вопросу о взаимодействии коренных народов Севера и промышленных компаний на примере Югры // Арктика и Север. – 2018. – № 30. – С. 120–133.

³⁸ Пивнева Е.А., Функ Д.А. В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. – М.: Наука, 2005.

трансформацию социальных связей и появление новых форм идентичности у восточных хантов уже в 2010-е годы проследил А.А. Рудь³⁹.

Историко-этнографический синтез представлен работами Е.П. Мартыновой⁴⁰, изучающей родственные связи и социальные проблемы коренного населения Ямало-Ненецкого округа, и Е.В. Переваловой, чья монография «Северные ханты: этническая история»⁴¹ стала одним из самых подробных исторических исследований северной группы народа. Историю христианизации хантов и манси и, в частности, миф о её ненасильственном характере, пересматривает на архивных материалах Е.М. Главацкая⁴², что возвращает повествование к тем самым миссионерским поездкам Филофея Лещинского, которые в 1715 году описал Новицкий. Экономическую антропологию и кочевую мобильность народов Северо-Западной Сибири, включая хантов, изучает А.В. Головнёв – ведущий исследователь «антропологии движения» в России и автор книги «Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров»⁴³; а роль традиционного мировоззрения как регулятора природопользования у групп, адаптирующихся к меняющимся условиям, разбирает в своих работах В.Н. Адаев⁴⁴.

Особое место занимает изучение орнамента и материальной культуры. О.М. Рындина с томскими коллегами системно описала этнокультурное наследие

³⁹ Рудь А.А. Изменение социальных взаимосвязей и появление новых идентичностей у восточных хантов в начале XXI в. // Кунсткамера. – 2020. – № 2.

⁴⁰ Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. – М., 1998; Мартынова Е.П. Прибыль не ради прибыли? Экономические практики коренных народов Севера России: коллективная монография / под ред. Е.А. Пивневой. – М.; СПб.: Нестор-История, 2021.

⁴¹ Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004.

⁴² Главацкая Е.М. А был ли выбор? Аргументы против теории ненасильственного крещения хантов и манси в 1712–1715 гг. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. – Вып. III. – Екатеринбург, 1999. – С. 82–103.

⁴³ Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995.

⁴⁴ Адаев В.Н. Традиционная экологическая культура хантов и ненцев. Тюмень: «Вектор Бук», 2007; Адаев В.Н. О роли традиционного мировоззрения народов Севера в качестве регулятора режима природопользования // Этнос и среда обитания: сборник статей по этноэкологии. – Вып. 5. – М., 2017. – С. 137–149.

сургутских хантов⁴⁵, а семантику орнамента и мир сновидений хантов разрабатывает этнограф из числа самих хантов Т.А. Молданова⁴⁶, нередко вместе с Т.А. Молдановым⁴⁷. Оба исследователя внесли огромный вклад в документирование эпического, экспрессивного фольклора и хореографии Медвежьего праздника в конце XX века. Это продолжение исторических исследований, которые восходят к Чернецову, финским и венгерским исследователям, а ещё дальше – к Новицкому. Материальную культуру народов Обского бассейна в том же ключе изучает Е.Г. Федорова⁴⁸. К этому же ряду принадлежит Т.В. Волдина, сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок и автор первой специальной историографии собирания и изучения хантыйского фольклора⁴⁹. В этом ряду можно так же упомянуть А.П. Зенько⁵⁰, В.И. Сподину⁵¹, М.А. Лапину⁵². В поле внимания ученых оказались трансформации хозяйственного уклада, правовые и экологические конфликты, изменения в социальной структуре и адаптационные стратегии коренного населения. Стоит также упомянуть П.С. Бахлыкова, краеведа, художника и писателя, чьими трудами⁵³ во многом было обращено внимание общественности именно на юганских хантов, и чья коллекция легла в основу Угутского краеведческого музея.

⁴⁵ Рындина О.М., Лукина Н.В., Курьянова Т.С., Золотарёва Н.В. Этнокультурное наследие хантов Сургутского района ХМАО – Югры в теоретическом и практическом дискурсе // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – № 390. – С. 126–131.

⁴⁶ Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000.

⁴⁷ Молданов Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. – Томск, 1999.

⁴⁸ Федорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. – СПб.: Европейский Дом, 2000.

⁴⁹ Волдина Т.В. Хантыйский фольклор: история изучения: монография / отв. ред. Н. В. Лукина; рец. А. М. Сагалаев. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002.

⁵⁰ Зенько А. П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Структура и вариативность. – Новосибирск: Наука; Сибирское предприятие РАН, 1997.

⁵¹ Сподина В.И. Номенклатура родства как социокультурный феномен обских угров и самодийцев: по материалам традиционной культуры и языка. – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010; Сподина В.И. Человек в традиционной картине мира (на материалах обских угров и самодийцев). – Ханты-Мансийск: Печатный мир, 2017.

⁵² Лапина М.А. Этика и этикет хантов. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998.

⁵³ Бахлыков П.С. Юганские ханты: история, быт и культура: краткое историческое повествование о ханты Сургутского района / послесл. С. Г. Пархимовича. – Тюмень: Софтдизайн, 1996.

После 1990 года зарубежные исследователи ещё активнее начали интересоваться Сибирской этнографией и, в частности, хантами. Юганских хантов особенно детально изучили исследователи Э. Уигет и специалист по финно-угроведению О. Э. Балалаева (российская исследовательница, работающая в Приобье с 1988 г.). На основе почти тридцатилетних совместных полевых работ выпустили монографию «Khanty, People of the Taiga: Surviving the 20th Century»⁵⁴ – одно из наиболее подробных на английском языке повествований о судьбе хантыйского народа в XX – начале XXI веков; венгерский исследователь Золтан Надь, продолжатель финно-угорской традиции Регули и Мункачи, обратился к широкому спектру проблем, от изменений религиозной системы васюганских хантов на протяжении XIX–XXI веков⁵⁵ до вопросов нефтегазового освоения и культурной адаптивности у хантов⁵⁶. Штефан Дудек изучает разные стороны хантыйской жизни⁵⁷. Здесь же важно упомянуть венгерских исследователей А. Кереша⁵⁸ и М. Чепрега⁵⁹, внесших свою лепту в изучение хантыйского фольклора, языка, традиционных верований, материальной культуры. Е. Шмидт, долго работавшая среди хантов и манси, задокументировала огромный

⁵⁴ Wiget A., Balalaeva O. *Khanty, People of the Taiga: Surviving the 20th Century*. – University of Alaska Press, 2011.

⁵⁵ Надь З. Васюганские ханты. Изменение религиозной системы в XIX–XXI веках / перевод с венгерского Дианы Пушкаш. Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2011; Надь З. Васюган на рубеже столетий: ханты или остяки? // Вестн. Том. гос. ун-та. История. 2016. №5 (43).

⁵⁶ Zoltán N. Oil and the Khantys: Resistance or Opportunism? // *Ethnographia*. – 2018. – Vol. 129. – P. 484–510.

⁵⁷ Dudeck S. From the Reindeer Path to the Highway and Back – Understanding the Movements of Khanty Reindeer Herders in Western Siberia // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. – 2012. – 6 (1). – P. 89–106; Dudeck S. Khanty Subsistence in a Changing Environment – Reindeer Herding and Indigenous Survival Strategies in Western Siberia // *Proceedings of the 29th International Abashiri Symposium: Environmental Change and Subsistence of Northern Peoples: Development and Adaptation*. – Abashiri: Association for the Promotion of Northern Cultures, 2015.

⁵⁸ Kerezsi A. Similarities and Differences in Eastern Khanty Shamanism // *Shamanism and Northern Ecology* / ed. J. Pentikäinen. – Berlin; New York, 1996; Kerezsi A. Life and Beliefs of the Ostyaks of the Surgut Region // *Studies on Surgut Ostyak Culture* / ed. K. Lazar. – Budapest: Museum of Ethnography, 1997.

⁵⁹ Чепрега М. Сургутский диалект хантыйского языка / под ред. Н. Б. Кошкаревой; ред. хантыйского текста А. С. Песикова; пер. на рус. яз. Т. А. Ефремова. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2017; Чепрега М. Сказки и рассказы сургутских ханты: фольклорный сборник / под ред. А. С. Песиковой; пер. на рус. яз. Т. А. Ефремова, А. С. Песикова. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2015.

объем полевого материала, легшего в основу исследований по религии и мифологии хантов⁶⁰, и, среди прочего, предложила один из вариантов трехступенчатой системы традиционного хантыйского мира.

Несмотря на этот широкий корпус авторов, комплексный анализ трансформации культурного ландшафта юганских хантов как целостной системы, отражающей динамику их социального поля в условиях нефтегазового освоения, до сих пор не был проведен. Существующие исследования, как правило, затрагивают отдельные его аспекты. Это могут быть исследования материальной компоненты: инфраструктуры, угодий, быта, или символической: мифологии, фольклора, традиционных верований, нематериальных существ. Однако зачастую упускается из виду их диалектическая взаимосвязь и то, как эта связь перестраивается под внешним давлением. Именно эта лакуна в научном знании – отсутствие целостного исследования, рассматривающего культурный ландшафт юганских хантов в единстве его физической и символической компонент, сквозь призму борьбы онтологий и переформатирования социального поля – и обусловила научную новизну, актуальность и конкретный предмет данного диссертационного исследования.

Объектом исследования стали культурные ландшафты юганских хантов в их целостности – как единство материального и символического измерений – в период интенсивной трансформации на рубеже XX–XXI веков.

Предметом исследования являются трансформации и адаптации культурных ландшафтов юганских хантов, вызванные нефтегазовой разработкой территории

⁶⁰ Schmidt E. Trends in 20th Century Ob-Ugric Oral Tradition // *Studia Fennica*. – Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura. – Vol. 26. – P. 147–172; Schmidt É. Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians // *Uralic Mythology and Folklore* / ed. M. Hoppál, J. Pentikäinen. – Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences; Helsinki: Finnish Literature Society, 1989. – P. 35–112.

бассейна р. Большой Юган, а именно механизмы, направления и особенности изменений в системе их взаимоотношений с окружающим миром.

Целью диссертационной работы – выявление ключевых механизмов трансформации культурных ландшафтов юганских хантов под воздействием нефтегазового освоения, а также анализ культурных стратегий адаптации к этой новой реальности в рамках традиционного мировоззрения.

Для достижения поставленной цели в работе решается ряд последовательных задач:

1. Выработать актуальное определение культурного ландшафта, которое помогло бы выявить различия между коренными культурами и индустриальным технологическим обществом и было бы применимо на практике в эмпирических исследованиях и разработке политики.
2. Выявить, как разработка нефтегазовых месторождений повлияла на исторический опыт проживания хантов в сложном ландшафте бассейна р. Большой Юган, изменив не только их физическую среду обитания, но социальную и экономическую сферы.
3. Основываясь на полевых материалах, изучить, как, вопреки предположениям более раннего дискурса о культурном ландшафте, разработка нефти и газа эффективно интерпретируется через символическое измерение культурного ландшафта, отраженное в фольклорных повествованиях, таких как былички и эсхатологические мифы, ритуальных практиках и мифопоэтическом мировоззрении юганских хантов.
4. Определить специфические культурные практики, которые юганские ханты используют в качестве адаптивных реакций на новые социально-экономические и экологические реалии для изменения своего культурного ландшафта.

Хронологические рамки исследования охватывают период с середины 1980-х годов по настоящее время, начиная с первых активных геологоразведочных работ и попыток промышленной добычи нефти в бассейне р. Большой Юган и заканчивая интенсивной разработкой Тайлаковского месторождения в 2000-2010-х годах. Выбор нижней хронологической границы обусловлен началом активной геологоразведки и первыми попытками промышленной добычи нефти в бассейне реки Большой Юган, что ознаменовало старт принципиально нового этапа во взаимоотношениях между местным сообществом и нефтегазовыми компаниями. Верхняя граница задана современностью, поскольку процесс трансформации культурных ландшафтов не только продолжается, но и вступил в новую фазу, связанную с интенсивным развитием Тайлаковского месторождения в 2000-х годах. Это развитие привело к созданию разветвленной логистической и транспортной инфраструктуры, обеспечившей беспрецедентную доступность территории Большого Югана как из внешних центров – Сургут, Нижневартовск, так и внутри самой речной системы, и вызвавшей вслед за этим качественный сдвиг в экономике и социальной жизни коренного населения.

Географические рамки исследования ограничены территорией бассейна реки Большой Юган в пределах Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Данный регион представляет собой не просто географический ареал, а целостный культурно-ландшафтный комплекс, исторически сложившуюся среду обитания и жизнедеятельности юганских хантов (*яун-ях* – людей реки), сохраняющих яркие черты местной юганской культурной идентичности и специфические социальные практики. Р. Большой Юган выступает в качестве стержня, вокруг которого формируется и организуется весь символический и физический ландшафт данного сообщества.

Методология и методы исследования. Для достижения поставленных целей был использован ряд взаимодополняющих методов. На этапе сбора эмпирических данных применялись этнографические полевые методы: включённое наблюдение, глубинные интервью, совместное с информантами картографирование, сбор

личных нарративов и фольклорных повествований, а также визуальная фиксация, что позволило получить полное представление о практиках и мировоззрении юганских хантов. Историко-генетический метод был использован для реконструкции исторического контекста, выявления преемственности и сопоставления современных полевых материалов с архивными материалами. В основе интерпретации данных лежал семиотический подход, рассматривающий ландшафт как знаковую систему и концептуальный аппарат социологии П. Бурдьё – применение треугольника «поле – габитус – практика» и идеи «символической борьбы», что позволило выявить социальные механизмы трансформации культурного ландшафта.

Источниковая база исследования комплексная, она включает в себя несколько блоков:

1. Полевые данные автора, которые были собраны во время трех экспедиций на р. Большой Юган осенью 2023 и 2024 годов.
2. Частный архив полевых материалов исследователей Э. Уигета и О. Э. Балалаевой, собранных во время экспедиций в Сургутскую область в 1990-х годах. Архив включает анкеты, аудио- и видеозаписи, фотоальбомы и картографические материалы и предоставляет уникальные данные для сравнительного исторического анализа.
3. Архив коренной общины юганских хантов «Яун Ях», находящийся в селе Угут. Данный источник содержит документы, касающиеся земельных отношений, взаимодействия с нефтегазовыми компаниями и внутренней жизни общины.

Научная новизна исследования заключается во впервые представленной целостной оценке трансформации культурного ландшафта юганских хантов как неразрывного единства его материальных и символических компонентов. Новым также является применение и адаптация концептуальных аппаратов – теории социального поля П. Бурдьё и онтологии проживания Т. Ингольда –

использованных для анализа столкновения традиционного и индустриального миров в конкретном этнографическом контексте.

Теоретическая значимость работы заключается в развитии и операционализации концепции культурного ландшафта, преодолевающей традиционный разрыв между изучением материальных и символических аспектов взаимодействия человека со средой. Анализ того, как «борьба полей» между традиционной онтологией хантов и логикой промышленного освоения трансформирует ландшафт, вносит вклад в современные антропологические и географические дискуссии о природе пространства, агентности и культурных изменений.

Практическая ценность исследования состоит в выявлении и понимании конкретных механизмов и векторов трансформации коренного сообщества в его взаимодействии с промышленными компаниями и государством, а также форм культурного сопротивления и адаптации. Результаты этого исследования могут быть использованы для разработки и корректировки более сбалансированной и человекоцентричной политики развития, которая минимизирует конфликты и должным образом учитывает интересы всех сторон.

Положения, выносимые на защиту:

1. Несмотря на широкий спектр исследований, концепция культурного ландшафта остается теоретически неполной, поскольку в ней недостаточно учитывается символический аспект. Для адекватного анализа его трансформаций необходим целостный подход, который может быть достигнут путем объединения элементов феноменологического подхода Т. Ингольда к окружающей среде как к опыту и теории социокультурного поведения П. Бурдьё. Таким образом, «культурный ландшафт» – это совокупность общих физических и символических взаимоотношений, через которые члены сообщества воспринимают окружающий мир. Эти взаимосвязи имеют как аффективное, так и концептуальное содержание,

которое члены сообщества усваивают через действия или практики, взаимодействуя с окружающей средой, включающей в себя как физические объекты, так и нематериальные или небиологические сущности.

2. Развитие инфраструктуры привело к радикальной трансформации исторически сложившихся способов передвижения юганских хантов, изменив социальную динамику, экономику и феноменологическое восприятие ландшафта. Происходит переход от восприятия местным населением р. Большой Юган как сложного, «окультуренного» пространства к восприятию её как линейного маршрута или «магистрали», что способствует большей утилитаризации и объективации окружающей среды.
3. Глубокие изменения в культурном ландшафте юганских хантов привели к столкновению социальных полей – коренных, анимистических, с одной стороны, и чужеродных, капиталистических – с другой. Это столкновение проявляется на всех уровнях: от физических изменений на территории, таких как появление новой инфраструктуры и дробление рыболовных угодий, до использования карт и административных категорий для переосмысления истории, сакральной топографии и смысловых систем.
4. В условиях развития нефтегазовой отрасли юганские ханты активно используют элементы традиционной духовной культуры как инструменты для осмысления новых реалий. Это проявляется в появлении новых фольклорных и эсхатологических нарративов, которые служат формами символического сопротивления и адаптации, а также в повышении значимости ранее маргинальных явлений, таких как «маячки», которые выходят на первый план как новые структурообразующие элементы культурного ландшафта.
5. В поисках эффективных адаптивных решений в условиях, когда исконные пространства – жилищные, сакральные, охотничьи – сменяются переходными – заброшенными стойбищами, урманом, инфраструктурными зонами, юганские ханты гибко интерпретируют традиционные нормы и ищут новые стратегии сохранения сакральных мест в меняющихся социально-

экономических условиях, что наглядно демонстрирует пример святилища Ларломкино, которое было исследовано автором во время полевой работы на р. Большой Юган в 2025 г.

Степень достоверности. Достоверность полученных результатов и сделанных выводов обеспечивается сочетанием взаимодополняющих факторов. Во-первых, это опора на обширную и разнообразную источниковую базу, включающую как полевые исследования автора (интервью, анкетирование, включенное наблюдение), так и архивные материалы (личные архивы исследователей, документы сообществ), что позволяет проводить перекрестную проверку данных. Во-вторых, достоверность повышается за счет использования комплексной методологии социальных наук, позволяющей рассматривать объект исследования с разных точек зрения. Достоверность подтверждается последовательностью и логической связностью полученных результатов, которые формируют единую, обоснованную картину трансформации культурного ландшафта.

Апробация результатов. Основные положения, промежуточные и окончательные результаты диссертационного исследования были представлены автором на семинарах, всероссийских и международных научных конференциях: дважды на Северном семинаре отдела Севера и Сибири ИЭА РАН в 2024 и 2025 году, на конференциях в ИЭА РАН – «Наука о народах: история, теория, методология. К 125-летию со дня рождения Сергея Александровича Токарева» в 2024 году, «Этнографическое североведение в диалогах со временем: к 70-летию отдела Севера ИЭА РАН и 120-летию Бориса Осиповича Долгих» в 2024 году; на конференциях «Социокультурные трансформации в сообществах Севера и Арктики» на Факультете гуманитарных наук ВШЭ, «Векторы 2025» в Московской высшей школе социальных и экономических наук, на конференции «Защита прав и интересов коренных малочисленных народов Севера» в Югорском государственном университете в Ханты–Мансийске и на Конгрессе антропологов и этнологов России в Перми в 2025 году.

Содержание диссертации отражено в трёх научных публикациях в рецензируемых журналах, входящих в перечень Высшей аттестационной комиссии (ВАК) РФ, что соответствует требованиям к представлению основных научных результатов диссертации на соискание учёной степени кандидата наук.

Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях автора:

1. Вигет Д. А. «Те, кому нет препятствий»: маячки в культурном ландшафте юганских ханты // Тульский научный вестник. Серия История. Языкознание. 2025. Вып. 1 (21).
2. Вигет Д.А. Реки и дороги: векторы движения, развитие инфраструктуры и перемены в культурных ландшафтах юганских ханты // Сибирские исторические исследования. 2025. № 3. С. 249–265.
3. Вигет Д.А. Ханты Большого Югана в междисциплинарном контексте концепции культурного ландшафта // Ежегодник финно-угорских исследований. Т. 19. №4. 2025. С. 604–615.

Структура и основное содержание работы. Структура диссертации логически вытекает из поставленных цели и задач и подчинена последовательному раскрытию темы исследования. Работа состоит из введения, трёх глав, заключения, списка использованной литературы и источников, а также приложений.

В первой главе, озаглавленной «Ханты на изломе века и культурный ландшафт», основное внимание уделяется ретроспективному анализу эволюции концепции культурного ландшафта и формированию вокруг неё междисциплинарного дискурса. В главе последовательно рассматривается широкая выборка теоретических подходов и работ ключевых представителей как зарубежной, так и отечественной научной мысли. Проводится критический анализ различных российских школ ландшафтоведения, выявляются их сильные и слабые стороны. Кроме того, автор исследует практическое применение концепции в международной практике, в частности, в деятельности ООН и ЮНЕСКО, что

позволяет оценить её операционализацию за пределами сугубо академического поля. Итогом главы становится критическая оценка эвристического потенциала и ограничений концепции культурного ландшафта применительно к изучению сообщества юганских хантов, а также формулирование авторского рабочего определения, используемого в дальнейшем исследовании.

Во второй главе, «Движение как фактор формирования и трансформации культурных ландшафтов», осуществляется переход к эмпирическому анализу. На основе полевых материалов автор детально исследует трансформации, произошедшие в социальном поле юганских хантов в ответ на стремительное развитие инфраструктуры нефтегазовых компаний в бассейне реки Большой Юган. Глава содержит историческую ретроспективу, прослеживающую взаимоотношения восточных хантов с внешними акторами (государством, промышленниками) с периода Средневековья до наших дней, что демонстрирует историческую преемственность данных взаимодействий. Центральным предметом анализа выступают последствия кардинального изменения векторов и практик движения (переход от реки к дорожной сети, от вёсельных лодок к автомобилям). Автор доказывает, что эта трансформация приводит к фундаментальным сдвигам: изменению восприятия реки с осмысленного пространства на линейный маршрут, упадку традиционных социальных практик (например, гостевания) и, как следствие, объективации и коммодификации таёжных ресурсов и окружающей среды в целом.

В третьей главе «Феноменологические перемены в культурном ландшафте Юганских хантов» фокус исследования смещается в нематериальную, символическую сферу культурного ландшафта юганских хантов. Автор оценивает влияние нефтегазового освоения на метафизическое измерение их мира. Анализируется процесс размывания традиционной мир-системы хантов и её переход в новую, транзитную форму. Доказывается, что в условиях резких трансформаций на передний план выходят более универсальные и гибкие элементы культурного ландшафта, которые легче поддаются интерпретации и адаптации в

новой реальности. Эта оценка даётся, в частности, через углублённое изучение такого феномена хантыйской традиционной культуры, как «маячки» (*илес кантлэх от*). На примере этой маргинальной, но активно функционирующей в нарративах сущности показано, как переформатируется метафизическая карта ландшафта. Дополнительным кейсом, иллюстрирующим механизмы адаптации, служит детальный анализ современной ситуации вокруг святилища в районе стойбища Ларломкины. На этом примере демонстрируется, как коренное население вынуждено искать новые, подчас компромиссные, интерпретации традиционных норм для сохранения сакральных объектов в условиях, когда традиционные социальные институты (например, институт хранителей священных мест) переживают кризис.

В Заключении подводятся итоги работы, формулируются основные выводы, обобщающие результаты проведённого исследования, и намечаются возможные перспективы для дальнейшего изучения заявленной проблематики. Работа завершается списком использованной литературы и источников.

Глава 1. Ханты на изломе века и культурный ландшафт

Ханты – это угорский (или финно-угорский) народ, большинство из которого проживает в качестве коренного меньшинства в соответствующе названном Ханты-Мансийском автономном округе – Югре в составе Российской Федерации. Они являются одной из 40 этнических групп-меньшинств, имеющих юридический статус коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ (КМНС)⁶¹. Лингвисты подразделяют хантыйский язык по диалектам на три группы – северную, восточную и южную. Исторически ханты самоидентифицировались по резидентным группам, проживающим вдоль разных рек (Хант., *ях*). Одна из восточных резидентных групп, юганские ханты (Хант. *Явэн ях*), исторически проживающие вдоль рек Большой и Малый Юган, являются предметом исследования данной диссертации.

В то время как некоторые ханты к настоящему времени живут тем, что можно было бы назвать «нормальной» городской жизнью – владеют или снимают квартиры в городах региона, зарабатывают наемным трудом и т.д. – значительная часть хантов продолжает вести различные варианты того, что в официальных документах обычно называется «традиционным образом жизни». Это означает, что некоторые локальные группы хантов продолжают проживать в исторических районах расселения – вдоль берегов реки Обь и её притоков – в семейных поселениях (которые исторически называют «юртами» или «стойбищами») и ведут натуральное хозяйство, основанное на охоте, рыболовстве, собирательстве, а иногда и оленеводстве, с получением денежного дохода от продажи промысловых излишков и добытой пушнины. Многие хантыйские семьи получают финансовую и/или материальную поддержку от нефтегазовых компаний посредством

⁶¹ О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации: Постановление Правительства РФ от 24.03.2000 № 255; ред. от 18.12.2021 // Собрание законодательства РФ. – 2000. – № 14.

экономических договоров о разведке и эксплуатации на пространстве хантыйских территорий традиционного природопользования (ТПП).

Юганские ханты, ведущие этот «традиционный образ жизни» на реке, существуют в гораздо более сложном пространстве, чем то, что подразумевается под этим термином. Несмотря на участие в большинстве или многих из вышеупомянутых видов деятельности, к настоящему времени многие местные хантыйские семьи частично или даже полностью перешли к наемному труду. В этих условиях культурные обычаи, верования и язык меняются и даже разрушаются, а образ жизни и социальная жизнь определенно переживают сдвиги в результате преобразований как на личном, так и на региональном уровнях. Во многом это произошло в связи с массовым проникновением на Юган нефтяной промышленности, возникшей в Юганском бассейне позже, чем в остальной части ХМАО–Югры. В то время как разведка территорий началась в конце 70-х – начале 80-х годов, а аренда и разработка месторождений в нижнем течении Югана начали появляться в 90-х годах, только к последнему десятилетию появились крупные месторождения на среднем течении Югана и в его верховьях, что привело к быстрому расширению производства, логистических цепочек, инфраструктуры и жилья для рабочих – все это привело ко многим социально–культурным изменениям в мире местных хантов на Югане. Именно поэтому термин «традиционный образ жизни» недостаточен для того, чтобы описать кто такие ханты и чем они живут.

Термин «традиционный образ жизни» предполагает, что те, кто этот образ жизни ведет, существуют в некоем первозданном вакууме, не затронутые потрясениями современности и цивилизации (в понимании тех, кто пишет законы и утверждает в отношении «традиционно» живущих политику) – со всеми покровительственными и патерналистскими коннотациями, которые несут в себе эти слова. Из этого следует, что эти люди должны быть каким–то образом защищены от всякого рода разрушительных воздействий. Фактическое значение

термина «традиционный образ жизни» может быть выведено из самого первого абзаца первой статьи Федерального закона N–104 от 20.07.2000:

Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации (далее – малочисленные народы) – народы, проживающие в районах Севера, Сибири и Дальнего Востока на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционные образ жизни, хозяйственную деятельность и промыслы, насчитывающие менее 50 тысяч человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями⁶².

«Традиционный образ жизни» – это *традиционные* люди, ведущие *традиционный* образ жизни. Фактически, несмотря на различные попытки определить общее значение термина «традиционный образ жизни», это понятие остается довольно расплывчатым, поскольку «традиция» означает все, что необходимо в данный момент определяющему. Профессиональные фольклористы и этнологи определяют «традицию» как «ощущение прошлого», созданное в настоящем для нужд настоящего. Как утверждают Хэндлер и Линнекин, «один из главных парадоксов идеологии традиции заключается в том, что попытки сохранения культуры неизбежно изменяют, реконструируют или изобретают традиции, которые они призваны закрепить»⁶³. Исследователи и государственные чиновники на местах обычно по умолчанию применяют термин *традиция* в отношении коренных народов, участвующих в традиционной экономике, т.е. в охоте, рыболовстве, пушном промысле и т.д., поскольку объективного способа (по крайней мере, в рамках существующей в настоящее время правовой базы в России, несмотря на все предыдущие и нынешние попытки) кодифицировать «традицию» не существует, особенно её культурную, религиозную и символическую стороны. И это, как было заключено в предыдущем абзаце, делает идею «традиционного образа жизни» недостаточной для анализа культурных изменений и даже в

⁶² Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации: федеральный закон от 20.07.2000 № 104-ФЗ; в ред. от 20.10.2022 // Собрание законодательства РФ. – 2000. – № 30. – Ст. 3122.

⁶³ Handler R., Linnekin J. Tradition, Genuine or Spurious // The Journal of American Folklore. – 1984. – Vol. 97, no. 385. – P. 273–290. P. 288.

некотором смысле опасной, поскольку социально-экономические изменения могут буквально выписывать некоторых коренных людей из *индигенности*, поскольку они больше не вписываются в рамки традиций в глазах закона и промышленных компаний.

Поэтому в рамках данной диссертации я приведу аргументы в пользу интеграции подходов Пьера Бурдьё и Тима Ингольда с концепцией культурного ландшафта для изучения вышеупомянутых изменений в сообществе юганских хантов. Теория социокультурного поведения «поле–практика–габитус» Пьера Бурдьё качественно сочетается с феноменологическим пониманием Тимом Ингольдом того, что окружающая среда – это воспринимаемый опыт. Такой комплексный подход позволяет нам более детально объяснить природу связей, которые сообщества устанавливают с окружающим миром, а также процессы, в ходе которых меняется это понимание. В свете этой совокупности идей «культурный ландшафт», как упоминалось ранее – это совокупность общих физических и символических взаимоотношений, через которые члены сообщества воспринимают окружающий мир. Тщательно продуманный подход такого рода позволит более эффективно анализировать адаптацию юганских хантов к вызовам и изменениям нефтяной отрасли, не прибегая к таким формулам и клише, как «традиционный образ жизни». Но для этого нужно сначала поговорить об истории культурного ландшафта как концепции, о том, где он зародился и как развивался, а затем понять, как Бурдьё и Ингольд могут дополнить эту концепцию.

1.1 Культурный ландшафт в Западной науке

Культурный ландшафт как идея появился в науке в XIX – начале XX века. За этой идеей стояло и стоит стремление ученых целого ряда научных дисциплин дать определение взаимоотношениям окружающей среды и человеческой деятельности. Для этого определения надо было очертить конкретные границы и создать рабочую модель для применения этой концепции на практике. Исторически развитие того, что сейчас в широком смысле понимается под «культурным ландшафтом»

началось в Германии в XIX веке в качестве одного из элементов международной эволюции науки социальной, выделившейся среди прочих гуманитарных наук и приведшей к выделению истории, географии, антропологии как самостоятельных научных дисциплин. В этом разделе мы рассмотрим развитие «культурного ландшафта» как термина и концепции, используемой для описания взаимосвязей между тремя вышеупомянутыми дисциплинами, в международной науке и того, как в несколько другом ключе это развитие протекало в Советском Союзе. В конце концов, однако, и советские, и западные традиции раскрыли множество схожих проблем в рамках того, что разные ученые подразумевали в своих работах под «культурным ландшафтом» и термином «ландшафт» вообще, что привело к серьезному и многостороннему пересмотру этой концепции в XXI веке.

Многие из тех ранних исследователей, заложивших основу для исследования культурных пространств, начинали свою научную карьеру с работы в музеях. Фриц Гребнер и Лео Фробениус, ключевые для развития концепции «культурных кругов» ученые, работали в Берлинском этнологическом и в Бременском музеях соответственно. Франц Боас, отец американской антропологии, длительное время работал в Берлинском этнологическом музее в Германии и, эмигрировав в Соединенные Штаты Америки продолжал работать в музейной среде там. Вообще дискурс о разных способах исследования культурных пространств во многом проистекает из стремления этнологов и музейных кураторов в последние годы XIX века более корректно распределять и размещать материалы экспозиций. Это стремление очертить выделяющиеся культуры породило и теорию «культурных кругов», и концепцию «культурных пространств» – *cultural area*, и привело к появлению идеи «культурного ландшафта» в первой половине XX века.

Концепция «культурного ландшафта» в нашем нынешнем понимании впервые была введена в науку в 1920-ых годах немецким географом Отто Шлютером, одним из основателей современной антропогеографии. Шлютер стремился утвердить предмет исследования, уникальный для географии, чтобы разграничить географическую науку со смежными дисциплинами. Для этого он

определил географию как *Landschaftskunde* – науку о ландшафтах, внутри которой он выделил два направления: *Urlandschaft* – изначальный ландшафт и *Kulturlandschaft* – культурный ландшафт⁶⁴. Изначальный ландшафт представлялся природной средой, существовавшей до того, как на нее оказал влияние человек. Культурный же ландшафт, соответственно, предполагал ландшафт, созданный человеком. По мнению Шлютера ведущей задачей географии было проследить изменения в этих двух видах ландшафтов. Шлютер группировал и определял сам ландшафт через общее воздействие элементов ландшафта, видимых и невидимых (таких как ветер или температура) на чувства человека и, следственно, в понимании Шлютера человек был неотторгаемым компонентом ландшафта. При этом некоторые из последователей Шлютера утверждали, что концепция ландшафта должна была ограничиваться только теми материальными объектами, которые можно было увидеть⁶⁵.

Важной вехой в развитии концепции культурного ландшафта стала публикация антропогеографом Карлом Сауэром его статьи «Морфология ландшафта»⁶⁶. Эту работу, остающейся очень значимой в научном поле, Сауэр опубликовал после того, как он возглавил факультет географии в Калифорнийском университете. Статья представляла собой нечто вроде вступительной лекции для коллег, содержащей основные положения предложенной Сауэром концепции о сфере деятельности географии как науки. Сауэр стремился утвердить агентность культуры в качестве силы, формирующей и меняющей видимые и осязаемые элементы земного пространства. По его определению, физическое пространство сохраняет центральное положение – человеческие культуры осуществляются с его помощью и через него. По определению Сауэра: «Культурный ландшафт создаётся из природного ландшафта культурной группой. Культура является действующим

⁶⁴ Джеймс П., Мартин Дж. Все возможные миры: история географических идей / пер. с англ. Л.Н. Кудряшевой; предисл. и ред. А.Г. Исаченко. – М.: Прогресс, 1988. С. 263.

⁶⁵ Там же, С. 264.

⁶⁶ Sauer C. The Morphology of Landscape // University of California Publications in Geography. – 1925. – Vol. 2, no. 2. – P. 19–54.

фактором, природная территория – средой, а культурный ландшафт – результатом. Под влиянием определённой культуры, которая и сама меняется с течением времени, ландшафт претерпевает развитие, проходя через различные фазы и, вероятно, в конечном счёте достигая завершения своего цикла развития. С привнесением иной, то есть чужеродной культуры, наступает омоложение культурного ландшафта, либо новый ландшафт накладывается на остатки более старого»⁶⁷. Ландшафт так становился пассивным получателем культурных значений – они ему «приписывались», и были для Сауэра столь же материальны, сколько расчистка и вспахивание поля, а не образны или символичны, как, например, обозначения места в качестве жилища бога или духа. Человек завершал формирование ландшафта. Изучением этих процессов формирования и развития – определения закономерностей и подобий от места к месту – география для Сауэра и исчерпывалась. Этот подход нашел широкий отклик среди нового поколения географов, и позиция Сауэра легла в основу дальнейшего развития культурной и исторической географии в США⁶⁸.

Определения и идеи Сауэра сохранились до нашего времени. Диалектика между нетронутым «природным» ландшафтом и человеческими культурами, выстраивающими культурные ландшафты, когда новые возводятся поверх старых, является простым и в какой-то степени удовлетворительным объяснением того, как создается ландшафт. Однако это определение остается глубоко материалистичным – большинство исследователей, начиная с Сауэра, не принимают во внимание или отводят на второй план пространства и символы, «мысленный взор» тех, кто живет в пределах заявленного «культурного» ландшафта. Для этого есть много причин. По сути, концепции Сауэра и других ученых возникли из материалистической традиции западной науки, которая экзистенциально разделяла познающего и познаваемое, и этот генезис ограничивает их полезность в социальных науках. В этой метафизике

⁶⁷ Sauer, C., *The Morphology of Landscape...* P. 46.

⁶⁸ Джеймс П., Мартин Дж. Все возможные миры: история географических идей / пер. с англ. Л.Н. Кудряшевой; предисл. и ред. А.Г. Исаченко. – М.: Прогресс, 1988. С. 447-450.

предполагается, что человеческое сознание существует отдельно от мира, а наука – это процесс уточнения более точных утверждений о мире. Однако, по крайней мере, с 1960-х годов социальная наука пришла к пониманию того, что невозможно отделить познающего от того, что познаваемо. Поскольку все люди рождаются в социокультурном контексте, акт познания всегда относителен. С этой точки зрения, задача науки состоит не в том, чтобы описать мир, а в том, чтобы описать отношения между познающим и познаваемым и силы, которые формируют эти отношения. Эти силы включают в себя не только возможности физической окружающей среды, но и государственные институты, культуру местного сообщества (этнической группы) и семью. В годы, прошедшие после смерти Сауэра, были предприняты попытки усовершенствовать или переосмыслить как концепцию культурного ландшафта, так и ландшафтную концепцию вообще, принимая во внимание различные контексты, которые формируют отношение человека к природе, однако многие по-прежнему не отошли от материалистической точки зрения.

Размышляя широкомасштабно, Ричард Форман в «Земных мозаиках»⁶⁹ развивает практический дискурс о необходимости интегрированного подхода к управлению территориями, рассматривая ландшафт как мозаику экосистем, где его структура является ключом к пониманию экологических процессов. В схеме Формана ландшафт является наименьшим из трех масштабов земных мозаик – ландшафтов, регионов и континентов⁷⁰, состоящий из кластера повсеместно повторяющихся в схожей форме экосистем. Ландшафт представляет собой наиболее созерцаемый в «человеческом масштабе» вариант мозаики, структурный элемент пространственного паттерна или устройства региона⁷¹. Широкое внимание науки к ландшафту, по мнению Формана, определено самой концепцией ландшафта: «он [ландшафт] находится в человеческом масштабе, где природа и

⁶⁹ Forman R.T.T. Land Mosaics: The Ecology of Landscapes and Regions. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁷⁰ Ibid, P. 4.

⁷¹ Ibid, P. 24.

люди взаимодействуют ежедневно, и где должны осуществляться планирование землепользования, дизайн, охрана, управление и политика. Общество жаждет экологического понимания на этом уровне»⁷².

Напротив, Джон Бринкерхоф Джексон – в свое время один из ведущих ученых, занимавшихся в США культурными ландшафтами после Сауэра – обращается к ландшафту сквозь призму местной культуры. В своей работе «Открывая обыденный ландшафт»⁷³ он выступал против пренебрежения повседневными, обыденными ландшафтами (vernacular) в пользу живописных и официальных, которые он сравнивал с обжитыми (inhabited) ландшафтами. Если политический ландшафт: «безразличен к топографии и культуре территорий, которые он поглощает, однако обитаемый ландшафт воспринимает себя центром мира – оазисом порядка в окружающем хаосе, населённым Народом. Свой характер он обретает через обособленность; размер, богатство и красота не имеют к этому отношения; он живёт по собственным законам»⁷⁴. Стремление Джексона изучать повседневные ландшафты можно было охарактеризовать как часть поворота к изучению микро–истории и локальных практик. Но другие ученые понимали, что различие между формальным и политическим в сравнении с местным и народным, является функцией власти, направленной на мобилизацию людей, а также ресурсов.

В своей работе «Культурная география: критическое введение»⁷⁵ Дон Митчелл критикует аполитичность традиционной культурной географии, используя принципы марксистского анализа. Он рассматривал проблемы власти, идеологии и социальной борьбы в процессе формирования ландшафта, который выступает как идеологический конструкт, отражающий западное буржуазное видение мира. В видении Митчелла: «Ландшафт лучше всего рассматривать и как

⁷² Forman, R. T. T. Land Mosaics: The Ecology of Landscapes and Regions... P. 37.

⁷³ Jackson J.B. Discovering the Vernacular Landscape. – New Haven: Yale University Press, 1984.

⁷⁴ Ibid, P. 54.

⁷⁵ Mitchell D. Cultural Geography: A Critical Introduction. – Malden, MA: Blackwell Publishing, 2000.

произведение (поскольку он является продуктом человеческого труда и, следовательно, воплощает в себе мечты, желания и все несправедливости людей и социальных систем, которые его создают), и как нечто, что работает (то есть выступает в роли социального агента в дальнейшем развитии места)»⁷⁶.

Эрик Хирш во вступлении к антологии «Антропология ландшафта»⁷⁷, опираясь на исторический контекст термина *ландшафт*, предлагает дихотомию «foreground/background», где *foreground* – передний план – это конкретная обыденность реальной, ежедневной жизни, а *background* – задний план – это идеализированные возможности жизни, связанные, но отделенные от реальности. В данной схеме «“ландшафт” подразумевает взаимосвязь между “передним планом” и “задним планом” социальной жизни»⁷⁸. Взаимное тяготение жизни социальной и реальной и жизни идеализированной, к достижению которой зачастую стремятся в разных культурных контекстах, порождает процесс. И этим процессом как раз является ландшафт, представляющий собой попытку реализации людьми потенциальностей, принадлежащих «заднему плану». Эта мысль вторит размышлению Митчелла о ландшафте как воплощающем мечты, т.е. отражением человеческой деятельности. Таким образом для Хирша «актуальность переднего плана и потенциальность заднего плана существуют в процессе взаимных следствий, и как таковая, повседневная жизнь никогда не может достичь идеализированных черт репрезентации <...> Место и пространство, внутреннее и внешнее, образ и репрезентация не могут быть далее представлены как набор эквивалентов или точных гомологов друг друга, где ландшафт был бы их суммой. Это происходит потому, что не существует “абсолютного” ландшафта: значимость и взаимосвязь между местом и пространством, внутренним и внешним, образом и репрезентацией зависят от культурного и исторического контекста»⁷⁹. Хирш, как и

⁷⁶ Mitchell, D. Cultural Geography... P. 94.

⁷⁷ Hirsch E. Introduction – Landscape: Between Place and Space // The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space / ed. M. O'Hanlon. – Oxford: Clarendon Press, 1995.

⁷⁸ Ibid, P. 3.

⁷⁹ Ibid, P. 23.

Митчелл, аналогично рассматривает культурный ландшафт как результат того, как люди используют материальные средства и экологические возможности для реализации своих идеалов.

Как это происходит, интересует Ричарда Шейна, который попытался прояснить практическую реализацию концепции культурного ландшафта, адаптировав понимание власти Фуко. В своей статье «Место ландшафта» Шейн предложил модель, состоящую из трех частей – артефакт, практика, репрезентация, для эмпирического исследования. Шейн в своей работе применяет и адаптирует понимание власти Фуко как одновременно сетевой и циркулирующей. По его мнению, так как каждое индивидуальное решение, стоящее за тем или иным ландшафтом, погружено в определённый дискурс, когда действие приводит к возникновению осязаемого элемента или целостного ансамбля ландшафта, культурный ландшафт становится материализованным дискурсом. Для Шейна, «понимаемый как материальный момент в повторяющемся потоке информации/идеалов/действий/власти, культурный ландшафт существует как ключевая точка во власти и как сама власть, как место, где действие может способствовать укреплению идеалов, сплачивающих дискурсивную сеть, но также и ограничиваться ими. Через ландшафт человеческий субъект становится одновременно и объектом, и субъектом [этих процессов]». Таким образом, культурный ландшафт представляет собой широкое поле для критического дискурса, особенно в современный период, отмеченный деконструкцией устоявшихся моделей.

Какими бы полезными ни были эти анализы, процесс формирования культурных ландшафтов явно требовал определенного понимания исторической перспективы. Кеннет Олуиг в работе «Ландшафт, природа и тело политическое»⁸⁰ критикует сведение ландшафта к чисто визуальной и эстетической категории, игнорирующее его первоначальный юридический и политический смысл как

⁸⁰ Olwig K.R. Landscape, Nature, and the Body Politic: From Britain's Renaissance to America's New World. – Madison: University of Wisconsin Press, 2002.

конституированной сообществом политики. Возвращаясь к средневековым истокам германоязычной формулировки *Landschaft* на примере крестьянской республики Дитмаршен, он утверждает, что «Landschaft был больше чем просто местом; он выражал саму идею политического представительства, проявляющуюся в представительном органе, который действовал от имени политического сообщества. Таким образом, ландшафт как место определялся не физически, а социально – как политики. Его физическое воплощение отражало общие законы, определявшие это образование в качестве политического ландшафта»⁸¹. Ландшафт, таким образом, являлся не просто местом, но сердцевиной права и культурной идентичности. В этом смысле Олуиг приравнивал ландшафт, политический или культурный, к концепции габитуса Пьера Бурдьё, в котором привычка, обычай и право неразрывно связаны через практику обитания и привыкания⁸².

Это чувство погружения, обитаемости, родства должно быть присуще даже археологическим памятникам. Кристофер Тилли в «Феноменологии ландшафта»⁸³ выступает против дистанцированного, объективного изучения археологических ландшафтов, призывая учитывать человеческий опыт и то, как доисторические люди осмысливали своё окружение. Для Тилли ландшафт «обладает онтологической значимостью, поскольку в нём живут и через него живут, его опосредуют, над ним работают и его изменяют, он наполнен культурными значениями и символикой – а не является просто чем-то, на что смотрят или о чём думают, объектом лишь для созерцания, изображения, репрезентации и эстетизации»⁸⁴. В ландшафте возникают локусы, многие из которых создаются человеком, и эти локусы в диалектической связи с ландшафтом формируются и воспроизводятся, развиваются. Как нам напоминает Ингольд: «Поверхность постоянно развивается вместе с её обитателями. Подобно тканям растений и телам животных, знание вырастает из поверхности социального. Как жители идут своими

⁸¹ Olwig, K. R. Landscape, Nature, and the Body Politic... P. 10.

⁸² Ibid, P. 51.

⁸³ Tilley C. A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments. – Oxford: Berg, 1994.

⁸⁴ Ibid, P. 25.

путями, следуя по стопам предшественников, так и почва и знания, которые на ней произрастают, всегда находятся в процессе формирования и никогда не завершаются»⁸⁵. В рамках такой концепции ландшафт представляет собой способ концептуального упорядочивания, внутри которой воспроизводится и трансформируется всё социальное⁸⁶. Тилли, таким образом, представляет ландшафт как холистическую знаковую систему, внутри которой организуются и происходят социальные процессы, сравнимо с тем, как оперируют социальные поля Бурдьё.

В то время как многие авторы сосредоточили свое внимание на социальных, политических или технических факторах, формирующих культурный ландшафт, другие пытались определить природу взаимосвязи культуры с окружающей средой. Ландшафтный архитектор Энн Уистон Спирн в «Языке ландшафта»⁸⁷ проводит аналогию, собственно, между ландшафтом и языком, по её мнению, обладающим своей грамматикой и синтаксисом, и утверждает, что понимание этой глубинной структуры позволяет создавать осмысленные и устойчивые места. Для Спирн ландшафт и есть язык: «Он содержит эквиваленты слов и частей речи – паттерны формы, структуры, материала, формирования и функции. Все ландшафты являются комбинациями этих элементов. Подобно значениям слов, значения элементов ландшафта (например, воды) остаются лишь потенциальными, пока контекст не придаст им форму. Правила грамматики управляют и направляют то, как формируются ландшафты: некоторые специфичны для мест и их локальных диалектов, другие универсальны. Ландшафт прагматичен, поэтичен, риторичен, полемичен. Ландшафт – это сцена жизни, возделанная конструкция, носитель смысла»⁸⁸. Человек ведет тонко выверенный диалог с местом, и из этого диалога выстраиваются обыденные ландшафты. Люди, при этом, не являются

⁸⁵ Ingold T. Footprints through the Weather-World: Walking, Breathing, Knowing // Journal of the Royal Anthropological Institute. – 2010. – Vol. 16. – P. 121–139. С. 136.

⁸⁶ Tilley, C. A Phenomenology of Landscape... P. 34.

⁸⁷ Spirn A.W. The Language of Landscape. – New Haven: Yale University Press, 1998.

⁸⁸ Ibid, P. 15.

единственными создателями ландшафтов: «все живые существа разделяют одно пространство, все создают ландшафт, и все ландшафты, дикие или одомашненные, имеют соавторов – все они являются феноменами природы и культуры»⁸⁹.

Проблемы обращения к «правильному» языку «грамматически правильных» представлений о ландшафте рассмотрены Джоан Нассоэр в статье «Культура и меняющаяся структура ландшафта»,⁹⁰ которая указывает на непонимание экологами того, что экологические цели достигаются через культурное восприятие и практики, и предлагает использовать культурно–приемлемые образы и маркеры. Для этого культурная экология должна интегрировать культурные интерпретации как имеющихся, так и возможно образуемых из нынешних тенденций ландшафтов. Экологи должны работать с теми ландшафтами, изучение которых может менять эти тенденции в пользу экологической функции, потому что культура не только помогает объяснить структуру ландшафта, но и позволяет представить огромный спектр возможных человеческих действий и преобразований в ландшафте нынешнем и проецируемом⁹¹. В этом смысле «культурное восприятие природы не является ошибочным – оно просто существует. Ошибочным и коварным по своим последствиям является скорее смещение культурного восприятия с экологической функцией. Эта ошибка склонна усыплять бдительность людей относительно экологического качества там, где ландшафты выглядят естественными, и провоцировать их на возражения против экологической защиты или инноваций там, где результирующие ландшафты не выглядят естественными. Для улучшения экологической функции ландшафтов ландшафтным экологами необходимо понимать, что культурное восприятие природы не зависит от экологической функции, и что внешний вид ландшафта коммуницирует на культурном языке форм»⁹². Нассоэр утверждает, что «культура способна меняться, когда люди

⁸⁹ Spirn, A. W. The Language of Landscape... P. 17-18.

⁹⁰ Nassauer J.I. Culture and Changing Landscape Structure // Landscape Ecology. – 1995. – Vol. 10, no. 4. – P. 229–237.

⁹¹ Ibid, P. 230.

⁹² Ibid, P. 234.

начинают распознавать различные ландшафтные структуры как материальное воплощение давно укоренившихся ценностей». Для этого в своей работе она приводит пример американских фермеров XIX века, ценивших прогрессивное земледелие своего времени. При этом сам смысл того, что подразумевалось под «прогрессивным земледелием» менялось каждые несколько десятилетий. Таким образом «ценность прогрессивного подхода к земледелию оставалась неизменной, но ландшафтная структура, отражавшая эту ценность, трансформировалась благодаря новым знаниям и инновациям»⁹³. На этом экологическом вопросе и акцентирует внимание Нассоэр, – как создавать ландшафтные формы, совмещающие культурные ожидания и общественные ценности с экологической функцией?

Можно сказать, что, хотя определение «культурного ландшафта», данное Сауэром, оставалось основой для большинства аргументов, многие авторы стремились определить это понятие самостоятельно, и большинство из них рассматривали ландшафт как место встречи окружающей среды и культуры. Материалистический уклон в генезисе понятия «культурный ландшафт» ограничивал его использование в социальных науках, даже в историческом и политическом контексте. Но такие социальные антропологи, как Пьер Бурдьё и Тим Ингольд, изменили представления об инкультурации с концептуального на эмпирическое обучение, основанное на погружении, обживании и процессе. Мы можем видеть их влияние на Олуига и Тилли, особенно на Спирн и Нассоэра. Из вышеупомянутых авторов Тилли ближе всего подходит к моему собственному пониманию вопроса, – что культурный ландшафт феноменологичен, а «культурное» измерение в нем отражается как в материальных изменениях, вносимых в окружающую среду создателями культуры, так и в культурных нарративах и символах, присвоенных ему теми же людьми.

⁹³ Nassauer J.I. Culture and Changing Landscape Structure... P. 235.

1.2 Российские школы культурного ландшафта

В России предпосылки для концепции культурного ландшафта появились ещё в XIX веке, параллельно со схожими научными запросами в Европе и Северной Америке. Интерес к изучению ландшафта, как и на Западе, начал формироваться ещё в трудах выдающихся учёных, таких как В.В. Докучаев, А.И. Воейков, Л.С. Берг⁹⁴ и В.И. Вернадский. Сам термин «культурный ландшафт» был впервые в российской науке применен в 1915 году Л.С. Бергом в его статье «Предмет и задачи географии». Берг определял географию как науку о ландшафтах, и за десять лет до Сауэра в США предположил, что конечной целью географии является изучение и описание ландшафтов, как природных, так и культурных: «Природными ландшафтами мы называем такие, в создании которых человек не принимал участия, в отличие от культурных, в которых человек и произведения его культуры играют важную роль. Город или деревня, по нашей терминологии, суть составные части культурного ландшафта»⁹⁵.

Ученые–географы, стремящиеся рассмотреть и развить разные стороны «воспринимаемого» и «измененного» ландшафта, начали исследовать разные грани данной проблематики. Так, В.П. Семенов-Тянь-Шанский в своей книге «Район и страна»⁹⁶ 1928 года сетовал, что его коллеги мало обращаются к исследованию звуков, красочных тонов, запахов в географии несмотря на то, что человек воспринимает окружающую среду контекстуально, через органы чувств – он видит, чует и слышит. Для Семенова-Тянь-Шанского воспринимаемые элементы ландшафта обладали собственной «строгой географией», и он считал их важными составляющими ландшафта, которые «вполне поддаются изучению»⁹⁷. Семенов-Тянь-Шанский является одним из целой когорты ученых, его современников, занимавшихся этим вопросом: изучение культурного ландшафта в

⁹⁴ Берг Л.С. Предмет и задачи географии // Известия Русского географического общества. – 1915. – Т. 51, вып. 9.

⁹⁵ Там же, С. 471.

⁹⁶ Семенов-Тян-Шанский В.П. Район и страна. – М.; Л.: Госиздат, 1928.

⁹⁷ Там же, С. 227-233.

русской науке имеет глубокие и самобытные традиции. Их работы по взаимодействию природы и человека заложили фундамент для последующего развития концепции культурного ландшафта в отечественной науке. Однако систематическое теоретическое осмысление культурного ландшафта сложилось уже в советский и, особенно, в постсоветский период в исследованиях целого ряда значительных и конкурирующих научных школ. Отдельно нужно упомянуть крайне противоречивую, но, вне всякого сомнения, значимую фигуру Л.Н. Гумилева. Гумилев в попытках обосновать выдвинутую им пассионарную теорию этногенеза многократно обращался к идее «кормящего ландшафта» – пространства, «вскармливающего» народ и таким образом определяющего этничность. В понимании Гумилева «новые этносы» возникали там, где пересекаются разные ландшафты, динамическое столкновение которых приводит к ускоренной «метисизации» и образованию «новых этносов».

Одну из наиболее влиятельных и критических позиций занимает феноменологический подход, разработанный В.Л. Каганским; сам Каганский характеризует свой подход как *герменевтику ландшафта*. В своих работах, таких как «Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство»⁹⁸, он рассматривает культурный ландшафт как целенаправленно сконструированный, управляемый и семиотически насыщенный феномен. Для Каганского это – «текст», написанный властью и обществом, структурно–семантическое образование, которое необходимо декодировать. Для Каганского «всякое земное пространство, жизненная среда достаточно большой (самосохраняющейся) группы людей – культурный ландшафт, если это пространство одновременно цельно и дифференцировано, а группа освоила это пространство утилитарно, семантически и символически»⁹⁹. При этом в данной схеме прагматическое не отделяется от смыслового, и человек может проживать в культурном ландшафте, не взаимодействуя с ним. Каганский причисляет себя к школе теоретической

⁹⁸ Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: сборник статей. – М.: Новое литературное обозрение, 2001.

⁹⁹ Там же, С. 24.

географии Б.Б. Родомана, кроме всего прочего также занимающегося культурным ландшафтом¹⁰⁰. К этому же направлению примыкают исследования О.А. Лавреновой¹⁰¹, в чьих работах развивается представление о ландшафте как о сложном семиотическом объекте, чьи смыслы историчны и изменчивы – культурный ландшафт тут рассматривается в качестве знаковой системы.

Не менее важен информационно–аксиологический подход, ассоциированный с Институтом Наследия им. Лихачева и представленную в первую очередь Ю.А. Ведениным и М.Е. Кулешовой. В их работах делается акцент на ценностном и эволюционном подходе к изучению ландшафта. В их трудах культурный ландшафт понимается как целостная система, являющаяся результатом длительного взаимодействия природы и человека¹⁰². Ключевую роль здесь играют передаваемые через поколения ценности, которые материализуются в ландшафте и, в свою очередь, сами находятся под его влиянием. В рамках этого подхода культурный ландшафт представляет собой «природно-культурный территориальный комплекс, сформировавшийся в результате эволюционного взаимодействия природы и человека, его социокультурной и хозяйственной деятельности и состоящий из характерных сочетаний природных и культурных компонентов, находящихся в устойчивой взаимосвязи и взаимообусловленности»¹⁰³. Этот подход тесно связан с практикой сохранения наследия и номинирования объектов ЮНЕСКО.

Отдельное этнолого-географическое направление развивает Владимир Николаевич Калуцков. Его подход концентрируется на роли этноса как активного субъекта ландшафто-генеза. Культурный ландшафт здесь предстаёт как сложный природно–культурный комплекс, основанный на взаимодействии конкретного

¹⁰⁰ Родоман Б.Б. Культурный ландшафт и судьба России / под ред. Т.И. Герасименко (Институт географии РАН). – М.: Директ-Медиа, 2023.

¹⁰¹ Lavrenova O. Spaces and Meanings: Semantics of the Cultural Landscape. – Springer, 2019.

¹⁰² Культурный ландшафт как объект наследия / под ред. Ю.А. Веденина, М.Е. Кулешовой. – М.: Институт Наследия; СПб.: Дмитрий Буланин, 2004.

¹⁰³ Там же, С. 16.

природного ландшафта и специфической этнической группы с её системой жизнеобеспечения и адаптационными стратегиями¹⁰⁴. Калущков в соответствии с традициями антропогеографии определяет культурный ландшафт как природно-культурный территориальный комплекс, к компонентам которого «относятся сообщество людей, природная среда, хозяйственная деятельность, селитба, языковая система и духовная культура. При этом два последних компонента являются также универсальными способами описания, сохранения и ретрансляции культурного ландшафта во времени и пространстве»¹⁰⁵.

Особое место занимает гуманитарная география – научное течение, основанное и развиваемое Д.Н. Замятиным, изначально возникшее вокруг Центра гуманитарных исследований пространства. Это междисциплинарное направление нацелено на изучение пространственных образов, мифов и символов во взаимодействии со смежными направлениями – культурной антропологией, культурологией, когнитивной географией и пр. Замятин предлагает концепцию *географического образа*. В его понимании это: «устойчивые пространственные представления, которые формируются в результате какой-либо человеческой деятельности (как на бытовом, так и на профессиональном уровне). Они являются, как правило, компактными моделями определенного географического пространства (или географической реальности), созданными для более эффективного достижения какой-либо поставленной цели. В абсолютном приближении идеальный, или максимально эффективный, географический образ можно отождествить с географической реальностью»¹⁰⁶. Географический образ представляет собой не географическую характеристику места, но является интерпретацией или представлением о месте – коллекцией символов, стереотипов, образов, составляющих яркую характеристику географического объекта: страны, территории, ландшафта. Для Замятина «географические образы – это возможная

¹⁰⁴ Калущков В.Н. Ландшафт в культурной географии. – М.: Новый хронограф, 2008.

¹⁰⁵ Там же. С. 293.

¹⁰⁶ Замятин Д.Н. Гуманитарная география: пространство и язык географических образов. – СПб.: Алетей, 2003. С. 48.

составляющая комплексной культурно–географической характеристики территории, т.к. они сами по себе не претендуют и не ищут комплексности в отражении реальности <...> Географический образ – это феномен культуры»¹⁰⁷.

Также можно упомянуть экологическое направление, связанное с такими учеными как Б.И. Кочуров и К.Н. Дьяконов. В рамках экологических исследований культурный ландшафт зачастую рассматривается через призму устойчивости и оптимизации. Здесь он анализируется как гео-экологическая система, где ключевое значение имеет баланс между антропогенной нагрузкой и восстановительным потенциалом природной основы. По Кочурову, в рамках ландшафтного планирования – при создании ландшафтного плана, развитие территории должно проходить в соответствии с экологическими приоритетами и ограничениями: «Речь идет по существу о создании культурного ландшафта, который должен быть управляемым, устойчивым и эстетически привлекательным. В управляемом ландшафте человек не вступает в противоречие с протекающими в нем природными процессами (саморегуляции, биологического круговорота и т.п.), а поддерживает и направляет их в нужном направлении. Природопользование не изменяет коренным образом ландшафт, а образно говоря, "вписывается" в его структуру и функционирование в соответствии со своеобразием природно-ресурсного потенциала территории»¹⁰⁸.

Отдельно стоит упомянуть *антропогеоценоз* – понятие, которое В.П. Алексеев вывел из экологической пары «популяция – биогеоценоз», применив её к хозяйственному коллективу как единице анализа: жители одного поселения – это не просто популяция, а ещё и коллектив, связанный общим циклом труда и занимающий территорию, которую он постоянно преобразует. Такой симбиоз

¹⁰⁷ Замятин Д.Н., Замятина Н. Ю., Митин И. И. Моделирование образов историко-культурной территории: методологические и теоретические подходы / отв. ред. Д. Н. Замятин. – М.: Институт Наследия, 2008. С. 114—115.

¹⁰⁸ Кочуров Б.И. Геоэкология: экодиагностика и эколого-хозяйственный баланс территорий. – Смоленск: СГУ, 1999. С. 63.

коллектива и территории Алексеев называет антропогеоценозом¹⁰⁹ – элементарной ячейкой, из совокупности которых складывается хозяйственно–культурный тип. Структурно в нём три компонента – хозяйственный коллектив, подразумевающий численность и трудоспособная часть, производственная деятельность, то есть навыки и производительность труда, и эксплуатируемая территория – рельеф, почва, климат, флора и фауна. Эти три компонента связаны тремя функциональными каналами: пищевой цепью, производственно–хозяйственной цепью и информационным полем¹¹⁰. Развитие данной концепции также связано с И.И. Крупником, предложившим в диссертации 1977 г. и монографии «Арктическая этноэкология»¹¹¹ термин «этноэкосистема» – с тем же набором компонентов, но с акцентом на вещественно–энергетический обмен со средой; закрепление этого термина историк дисциплины А.Н. Ямсков связывает с авторитетом академика Ю.В. Бромлея и с формулировкой самого В.И. Козлова в его программной статье, где этническая экология определена уже через «этноэкосистемы»¹¹², отдельно стоит и упомянуть более раннюю оценку¹¹³.

Концепция культурного ландшафта достаточно схожа с предложенными выше идеями. Алексеев прямо пишет, что вырубка леса при подсеке, изменение почв и гидрологии при поливе, выпас скота и распашка целины – это и есть путь, которым постепенно возникает и развивается материальная компонента культурных ландшафтов. Антропогеоценоз, по сути, описывает генетический механизм их формирования на уровне элементарной хозяйственной ячейки¹¹⁴. В.И. Козлов трактует культурный ландшафт как диагностический признак: по одному

¹⁰⁹ Алексеев В.П. Антропогеоценозы – сущность, типология, динамика // Природа. – 1975. – № 7. С. 18–23; Алексеев В.П. Становление человечества. – М.: Наука, 1984.

¹¹⁰ Алексеев В.П. Становление человечества. – М.: Наука, 1984. С. 348–440.

¹¹¹ Крупник И.И. Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии / Отв. ред С. А. Арутюнов. – М.: Наука, 1989.

¹¹² Козлов В.И. Основные проблемы этнической экологии // Советская этнография. – 1983. – № 1.; Ямсков А.Н. История становления и развития отечественной этноэкологии // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 49–64.

¹¹³ Ямсков А.Н. Значение предложенной В.П. Алексеевым концепции антропогеоценоза для развития этнической экологии и этнологии // Эволюция. – 2006. – № 3. – С. 152–153.

¹¹⁴ Алексеев В.П. Очерки экологии человека. – М., 1993.

его рисунку специалист способен опознать, кто хозяйствует на территории, – настолько антропогенная среда этнически специфична¹¹⁵. Эту связь прицельно разрабатывает А.Н. Ямсков: он применяет понятие «этнокультурного ландшафта» для выделения территорий традиционного природопользования народов Севера, Сибири и Дальнего Востока¹¹⁶ и в отдельной историографической статье показывает, что концепции хозяйственно–культурных типов и историко–культурных областей стали вкладом советской этнографии именно в культурно–географическое районирование¹¹⁷.

Здесь можно сравнить это с вышеупомянутыми современными российскими школами культурного ландшафта. Ю.А. Веденин предложил «ноосферную» концепцию – культурный ландшафт как единство природного и культурного слоёв, связанных потоками энергии и информации¹¹⁸. В.Н. Калущков разработал «средовой» подход, ближе всего стоящий к этноэкологии по духу: культурный ландшафт как культура локального сообщества, сложившаяся в определённых природных условиях¹¹⁹. В.Л. Каганский отстаивает фактическое тождество материального и символического в культурном ландшафте – одновременно земного и смыслового пространства¹²⁰. Среди прочих можно упомянуть М.В. Рагулину, строящую синтез вокруг понятия «жизнеобеспечения» локальных сообществ, апробированного на этносах Восточной Сибири, – почти буквально

¹¹⁵ Козлов В.И. Основные проблемы этнической экологии // Советская этнография. – 1983. – № 1.; Козлов В.И. Этническая экология: становление дисциплины и история проблем. – М.: ИЭА РАН, 1994.

¹¹⁶ Ямсков А.Н. Применение концепции «этнокультурного ландшафта» при выделении и использовании территорий традиционного природопользования коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока // Проблемы сохранения, использования и охраны культурного наследия при реализации проектов и программ развития Сибири и Дальнего Востока / отв. ред. Г.В. Майер. – Томск: ТГУ, 2007. – С. 146–151.

¹¹⁷ Ямсков А.Н. Концепции хозяйственно–культурных типов и историко–культурных областей – вклад советской этнографии в культурно–географическое районирование // Географическая среда и живые системы. – 2023. – № 2. – С. 19–46.

¹¹⁸ Веденин Ю.А. Проблемы формирования культурного ландшафта и его изучения // Известия АН СССР. Сер. геогр. – 1990. – № 1.

¹¹⁹ Калущков В.Н. Ландшафт в культурной географии. – М.: Новый хронограф, 2008.

¹²⁰ Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001.

того же термина, которым оперирует этническая экология¹²¹. Обзорная статья В.Н. Стрелецкого и С.А. Горохова прямо называет учения Алексеева об антропогеоценозах и Крупника об этноэкосистемах тем интеллектуальным фондом, на который опираются российские культур–географы, изучающие связь традиционного природопользования малочисленных народов с географическим ландшафтом¹²². Иначе говоря, обе традиции схожи по своей структурной логике: сообщество и освоенная им территория вместе с их взаимным преобразованием во времени формируют то, что можно называть культурным ландшафтом.

1.3 Предварительные выводы

Изучение ландшафта остается по-прежнему чрезвычайно актуальным: при этом оно выдвигает целый спектр разнообразных и порой противоречивых концепций в международной науке. Междисциплинарный подход и широкое разнообразие авторских методологий и вопросов демонстрирует, что культурный ландшафт является не просто объектом изучения, но и живым дискурсивным полем, в котором сталкиваются и дополняют друг друга различные теоретические перспективы и критические подходы. Начиная с вышеупомянутой работы Карла Сауэра и на протяжении всего XX – начала XXI века, культурный ландшафт как концепция получил широкое распространение и развитие за рубежом. Он нашел широкое междисциплинарное применение не только в географии, но и в смежных дисциплинах, где также изучался ландшафт: в истории, антропологии, экологии, археологии, исследованиях наследия, архитектуры и многих других. Широта применения концепции культурного ландшафта обусловило великое разнообразие определений, моделей и подходов. Из-за этого, однако, единственное, что можно утверждать однозначно, – это отсутствие единого понимания того, чем является культурный ландшафт, и единой общепринятой модели его применения в науке. На данный момент культурный ландшафт представляет собой не монолитную теорию,

¹²¹ Рагулина М.В. Культурная география: теории, методы, региональный синтез. – Иркутск, 2004.

¹²² Стрелецкий В.Н., Горохов С.А. Специфика и тенденции развития культурной географии в России в начале XXI века // Известия РАН. Сер. геогр. – 2022. – Т. 86, № 3. – С. 374–392.

а скорее набор взаимодополняющих и конкурирующих моделей, созданных как коллективно, так и независимо в различных дисциплинах и применяющихся ситуативно.

Таким образом, в отличие от западной традиции, часто развивавшейся через последовательную смену парадигм, российское ландшафтоведение характеризуется сосуществованием нескольких мощных научных школ. Каждая из этих школ предлагает уникальный ракурс – от семиотического декодирования и ценностного осмысления до этно-экологического и гео-экологического анализа, – что в совокупности создаёт объёмную картину изучения культурного ландшафта в России.

С учетом разнообразия подходов в русскоязычной традиции можно выделить несколько тенденций. Первая тенденция – некоторая односторонность подходов. Человек приписывает значения ландшафту, нейтральному и безмолвному. Это современное отношение сильно отличается, например, от традиционного индигенного осмысления ландшафта, где человек является лишь одним из многих субъектов, населяющих общий для них ландшафт, который обладает культурно предопределёнными правилами для взаимодействия всех персон, в том числе и нечеловеческих.

Вторая тенденция – это структурно-семиотический взгляд. Мы наблюдаем определённую привычку относиться к культурным ландшафтам как к «маркированной» природе, где задачей исследователя становится изучать эти «маркеры». Этот подход произрастает из принятия в качестве исходного положения фундаментального картезианского дуализма – разум и тело, человек и природа, в котором современная антропология обнаруживает крайне ограниченную ценность. Дихотомии тела и разума, природы и культуры заведомо связаны с моделью знания в качестве кода, что требует семиотической интерпретации. Этнографы, таким образом, оказываются в роли культурных переводчиков, и это порождает двухступенчатую проблему: от (в случае нашего

исследования) людей из хантыйской общины информация транслируется антропологам, а антропологи в свою очередь переводят информацию другим антропологам.

Третья тенденция – статичность. Лишь некоторые научные работы предлагают модели перемен в культурных ландшафтах. Те, которые предлагают такие модели, в основном заняты объяснением физических трансформаций земли, ведущих к изменениям в культурных нормах. Круг исследований, в которых рассматривается, как перемены в культуре (будь то через образование, смену вероисповедания, сдвиги бытовые и т.д.) изменяют культурные значения ландшафта, довольно ограничен.

1.4 ООН и ЮНЕСКО, практика и правоприменение

Концепция культурного ландшафта была институционализована ЮНЕСКО с принятием в 1992 году руководящих принципов, включивших эту категорию в операционное руководство по выполнению Конвенции об охране всемирного культурного и природного наследия 1972 года. Это признание ознаменовало кардинальный сдвиг в понимании наследия – от монументальных объектов к живым, эволюционирующим территориям, представляющим «совместное творение человека и природы», согласно первой статье Конвенции¹²³. Культурные ландшафты в рамках оперативных документов ЮНЕСКО как раз попадают под приведенное выше определение из Конвенции: «Культурные ландшафты, внесенные в Список всемирного наследия, представляют собой объекты культурного наследия и олицетворяют «совместные творения человека и природы», указанные в Статье 1 Конвенции. Они иллюстрируют эволюцию человеческого общества и поселений с течением времени под влиянием физических ограничений и/или возможностей, предоставляемых их природной средой, а также последовательных социальных, экономических и культурных сил

¹²³ Конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия. – URL: <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/#Article1> (дата обращения: 05.10.2023).

– как внешних, так и внутренних»¹²⁴. Ключевым положением является акцент на Outstanding Universal Value (OUV) – выдающейся универсальной ценности – этих ландшафтов, которая может проявляться в их спроектированном, органически сформировавшемся или ассоциативном характере. Как отмечает в своем анализе применения концепции культурного ландшафта в рамках работы ЮНЕСКО Дж. Д. Фаулер, несмотря на известную разобщенность или отсутствие согласия среди экспертов в понимании границ того, чем является культурный ландшафт, эта концепция была и остается крайне важной, так как привела к значимой полемике в научной среде. Фаулер пишет: «Это [распространяемая на международном уровне участниками обсуждений] дискуссия, с одной стороны, касается ландшафта как наследия – важной самостоятельной темы – и его сохранения; с другой стороны, она касается наследия в рамках концепции окружающей среды, прошлой, настоящей и будущей»¹²⁵.

В этом смысле концепция культурного ландшафта является ключевым операционным инструментом в проектах ЮНЕСКО, таких как номинация объектов в Список всемирного наследия и программа «Человек и биосфера» (МАБ)¹²⁶. Она служит практическим механизмом для продвижения устойчивого развития, обеспечивая комплексный баланс между сохранением материального и нематериального культурного наследия, биоразнообразия, а также традиционных экологических знаний местных сообществ. Так Рёсслер в своем «Руководстве по сохранению и управлению культурными ландшафтами» утверждает, что «культурные ландшафты часто отражают специфические методы устойчивого землепользования, учитывающие характеристики и пределы природной среды, в которой они сформированы, а также особое духовное отношение к природе. Охрана культурных ландшафтов может способствовать развитию современных

¹²⁴ Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. – Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2021. P.22.

¹²⁵ Fowler P.J. World Heritage Cultural Landscapes, 1992–2002. – Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2003. P. 61.

¹²⁶ Страница программы ЮНЕСКО «Человек и наследие». – URL: <https://www.unesco.org/en/mab> (дата обращения: 23.05.2026).

методов устойчивого землепользования и способна сохранять или повышать природные ценности ландшафта. Продолжение существования традиционных форм землепользования поддерживает биологическое разнообразие во многих регионах мира»¹²⁷. Защита традиционных культурных ландшафтов в рамках деятельности ЮНЕСКО, например, способствует сохранению и поддержанию биологического разнообразия. В этом качестве культурный ландшафт выступает не просто пассивным объектом охраны, а активной рабочей рамкой для реализации программ ЮНЕСКО, интегрируя то, что принимается экспертами ЮНЕСКО в качестве культурных и природных ценностей в стратегии социально-экономического развития, адаптации к изменению климата и поддержания мира для устойчивого будущего.

1.5 Ингольд и Бурдье

Как мы увидели из этого обзора, концепция культурного ландшафта и, по сути, концепция ландшафта в целом, имеет гибкий и многоаспектный характер. Могут, разумеется, на это возразить, что понятие культурного ландшафта настолько расплывчато, что может служить только лишь пригодным симулякром для любого исследователя, которому нужно определить общее пространство, но который не хочет тратить время и энергию на определение его границ. Однако, только тот факт, что по сей день многие уважаемые авторы стараются определить и применить этот термин, вместо того чтобы использовать другие подходы, указывает на его актуальность и специфические требования пространства, которое следует определить. При использовании данного термина в сочетании с другими инструментами возможно получить качественные результаты. Концепция культурного ландшафта позволяет определить пространство, определяемое как материальными, так и символическими компонентами. Затем ландшафт может быть описан и проанализирован с помощью выбранного вами научного аппарата. Однако, сначала нужно рассмотреть погрешности, существовавшие в более ранних

¹²⁷ Rössler M., Fowler P., Titchen S. World Heritage Cultural Landscapes: A Handbook for Conservation and Management. – Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2009. P. 20.

моделях культурного ландшафта, которые отделяли человека от пространства и, таким образом, не позволяли описывать культурный ландшафт в терминах, соответствующих жизненному опыту людей, живущих в этой среде. Здесь и применимы работы Пьера Бурдьё и Тима Ингольда. Почему мы говорим одновременно о двух подходах? Бурдьё обеспечивает структурную и нормативную основу для анализа через треугольник «поле–габитус–практика», в то время как Ингольд предлагает описательное оформление предмета анализа с помощью перспективистской онтологии проживания и концепции странствия.

Тим Инголд в своей ключевой статье «Темпоральность ландшафта» пишет, что ландшафт – это непрерывный процесс становления, в котором природа и культура неразделимы, а проблема заключается именно в их искусственном разделении в научном знании. В рамках онтологии проживания (*ontology of dwelling*) ландшафт, через который человек движется, и который человек изменяет, не изменяется, но ощущается. Взаимодействие с ландшафтом порождает телесный опыт. Это действие объединяет познающего и познаваемое, порождая знание. В подобном «общем» знании, воплощенном через все чувства, возрождается гуманизм таких авторов, как Семенов-Тянь-Шанский. В этом смысле Ингольд разделяет *taskscape* и *landscape*, где *taskscape* – это пространство задач. В этом смысле «так же, как ландшафт представляет собой совокупность взаимосвязанных черт (*features*), так и, по аналогии, *taskscape* представляет собой совокупность взаимосвязанных активностей. И так же, как ландшафт, он является качественным и гетерогенным: мы можем спросить о *taskscape*, как и о ландшафте, каков он? Однако, мы не можем спросить, много ли его. Короче говоря, *taskscape* относится к труду так же, как ландшафт относится к земле, и действительно так же, как ансамбль потребительных стоимостей относится к стоимости вообще»¹²⁸. Здесь можно вновь вспомнить Митчелла и конструированный трудом ландшафт, в котором отражаются мечты и переживания трудящихся. Ингольд представляет

¹²⁸ Ingold T. The Temporality of the Landscape // World Archaeology. – 1993. – Vol. 25 (2). – P. 152–174. P. 158.

себе ландшафт в качестве воплощенной *taskscape* – переплетение активностей, которое реализовалось совокупностью черт. В этом смысле ландшафт «обретает свои формы через процесс включения (*incorporation*), а не нанесения (*inscription*). Это означает, что данный процесс не является наложением культурного замысла на естественно заданный субстрат, как если бы движение исходило от формы и завершалось её конкретной материальной реализацией»¹²⁹.

Этот процесс становится более понятным, если мы обратимся к теории социального действия П. Бурдьё. Он убедительно доказывал, что инкультурация – это процесс, в ходе которого культурный смысл и ценность приобретаются на опыте. Ученый называет практикой (*praxis*) все действия или поведение человека. Люди рождаются в семье и обществе, где они учатся правильному поведению с помощью направленного опыта, пока не научатся действовать соответствующим образом почти без какого-либо сознательного обдумывания. Это состояние практически бессознательного поведения в знакомом мировом пространстве он называет габитусом (*habitus*). Но по мере взросления человек сталкивается, помимо семьи, с другими полями деятельности, каждая из которых имеет свое собственное ограниченное пространство и своих собственных агентов, чья сила или авторитет проистекают из их интересов и инвестиций в эту сферу. П. Бурдьё называет это полями (*fields*)¹³⁰. Люди, сталкивающиеся с элементами нового поля, испытывают своего рода шок, потому что их привычки вовсе не знакомы с этим новым элементом и полем, которое он представляет. Они изо всех сил пытаются включить новый элемент в свое понимание, чтобы он стал привычным. Во многих культурах научиться надлежащему поведению в этих новых областях, то есть выработать привычку, можно с помощью структурированных мероприятий по инициации, то есть приносящим опыт практик. Но это невозможно, если элемент относится к чуждой культуре. В этом случае, если многие члены сообщества столкнутся с такими новыми, чуждыми элементами, усилия по включению этих новых

¹²⁹ Ingold T. The Temporality of the Landscape... P. 162.

¹³⁰ Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice / translated by R. Nice. – Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology), 1977.

элементов потребуют такого обсуждения в сообществе, которое приведет к изменениям не только в поведении, но и в культурном восприятии сообществом мира. Процесс, описываемый П. Бурдьё, может помочь нам понимать конфликты и перемены в культуре в разных исторических условиях.

Комбинированное применение этих двух подходов позволяет описать способ взаимодействия коренных народов с окружающим миром. Бурдьё и Ингольд разделяют акцент на обучении как действии – *learning through praxis*, а также на действии как обучении. Знание – это не просто заучивание названий или представлений как о ярлыках для разных объектов, а понимание нашего отношения к ним на основе опыта. Культурные ландшафты создаются в процессе восприятия пространства, где действие и мысль пронизывают физическое пространство и оказывают на него влияние.

1.6 Культурный ландшафт

Несмотря на многие нюансы вопроса, привычные формулировки концепции культурного ландшафта недостаточны, так как в большинстве из них основным элементом выступает исключительно его физический аспект. Под «культурным ландшафтом» чаще всего подразумевают материальные следы человеческой деятельности, где «культурное» сводится к уникальному отпечатку, который сообщество оставляет на окружающей среде. Как в международной, так и в российской академической традиции подобные подходы, как было показано выше, остаются доминирующими. Такая трактовка концепции, безусловно, сохраняет свою релевантность, например, в географических исследованиях, где центральным объектом изучения остается физическая поверхность Земли, и потому материальный компонент закономерно превалирует. Бесспорно, физический ландшафт играет важную роль в человеческой культуре: он участвует в формировании ландшафта символического и, в свою очередь, находит в нём своё отражение. Учёт этого взаимодействия необходим при любом анализе. Однако для исследований с антропологическим фокусом такого редукционистского понимания

культуры, сводящего её к физическим артефактам, оказывается категорически недостаточно.

Материальная компонента культурного ландшафта играет важную роль – человек существует в физическом пространстве и на него воздействует вполне осязаемыми методами. Но столь же важна и нематериальная или символическая компонента культурного ландшафта. Культурный ландшафт – это не только измененное и обжитое во всех смыслах человеком пространство физическое, но, вспоминая Каганского, пространство, «освоенное семантически и символически»¹³¹. Такое понимание смысла, которое обнаруживается феноменологически в опыте, в значительной степени противоречит неудачному антропологическому подходу, основанному на проекции смысла на вещи. При таком неудачном подходе ландшафты превратились бы в ничто иное, как вакуум, пустые пространства, на которые спроецированы или которым навязаны культурные смыслы. Ингольд, обращаясь к проживанию аборигенов Австралии, так пишет об этом некорректном антропологическом подходе к осмыслению ландшафта: «Поразительно, но мы обнаруживаем полную инверсию: значения, которые люди, как утверждается, обнаруживают в ландшафте, приписываются их собственному сознанию и, как говорится, проецируются на ландшафт. А последний, лишённый всякой значимости как прелюдия к его культурному конструированию, низводится до пространства – вакуума для плеромы культуры»¹³². Сам культурный ландшафт существует не только в физическом мире, но конструируется и существует в головах отдельных людей и сообществ в отношении как с физическим миром, так и с символическим – духовным, мифо-религиозным в сознании человека. Под культурными ландшафтами я подразумеваю *совокупность общих физических и символических взаимоотношений, через которые члены сообщества воспринимают окружающий*

¹³¹ Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство... С. 24.

¹³² Ingold T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. – 1st ed. – Routledge, 2000. P. 54.

мир. В дальнейшем, если не будет иных уточнений, за формулировкой «культурный ландшафт» будет стоять именно это определение.

Человек живет не только в физическом пространстве, освоенном утилитарно и символически, но и четко помещает себя внутри символического пространства, обусловленного своей культурой. Это можно проследить, обратившись к истории, географии, религии и/или мифологии народов в любой эпохе. Так, к примеру, культурный ландшафт западноевропейского средневековья, в восприятии его обитателя, представлял собой сложный палимпсест, где физическая реальность была неотделима от символической. Если вспомнить Митчелла, Олуига, Тилли, культурный ландшафт был как отражением, так и полем для действия тех, кто его конструировал. И для создавших свой ландшафт и живущих в нем жителей Средних веков мир был населён не только людьми, но и множеством потусторонних сущностей: демонами, духами предков, домовыми (наподобие ларов), лесными и полевыми созданиями, которые населяли всё пространство за пределами освящённого порога жилища – такое мироустройство, при этом, было погружено в христианский контекст, совмещая библейское с античным. Это существование духовного, наравне с материальным, радикально определяло повседневные практики и отношение к окружающему ландшафту, превращая его в арену постоянного диалога, договора и конфликта между мирами.

Блестящей иллюстрацией этого служит исследование Карло Гинзбурга «Ночные битвы»¹³³, анализирующее феномен бенандантов¹³⁴ – членов, по мнению Гинзбурга, аграрного культа в Фриули, которые верили, что их души покидают тела по ночам, чтобы сражаться с «плохими» колдунами за плодородие будущего урожая, путешествуя по духовному или сверхъестественному ландшафту наравне с душами умерших и другими его обитателями. Гинзбург показывает, что эти представления не были чистой фантазией, а являлись формой народного

¹³³ Ginzburg C. *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* / translated by J. and A. Tedeschi. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

¹³⁴ Benandanti — *ит.* «ходящие во благо».

богословия и реакцией на экзистенциальные угрозы: голод, болезни, неурожай. Ритуалы бенандантов были направлены на защиту и оплодотворение конкретного, локального культурного ландшафта – их полей и урожая, символически для них близкого к миру мертвых. Несмотря на то, что «бенандантов [инквизиции] игнорировали довольно долгое время, но в XVI–XVII вв. эта народная традиция столкнулась с институциональной религией в лице инквизиции. Их “фантазии” оставались замкнуты в мире материальных и эмоциональных потребностей, которых инквизиторы не понимали и даже не пытались понять»¹³⁵, институт церкви не мог их не замечать вечно. Судьи интерпретировали ночные полёты не как борьбу за плодородие, а как демонический шабаш, навязывая аутентичным практикам чуждую им демонологическую интерпретацию.

Этот конфликт интерпретаций, детально реконструированный Гинзбургом, ярко демонстрирует ключевой аспект культурного ландшафта: он является не только материальной данностью, но и продуктом борьбы за символическое доминирование. Инквизиция, стремясь навязать унифицированную католическую картину мира, вела борьбу не просто с ересью, но с альтернативным способом восприятия и конструирования пространства. Практики бенандантов были формой «народного» осмысления ландшафта, в котором языческие аграрные культы синкретически сливались с христианством. Их подавление означало не просто искоренение суеверий, но насильственную трансформацию культурного ландшафта – уничтожение одной системы его осмысления и замещение её другой, официальной. Таким образом, работа Гинзбурга позволяет увидеть, как культурный ландшафт формируется в напряжении между «высокой» и «низкой» культурами, между официальной доктриной и народными верованиями, и как это напряжение материализуется в конкретных практиках отношения к земле, урожаю и территории. Эта борьба интерпретаций суть то же столкновение полей, происходящее и отражающееся на культурном ландшафте. Самосознание людей и те знаковые системы, через которые это самосознание выражается, во многом и

¹³⁵ Ginzburg, C. *The Night Battles...* P. 73.

раскрывают символическую компоненту культурного ландшафта. В этом смысле борьба в рамках культурного ландшафта является также политической борьбой – это столкновение интерпретаций порождает борьбу за пересмотр отношений между телом и социальным пространством. Победившая доминанта перехватывает и определяет категории восприятия, схемы классификации – всё то, чем конструируется социальная реальность. Это относится и к нефтегазовым компаниям, осваивающим традиционные пространства юганских хантов: пересечение полей порождает борьбу за символическую власть. Как пишет Бурдьё: «Власть устанавливать и внедрять определенное видение общественного деления – то есть, право облекать в зримую и явную форму те социальные различия, что до того пребывали в неявном состоянии, – является политической властью в её высшем проявлении. Это – власть творить группы, власть манипулировать объективной структурой общества»¹³⁶. Эта борьба отражается и в Сибири – противостояния коренного населения и промышленников, столкновение «традиционного» и модернистского, натуральное хозяйство и денежная экономика, тайга и город.

Физический ландшафт, где складывалась хантыйская культура Среднего Приобья, представляет собой равнинный или волнистый рельеф с обширными участками лесов и болот. Культурный же ландшафт зависит того, к какому обскому притоку относится та или иная этнографическая группа ханты, и это многообразие включает символический ландшафт, принимающий сложные формы. Так, известная венгерская исследовательница Ева Шмидт предлагала схему хантыйского мироустройства, в котором вселенная делится по принципу мирового древа и является трехуровневой: существует материальный средний мир или мир людей, верхний мир и подземный мир или мир мёртвых, каждый из миров также

¹³⁶ Bourdieu P. Social Space and Symbolic Power // Sociological Theory. – 1989. – Vol. 7, no. 1. P. 20-21.

мог делиться на уровни¹³⁷. Эти символические миры были тесно привязаны к миру материальному, как и в случае приведенным выше примером фриульских крестьян.

Хантыйские культурные ландшафты, как сказано выше, были тесно связаны с речной системой Западной Сибири. У народа ханты эта система была многомерной. Их мир вращался как вокруг собственной реки, на которой проживало конкретное сообщества ханты, так и вокруг общей системы рек Западной Сибири, символически объединяющей отдельные культурные ландшафты каждого хантыйского речного сообщества. С одной стороны, была сама река Обь, которая в мифологическом сознании ханты выступала таким же *axis mundi* их символического ландшафта: её истоки находились в Верхнем мире – на юге в предгорьях Алтая, а путь пролегал на север и заканчивался в Холоде и Нижнем мире в Обской губе. Её притоки, вдоль которых селились ханты (в частности, юганские ханты, являющиеся предметом данного исследования, живут, как уже было упомянуто, на реках Большой и Малый Юган) также составляли неотъемлемую часть этой духовной картины.

Хантыйский мир был многоступенчато структурирован, и реки были не просто привязаны к этой структуре, но и являлись её отражением. Это была иерархическая божественная система: если Оби покровительствовал или принадлежал, в зависимости от интерпретации, божество высокого ранга – Ас-ики (старик Обь), то её притоками, включая Большой Юган, управляли божества рангом ниже. Так, покровителем Югана является Яун-Ики – старик Югана. Таким образом, речная система представляла собой не только модель божественного устройства мира, но и формировала замкнутый микрокосм, где каждая река являлась своего рода божественным доменом со своими святилищами, устоями и практиками. Река, таким образом, является центральным элементом мироустройства традиционного сообщества. Это отражалось и на самовосприятии

¹³⁷ Schmidt É. Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians // *Uralic Mythology and Folklore* / ed. M. Hoppál, J. Pentikäinen. – Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences; Helsinki: Finnish Literature Society, 1989. – P. 35–112.

хантыйских групп, определяющих себя по реке, как Юганские ханты – *явэн-ях*. Следственно перемены во взаимоотношении с рекой – такие как, например, изменения в движении по и вокруг реки – сказываются на этом мироустройстве.

1.7 Выводы

Проведенный анализ эволюции концепции культурного ландшафта в российской и международной науке позволяет сделать ряд основополагающих выводов, которые задают теоретическую рамку для всего последующего исследования.

Во-первых, было установлено, что концепция культурного ландшафта с момента своего возникновения в трудах Отто Шлютера и Карла Сауэра развивалась как междисциплинарный конструкт, призванный объяснить и смоделировать рамки взаимоотношений культуры и окружающей среды. Международный дискурс продемонстрировал последовательное усложнение понимания ландшафта: от его трактовки как пассивного результата человеческой деятельности в фундаментальной работе Сауэра до признания его активной роли в социальном воспроизводстве у таких авторов как Митчелл и Шейн, политическом структурировании в работе Олуига и формировании человеческого опыта у Тилли и Инголда. Ключевой тенденцией стало смещение фокуса с материальных, видимых аспектов ландшафта на его нематериальные, символические, процессуальные и властные измерения.

Во-вторых, российская научная традиция, имеющая глубокие самостоятельные корни в трудах авторов Л.С. Берга и В.П. Семенова-Тянь-Шанского, характеризуется не линейной сменой парадигм, а сосуществованием нескольких мощных конкурирующих школ. Семиотико-герменевтический подход В.Л. Каганского, информационно-аксиологический Ю.А. Веденина, М.Е. Кулешовой, этнолого-географический В.Н. Калуцкова, гуманитарно-географический Д.Н. Замятина и применение концепции культурного ландшафта в

экологии Б.И. Кочурова предлагают разнообразные, но взаимодополняющие ракурсы изучения. Это создает объемную и разностороннюю картину, однако в ряде подходов, как было сказано выше, сохраняется тенденция к рассмотрению ландшафта как статичного, «маркированного» объекта, а человека – как единственного агента, приписывающего ему значения.

В-третьих, институционализация концепции в рамках таких международных организаций, как ЮНЕСКО, превратила культурный ландшафт из сугубо академического понятия в важный операционный инструмент международной политики в области сохранения наследия и устойчивого развития. Акцент на «совместном творении человека и природы» и выдающейся универсальной ценности (OUV) подчеркивает практическую значимость концепции для балансировки культурных и природных ценностей в условиях глобальных изменений.

На основании этого анализа в качестве рабочего для данного исследования предлагается упомянутое раннее определение: *культурный ландшафт понимается как совокупность общих физических и символических взаимоотношений, через которые члены сообщества воспринимают окружающий мир*. Это определение позволяет преодолеть сведение ландшафта к его материальной компоненте, и акцентирует его дуальную природу. Ландшафт предстает не просто измененной физической средой, но и семиотически насыщенным пространством, конструируемым в сознании сообщества и существующим в непрерывном диалоге между утилитарным освоением, символическим осмыслением и переживанием. Как показали исторические примеры средневековых Фриули и осваиваемой Сибири, культурный ландшафт является ареной символической борьбы за доминирование определенных картин мира. Эта борьба за определение и интерпретацию пространства, по П. Бурдьё, есть фундаментальное проявление политической власти.

Такой подход полезен для анализа основного предмета данного исследования – культурного ландшафта хантыйского народа, который представляет собой сложную иерархическую систему, где речная сеть Западной Сибири выступает не только основой жизнеобеспечения, но и структурным каркасом космологии, связывающей материальный средний мир с верхним и нижним мифологическими мирами. Так в этой первой главе изложены теоретические и методологические основы комплексного подхода к пониманию культурных ландшафтов юганских хантов.

Глава 2. Движение как фактор формирования и трансформации культурных ландшафтов

Культурный ландшафт может анализироваться как целостный феномен, так и через призму его отдельных компонентов. В данной главе я исхожу из представленного в первой главе предположения, что культурный ландшафт состоит из различных совокупностей физических и символических характеристик. Как было отмечено в предыдущей главе, подходы к понятию культурного ландшафта могут сильно различаться. Так, Джеймс Нафцигер утверждает, что «именно различные типы слияния природных и культурных явлений в различных культурах коренных народов, а также соответствующие различия во взаимодействиях между человеческими культурами и природной средой обуславливают специфику основной концепции культурного ландшафта»¹³⁸. И символические, и физические элементы культурного ландшафта формируются под влиянием комплекса элементов человеческого восприятия. Человек взаимодействует с окружающей средой через наблюдение, через обоняние, через движение и прочие элементы своего восприятия. Это восприятие формируется как особенностями самого человека, так и свойствами физического ландшафта. Процесс восприятия пространства воплощается в действии и мысли, пронизывающих физическую среду и влияющих на нее, что создает культурные ландшафты.

Безусловно, визуальное восприятие является наиболее изученным в науке и ключевым для классической концепции ландшафта. Как следует из анализа литературы в первой главе, сама идея культурного ландшафта зародилась и развилась из разных ранних понятий того, что можем назвать «воспринимаемым ландшафтом», то есть то, что человек может увидеть и запечатлеть средствами живописи, литературы или музыки – здесь можно вспомнить упомянутого в прошлой главе В.П. Семенова-Тянь-Шаньского. Однако, хотя визуальный аспект и

¹³⁸ Nafziger J.A.R. Cultural Landscapes Significant to Indigenous Peoples // Islamic Studies on Human Rights and Democracy. – 2018. – Vol. 2, no. 1. – P. 71–78.

является первичным, он не должен быть единственным. Восприятие ландшафта подразумевает и иные стороны, в частности, кинестетическое восприятие через движение. Таким образом, люди, передвигаясь по лесу, сами создают сеть тропинок или опираются на следы, проложенные обитающими в лесу животными. Люди собираются, охотятся и путешествуют по таким тропам, и именно это постоянное восприятие и действие через движение превращают лес из «густого сообщества деревьев» или любого другого биологического определения в культурный ландшафт. Именно роли движения и его влияния на формирование ландшафта посвящена настоящая глава.

2.1 Движение и антропология

Движение составляет важнейший компонент развития культурного ландшафта, поскольку способы передвижения, характерные для конкретного сообщества, освоившего данную территорию, во многом определяют то, как это сообщество формирует и воспринимает свой ландшафт. Движение, каким бы образом оно ни направлялось внешними субъектами, является намеренным действием. Человек, определяемый своим движением, тот, кого Ингольд называет «wayfarer» – странником, «реализуется в мире как линия путешествия»¹³⁹. Странник постоянно взаимодействует со средой, через которую он передвигается, он «должен поддерживать себя, как перцептивно, так и материально, посредством активного взаимодействия с местностью, которая раскрывается вдоль пути»¹⁴⁰. Таким образом, местный охотник мог бы путешествовать по густым таежным лесам, пастух – по монгольской степи или рыболов в мягких прибрежных водах полинезийского острова. Это метод передвижения, странствия, который определяется взаимодействием с окружающей средой, в которой странствие происходит, причем каждый этап движения накладывает слой за слоем эмпирического понимания и восприятия мира, в котором живет воспринимающий странник. Однако, что особенно важно, так это то, что это непрерывное действие

¹³⁹ Ингольд Тим. Линии: краткая история / пер. с англ. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. С. 124.

¹⁴⁰ Там же, С. 125.

странствия не просто перемещает странника в разные места и обратно, но и, по сути, создает эти пространства. Странник живет в той среде, по которой он движется, и это движение вписывает его в ландшафт. Для странников «много путешествовать, переходя с места на место, часто на значительные расстояния и, посредством этих передвижений внося свой вклад в непрерывное формирование каждого из мест, через которое они проходят. Иначе говоря, странствие ни лишено места, ни привязано к месту, но местосозидательно (place-making)»¹⁴¹. Странник одновременно создает линии движения и выбирает между более старыми линиями на местности, ориентируясь в том, что Ингольд называет не сетью, а, скорее, «сплетением». Для Ингольда «линии сплетения – это тропы, вдоль которых проживается жизнь», образующие паутину «спутанных троп, а не сеть пересекающихся маршрутов»¹⁴².

Все это контрастирует с тем способом передвижения, который Ингольд называет «перемещением» – travelling. Движение, которое происходит по маршруту между точками, когда человек добирается до места назначения без особого взаимодействия с окружающей средой, такое движение больше ассоциируется с нашей нынешней индустриальной и постиндустриальной городской жизнью, с полетами на самолетах, автомобилях, поездах и тому подобным. Как утверждает Ингольд, «перемещение ориентировано на пункт назначения. Это не столько развитие вдоль пути жизни, сколько транспортировка людей из одного места в другое так, что их сущность остается незатронутой <...> каждый пункт назначения – это конечная станция, каждый порт – точка возвращения в мир, из которого он [путешественник] был временно изгнан на время перевозки. Этот пункт знаменует собой момент не напряжения, а завершения»¹⁴³. Конечно, нет четкой границы между странствием и перемещением, и стремительное развитие видов транспорта, к которым мы привыкли за последние 100 или около того лет, а также изменения в окружающей среде никак не повлияли

¹⁴¹ Ингольд, Тим. Линии: краткая история... С. 160.

¹⁴² Там же, С. 132.

¹⁴³ Там же, С. 127.

на упрощение этого дискурса. Но странствие и перемещение хорошо существуют на бимодальной шкале, когда все варианты движения происходят где-то на ней, между двумя крайностями. И это хорошая отправная точка для анализа, потому что, тем не менее, именно движение является ключевым. Движение – это действие, которое совершает практически каждый человек, которое совершает постоянно, и именно благодаря этому повторению действий или, скорее, непрерывности похожих действий, потому что никогда не бывает окончательного повторения, потому что в жизни повторения – это всего лишь ощущение сходства, – создаются впечатления, истории. Согласно Бурдьё, именно так развивается габитус человека, и именно это делает движение таким важным.

Движение лежит в основе большинства деятельных схем человека, оно и порождает деятельность и ею является, а из деятельности произрастает культура. Как отмечает А.В. Головнев: «Будучи способом деятельности, культура насыщает собой деятельностное пространство, в котором живет и движется человек. Она делает людей адекватными экосоциальной реальности и предоставляет им набор или выбор нужных навыков и знаний. Каждый человек активирует свою цепочку атомов культуры, из которых складывается его персональная деятельностная схема. Она всегда уникальна, как отпечаток пальца или рисунок сетчатки глаза. В персональной деятельностной схеме атомы культуры приобретают экзистенциальное значение. Из тех же атомов в их сложных комбинациях образуются социальные движения, от миграций до революций»¹⁴⁴. Так, например, существует фундаментальная разница между отношением человека к лесу, через который он ходит пешком по им же протоптанной тропинке, и к тому же лесу, если он пересекает его на телеге по дороге, проложенной, например, государственной службой. Каждый из этих форм передвижения формирует уникальный опыт и, следовательно, уникальный культурный ландшафт.

¹⁴⁴ Головнев А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург: УрО РАН; Волот, 2009. С. 14.

2.2 Важность движения

Как уже упоминалось ранее, движение является одним из ключевых векторов взаимодействия людей с окружающей средой. То, как люди перемещаются по суше и воде, неизбежно влияет на их восприятие ландшафта. Это происходит потому, что люди не только формируют символические конструкции в своем сознании, которые затем закрепляются в сообществе, но и физически преобразуют окружающую среду, адаптируя её под свои предпочитаемые формы передвижения. Это физическое преобразование, в свою очередь, существенно влияет на то, как они относятся к ландшафту и на сами эти символические конструкции. То, как человек выбирает способ передвижения и действует в своем пространстве, не является нейтральным. Условия, в которых он существует, сами по себе влияют на человеческое восприятие и практики. Это влияние сферы деятельности человек может как осознавать, так и не осознавать. Здесь уместно обратиться к Пьеру Бурдьё и его формуле: «Социальная реальность существует, так сказать, дважды: в вещах и в умах, в полях и в габитусе, снаружи и внутри агентов. И когда габитус сталкивается с социальным миром, продуктом которого он является, он чувствует себя "как рыба в воде", он не чувствует тяжести воды и воспринимает окружающий мир как нечто само собой разумеющееся»¹⁴⁵. Отношение человека к окружающей среде в значительной степени формируется через его воспитание, язык, культурные особенности – в сумме, через его габитус. Почему именно движение? Движение, как уже обсуждалось выше, является одним из основных элементов жизни как отдельных людей, так и сообществ, вокруг которых выстраивается их культурная среда. Векторов восприятия много: зрение, обоняние, слух, вкус. Существуют целые пласты исследований, посвященных, например, звуковым ландшафтам или восприятию мира незрячими людьми. Все эти аспекты крайне важны для изучения культурных ландшафтов. Однако в рамках данного исследования фокус сделан именно на движение. Разные его формы –

¹⁴⁵ Wacquant L.J.D. Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu // Sociological Theory. – 1989. – Vol. 7 (1). – P. 26–63. P. 43.

движение на моторных лодках, на автомобилях, на снегоходах, пешком – перемены в этих формах движения тесно связаны с развитием нефтегазовой инфраструктуры на территории бассейна р. Большой Юган. С тем, как это развитие влияет на коренное население, их традиционные методы передвижения и как меняет их культурный ландшафт.

Для примера сравним восприятие окружающей среды у жителя крупной метрополии, например, Москвы, который ежедневно добирается на работу пешком, на автомобиле или на метро. Способы передвижения – пешком, на автомобиле, на метро – формируют и, в свою очередь, отражают то, как человек воспринимает свою окружающую среду. В зависимости от обстоятельств, человек также развивает или меняет свою среду в соответствии со своим способом перемещения, создавая для себя конкретные возможности (*affordances*). Это процесс, который он использует для жизни и адаптации в этой среде. Человек, живущий в большом городе, например, в Москве, и три варианта его передвижения на работу: пешком, на автомобиле и на метро. Несмотря на то, что в среднем все три варианта передвижения могут в среднем занимать схожий период времени, воспринимаемый этими людьми опыт и их отношение к маршруту и городу сильно различаются.

Пешеход выходит из дома, идет по тротуарам, переходит дороги, лавирует между другими пешеходами. Он наблюдает окружающий ландшафт, видит здания, парки, рекламу, людей. Он обладает значительной свободой в выборе маршрута, может свернуть на другую улицу, зайти за кофе. Его движение позволяет ему активно конструировать свой личный культурный ландшафт города. Движение пассажира метро в сравнении крайне ограничено. Спустившись в метро, он движется по predetermined траекториям: эскалатор, переход, платформа, вагон. Метро везет его само. Хотя у него и есть минимальная возможность выбрать маршрут через красивые станции, в большинстве случаев люди выбирают самый быстрый и эффективный путь из точки «А» в точку «Б». Пространство метро априори ориентировано на цель, а не на путешествие, что влияет на восприятие всего города как пространства для оптимизации, а не для проживания.

Автомобилист находится посередине – также выбирает маршрут, наблюдает за окружающим, может реагировать на изменения обстановки. Однако он более ограничен, чем пешеход, правилами дорожного движения, пробками, направлением движения. Его маршрут также тяготеет к оптимизации, хотя и сохраняет элемент выбора и автономности. В этом смысле движение пешехода можно охарактеризовать более как путешествие или странствие, где он волен сам определять в моменте путь, а движение пользователя метро скорее характеризуется как навигация. Как пишет Ингольд: «Это различие между следованием по пути, или странствием, и заранее спланированной навигацией имеет решающее значение. Вкратце, навигатор имеет перед собой полную репрезентацию территории в виде карты, по которой он может проложить курс ещё до того, как отправится в путь. В таком случае путешествие – это не более, чем экспликация плана. В странствии, напротив, мы следуем по пути, который прежде прошли в компании других или по их следам, восстанавливая маршрут по мере продвижения. В данном случае можно сказать, что путешественник действительно нашел свой путь, лишь когда он достиг пункта назначения»¹⁴⁶. Таким образом, избранный способ передвижения подталкивает людей к определенным решениям и практикам, тем самым меняя то, как отдельные люди и сообщества формируют и конструируют свои культурные ландшафты. Поле возможностей, в котором действует человек, предоставляет определенные возможности. Если поле меняется (например, становится проще пользоваться метро), то меняются и возможности, а через их повторение формируются элементы нового габитуса в рамках этого поля. Это также не всегда является транзакцией. Эти новые элементы габитуса могут быть сформированы благодаря разнообразию новых воплощенных впечатлений – например, различным палитрам запахов или звуков, если мы вспомним некоторые из старейших научных дискуссий о сенсорном ландшафте из первой главы.

Через движение формируются сами карты культурных ландшафтов. Это могут быть как карты физические, так и ментальные карты – *mind maps* у

¹⁴⁶ Ингольд Тим. Линии: краткая история / пер. с англ. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. С. 48-49.

англоязычных авторов. Культурные ландшафты определяются через территории и точки, как заполненные пространства на карте, так и конкретные пункты. Однако они формируются в результате деятельности и восприятия всех участников. Культурный ландшафт таким образом может быть, как личностным, так и коллективным, но он всегда воплощен. Движение во многом отражает и формирует то, как эти точки, области и соединяющие их линии отражаются на ментальных картах культурного ландшафта. Хью Броди в своей работе «Карты и сны», где он описывает движение охотников-атабасков, очерчивающих через движение свои пространства. Во время охоты «охотник атабаска будет двигаться по направлению и в то время, которые определяются погодными условиями <...> и чувством правильности выбранного пути. У него также будут представления о передвижении животных, о своих и чужих методах землепользования... Но уже сейчас природа принятия решений охотником искажается из-за такого рода перечислений»¹⁴⁷. Охотник в понимании Броди движется не из рациональных соображений или по заранее продуманному плану. У него нет строгого маршрута. Подобное «планирование, как его понимают в других культурах, противоречит такого рода восприимчивости и поставило бы под угрозу данную гибкость. Охотник, чувствительный к постоянным изменениям природы, духов и настроений людей, придерживается образа действий, который противоречит твердому плану и какому-либо точному или оговоренному соглашению с другими о том, что он собирается делать. Его образ действий не является и не должен быть предопределенным»¹⁴⁸. На самом деле, именно знакомство охотника с ландшафтом, его погружение в материальную и символическую среду обитания – его габитус, по словам Бурдьё, – является тем, что дает ему информацию, а не система рационального планирования. Он движется свободно, создавая новые реперные точки во время каждого похода, наслаивая новые маршруты на старое пространство. Его действия не предопределены. Даже следуя по тропе с

¹⁴⁷ Brody H. Maps and Dreams: Indians and the British Columbia Frontier. – Vancouver, B.C.: Douglas & McIntyre, 1981. P. 37.

¹⁴⁸ Ibid.

ловушками, каждое движение дает ему новый опыт и может задать новое направление. Ловушки могут каждый раз выставляться на новом месте, образуя новые сплетения охотничьих троп (Рис. 1. «Хантыйская ловушка на мелкого пушного зверя»). В отличие от путешествия жителя Москвы из пункта А в пункт Б, которое поощряет невнимательность ко всему, кроме пункта назначения, во время охоты внимание охотника максимально задействовано на каждом шагу. Эта городская модель поощряет невнимание к пройденным точкам, в отличие от практики охотника, внимание которого максимально включено. Движение охотника определяется информацией о его старых маршрутах, охотничьими тропами, табуированными и сакральными местами, а в современном контексте – и новыми объектами, такими как запретные зоны нефтяных разработок.

Так П. Джордан отмечает, что в традиционной культуре хантов существуют ограниченные или запретные пространства в тайге, определяемые наличием расположенных там священных сооружений – «лабазов» или «амбарчиков». Эти места, именуемые исследователем «божественными юртами», обладают особым статусом: вся хозяйственная деятельность (охота, рыбалка, собирательство) на их территории запрещена, поскольку все ресурсы считаются принадлежащими духу-хозяину. За пределами строго определённых ритуальных времён эти места «закрыты» для повседневных социальных практик и не посещаются без особой необходимости¹⁴⁹. В схожем ключе Нэнси Д. Манн в своём исследовании ландшафтов австралийских аборигенов описывает иной механизм создания сакрализованных пространств – через практику систематических обходов (detours). Определённые места становятся запретными для посещения либо постоянно, либо в конкретное время (например, вовемя ритуалов), либо для определённых социальных групп (например, женщин или детей). Необходимость избегать этих мест формирует устойчивые маршруты-обходы, которые, в свою очередь, вытекают из глубокой пространственно-временной взаимосвязи с ландшафтом.

¹⁴⁹ Jordan P. Ideology, Material Culture and Khanty Ritual Landscapes in Western Siberia // Ethnoarchaeology and Hunter-gatherers: Pictures at an Exhibition / ed. K. J. Fewster, M. Zvelebil. – Oxford: British Archaeological Reports, 2001. – P. 25–42. P. 33.

Как утверждает Манн, в процессе такого обхода акторы не просто перемещаются, но и активно создают «негативное пространство» – локацию, в которую они не входят. Этот акт «проецирует знак ограничения на землю... создавая врёменные, но повторяющиеся границы из движущегося тела»¹⁵⁰. Таким образом, табуирование поддерживается и материализуется не через статичные знаки, а через саму телесную практику движения в пространстве.

Этим «запретам» можно противопоставить виды преднамеренного движения, в отличие от преднамеренного бездействия, которые также могут усиливать пространственные и временные связи внутри ландшафта. Для западного читателя самым простым примером, который можно распознать, были бы паломничества, особенно маршруты, которые сами по себе имеют символическое значение, такие как Камино де Сантьяго на севере Испании. Для хантов хорошим примером могут служить ритуальные процессии, проводимые общиной на р. Большой Юган, которые поднимаются вверх по реке, останавливаясь у основных населенных пунктов, прежде чем завершить церемониальную процессию в священном месте, имеющем общинное значение. Одно из таких мест находится неподалеку от Ларломкинского стойбища в верховьях Большого Югана, на дальнем берегу озера, которое ханты также считают священным. Там располагаются три святилища, дома богов, в одном из которых находится изготовленное из дерева изображение Пыхт-Ики, Черного бога Подземного мира. Чтобы умиловить его, группа местных хантов отправляется вверх по реке – вышеупомянутая ритуальная процессия, – собирая по пути соболиные шкурки от семей хантов, которые передаются определенным людям для превращения в «многособольную» шубу. Затем эта соболя шуба перевозится дальше вверх по реке на озеро Ларломкино и торжественно преподносится Черному богу, где приготовленную шубу надевают на деревянное изображение бога. Однако важно отметить, что эта традиция на Большом Югане прекратилась после того, как в 2000-

¹⁵⁰ Munn N.D. Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape // Critical Inquiry. – 1996. – Vol. 22 (3). – P. 446–465. P. 452.

х годах один из членов общины украл и выгодно продал коллекцию мехов. Это вызвало большое беспокойство у представителей местной хантыйской общины, многие из которых верили, что теперь Черный бог проклянет их. Сейчас, спустя 20 лет, это напряжение все ещё заметно. Когда я присутствовал в этом же Ларломкинском святилище на ритуале *поры* (бескровное жертвоприношение) в 2024 году, местные жители отмечали, что Пыхт-Ики не принимает их подношения из черной ткани и «каждый раз выбрасывает их из своего дома», причем информаторы утверждали, что находили отрезки ткани, лежащие за пределами «дома бога». Эти же информанты также связывают с этим рост, по их мнению, числа несчастных случаев, болезней и смертей в сообществе – таково наказание Черного бога¹⁵¹.

Как отмечалось выше, само действие перемещения в среде способствует созданию и распространению внутри сообществ ментальных карт, которые формируют и подкрепляют их ментальные ландшафты. При этом способы передвижения людей и их пути зачастую фиксируются на картах – как бумажных, так и цифровых. В отличие от путешествующего охотника, от движущихся по неизменным маршрутам священных процессий или практики обходов, картирование – это намеренное и разграничивающее действие. Эти репрезентации, будь то государственные документы, коммерческие карты или схемы разграничения общинных земель, создают определённое представление о ландшафте и в дальнейшем обуславливают его восприятие другими. Культурные ландшафты, как и любая форма коллективной памяти, часто вызывают необходимость картографирования мест, к которым они привязаны. Однако это приводит к методологическому парадоксу. Как пишет Тим Ингольд, карты выглядят индексными по отношению к культурным традициям лишь в том случае, если сама культура представлена как не-индексная по отношению к местности. Таким образом, «размещение карт в их культурном контексте сопровождается

¹⁵¹ ПМА, юрты Ларломкины, р. Большой Юган, 2024.

вытеснением культуры из её контекста в жизненном мире»¹⁵². Карты накладывают видение людей, которые их создают и для которых они созданы, на культурный ландшафт тех, кто там живет. Когда эти карты по той или иной причине вносятся в картографируемое сообщество или навязываются ему, они представляются как «вырезка» местной культуры в интерпретации составителя карты. Таким образом, процесс картографирования действительно вытесняет культуру из её живого мира, оформляя интерпретируемую её часть как официальное представление культуры. Для преодоления этого противоречия Инголд предлагает признать, что карты индексируют прежде всего движение, а воплощаемое ими видение является не локальным, а региональным. Однако задача современной картографии, по его мнению, заключалась в том, чтобы превратить это региональное видение в глобальное, как если бы оно исходило из внеположной миру точки «сверху». В процессе этой трансформации карта фиксирует, очерчивает и сводит к двумерному пространству временное и целостное видение локальности, тем самым неизбежно редуцируя и «переваривая» культурные данные, предоставленные местным населением. Кроме того, карты сглаживают ещё одно измерение – время, поскольку они сводят культурный ландшафт, являющийся результатом истории пережитого опыта, к вечному настоящему.

Учёт этого культурного видения при составлении карт является важным не только с этической, но и с методологической точки зрения. Конфликты между коренными народами и добывающими корпорациями во многих регионах мира часто проистекают из нежелания последних принимать во внимание сложную систему взаимоотношений общин с их землёй. Воздействие добывающих компаний на коренной ландшафт приводит к столкновению двух оспариваемых «полей» – коренного и капиталистического, что выливается в борьбу и навязывание экономических, политических и культурных рамок. Не проявляя должной осмотрительности, такие акторы, картируя ландшафты, могут необратимо

¹⁵² Ingold T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. – 1st ed. – Routledge, 2000. P. 225-226.

повлиять на то, как культурные ландшафты формируются и воспроизводятся среди новых поколений.

Таким образом, изучение генезиса и трансформации культурных ландшафтов, включая методы их картографирования, представляет значительный интерес для этнологов и антропологов. Поскольку концепция культурного ландшафта находится на стыке антропологии, географии и смежных дисциплин, она остается важным инструментом для холистического изучения взаимоотношений человека с окружающим миром. Движение вообще, как мы уже отмечали, является одной из важнейших сил, участвующих в формировании и развитии культурных ландшафтов. Через разные векторы движения расширяются и формируются уникальные культурные ландшафты – совокупность эмоционально освоенных пространств, которые вместе составляют целостный культурный слой в данной среде.

2.3 Исторические методы передвижения Юганских хантов

Восточные ханты – это особая этнокультурная группа, проживающая преимущественно на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Они говорят на сургутском диалекте хантыйского языка и традиционно живут резидентными группами по берегам рек данного региона. Юганские ханты (их этноним – *явэн-ях*, где явэн – «Юган», ях – «люди», то есть «люди реки Юган») проживают на притоках левого берега Средней Оби – реках Большой и Малый Юган (1063 км и 521 км соответственно), где образуют отчетливо выраженное речное сообщество. Они живут в стойбищах (юртах, хант. пууль), состоящих из больших семей, расположенных непосредственно по речным берегам. Сами реки Большой и Малый Юган берут свое начало на васюганской наклонной равнине. Их прибрежные территории представлены широкими низменными пространствами междуречий, песчаными гривами, на которых растут сибирские сосны (кедры), и множеством болот. Для Югана типичны темнохвойные леса. Р. Большой Юган

сильно меандрирует, что кратно увеличит дистанцию любого путешествия между населенными пунктами по реке.

Многие из юганских хантов до сих пор сохраняют то, что принято называть традиционным образом жизни. Как уже говорилось в начале первой главы, термин «традиционный» во многих отношениях проблематичен. Зачастую к этому термину обращаются для обозначения «жизни, какой она всегда была», и даже если автор имел в виду более определенное значение, этот термин часто все равно интерпретируется в таком же ключе. Но у хантов, как и у любой другой коренной общины, к которой применялся термин «традиционный образ жизни», на самом деле было множество периодов серьезных и быстрых изменений в их социально–экономической, религиозной и политической культуре, которые определили тот образ жизни, что люди сейчас называют «традиционным». Поскольку культурные формы никогда не бывают статичными, меня интересует в этом разделе то, как изменения в характере передвижения с течением времени изменили обычаи, ценности и верования юганских хантов. Мы сосредоточимся на трех эпохах, которые были так или иначе документированы: царская эпоха в России, советский период от Гражданской войны примерно до 1975 года и, самое основное для нас, эпоха нефти, с 1975 года по настоящее время. Каждая из этих эпох сопровождалась важными политическими, экономическими и технологическими изменениями, которые изменили характер передвижения юганских хантов по суше и воде, что продолжает формировать культуру юганских хантов до нынешнего времени.

Царский период. Жизнь вдоль реки была и остается характерной чертой культуры восточных хантов с досредневековых времен. Речная идентичность резидентных групп была настолько определяющей, что в период российского покорения Сибири оно легло в основу административного деления на волости наряду с зонами влияния хантыйских князей. Исторически передвижение между поселениями осуществлялось на лодках по реке в тёплое время года и на собачьих или оленьих упряжках зимой – по охотничьим тропам и замёрзшей реке. Опираясь на традиционные способы передвижения и не будучи связаны современными

экономическими ограничениями (например, зависимостью от наличия бензина или запчастей), юганские ханты обладали значительной мобильностью и выстраивали маршруты на очень дальние расстояния. Они могли далеко продвигаться летом на вёсельных лодках – дощатые лодки и долбленки-обласы (Рис. 2. «Традиционные хантыйские лодки»), а зимой – на упряжках, достигая не только поселений на ближайших реках, но и удалённых на сотни километров регионов. Существуют свидетельства, например, о контактах и поездках хантов до Енисея, к народу кеты, с целью торговли или заключения браков¹⁵³. Один наш респондент жаловался на перемены, говоря, что «раньше люди сами далеко ходили. И лодки, олени были. С упряжкой [собачьей] ходили. А теперь даже с Бураном молодежь никуда не хочет ездить, даже сюда [до зарослей клюквы на болотах] собирать лень ходить, лежат и в телефонах сидят»¹⁵⁴.

Река и движение по ней были и остаются центральным элементом жизни юганских хантов, заложившим основу их доиндустриального культурного ландшафта. Большинство поселений расположено непосредственно вдоль реки Большой Юган или её притоков, но с обязательным выходом на основную водную артерию. Аналогично, большинство элементов физического ландшафта, формирующего культурный ландшафт, находится вдоль реки или на доступном от нее расстоянии: стойбища, охотничьи тропы, святилища, лабазы, священные и именованные места, связанные с местной мифологией. Всё это образует сложное переплетение – «созвездие» символов и локусов, объединённых в обжитый ландшафт, насыщенный событиями хантыйской истории и мифов. Эта огромная

¹⁵³ Wiget A., Balalaeva O. *Khanty, People of the Taiga: Surviving the 20th Century*. University of Alaska Press, 2011.

¹⁵⁴ ПМА, юрты Курломкины, р. Большой Юган, 2024.

сеть сплетений – *meshworks*¹⁵⁵, как бы сказал Ингольд¹⁵⁶, соединена стержнем-рекой. Таким образом, можно представить, что маршруты на семейной территории представляют собой разнообразие различных охотничьих путиков, зимних троп и т. д., образующих сплетение вокруг стойбища семьи. А эти сплетения, в свою очередь, соединяются в единое переплетение, очерченное и связанное с руслом реки, крупными зимними дорогами и трассами для снегоходов.

Одновременно речная система служила и разграничителем. В средневековый период хантыйские роды и князья соперничали друг с другом за контроль над ресурсами и населением. Э. Уигет и О. Балалаева писали по этому поводу: «Межгрупповое соперничество, по-видимому, значительно усилилось, особенно ближе к концу периода [железного века], вероятно, в результате стремления контролировать эту торговлю [сибирскими мехами в обмен на среднеазиатские предметы роскоши и военное снаряжение]. Очень раннее появление укрепленных поселений, построенных в местах слияния рек, свидетельствует о том, что в эпоху, предшествовавшую пушной торговле, существовала конкуренция за доступ к транспортным водным путям и за ресурсы, особенно за богатые рыбопромысловые районы. По мере роста торговли мехом с технологически более развитыми и социально более организованными культурами Средней Азии, эта конкуренция, возможно, также включала в себя захват меховых территорий»¹⁵⁷. Это соперничество, особенно обострившееся в борьбе за контроль над пушной торговлей, не ослабло с приходом в Западную Сибирь татар и основанием Сибирского ханства, которое стало выступать в роли сборщика ясака, но не

¹⁵⁵ В своих работах антрополог Тим Ингольд предложил позаимствованный им у Анри Лефевра термин «*meshwork*» или *сплетение*, подразумевающий мир как переплетение путей, процессов, живых линий. Им предлагается воспринимать жизнь как объект искусства – в качестве неряшливого гобелена, где мир – это переплетение путей, живых линий, процессов, в котором рассматривается сам процесс создания и сплетения. Эту концепцию Ингольд противопоставляет «*networks*» – *сетям* Бруно Латура, фиксирующим в первую очередь связи между статичными узлами сети.

¹⁵⁶ Ingold T. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. – London: Routledge, 2011. P. 76–94.

¹⁵⁷ Wiget A., Balalaeva O. *Khanty, People of the Taiga: Surviving the 20th Century*. University of Alaska Press, 2011. 415 p. P. 5.

отменило внутренней конкуренции. Соперничество за пушнину, которую можно было обменивать на предметы роскоши из Средней Азии, инструменты, доспехи и оружие (получаемое как от сибирских татар, так и от новгородских торговцев), продолжалось.

С приходом российской власти в Западную Сибирь ситуация для хантов изменилась не кардинально: вплоть до XIX века их основной обязанностью перед государством оставалась уплата ясака, что позволяло им сохранять традиционный уклад жизни и идентичность речного сообщества. Важность этой идентичности речных резидентных групп была настолько велика, что именно гидрографический принцип – бассейны основных притоков Оби – лег в основу административного деления на ясачные волости. Это административное деление, совпадавшее с границами расселения резидентных групп (таких как юганские ханты), сильнее закрепило их за традиционными ареалами.

В этой среде, тяготеющей к рекам, появление сухопутных дорог было изначально обусловлено внешним вмешательством и логикой управления подчиненными территориями. Дороги использовались для торговли и сбора ясака ещё в период Сибирского ханства: «между татарами и хантами были установлены тесные торговые сообщения: последние приезжали для обмена продуктами, особенно часто в северные населенные пункты заболотных татар, через которые проходила зимняя дорога на Тюмень»¹⁵⁸. Позднее Российское государство инициировало централизованные усилия по расширению контроля над территорией, включая внедрение ямщицкой системы и организацию путей сообщения. Эти маршруты становились артериями, интегрирующими регион в экономическое пространство империи. Показателен пример, приведённый в «Академической истории Югры»: ненцы, дивясь роскоши украшений хантыйских нарт, объясняли это тем, «что ханты имели постоянные поселения и олени пастбища на правом берегу р. Аган (нёрэм палэк “болотная сторона”), где по

¹⁵⁸ Академическая история Югры: в 8 т. / под общ. ред. Р. Г. Пихоя. – Ханты-Мансийск: АО Изд. дом «Новости Югры», 2024. – Т. 2: Югра в XI–XVI вв. / отв. ред. А. В. Головнёв. С. 433, С. 516.

одному из притоков – р. Каваңың явәң (Ампута) – пролежала Большая царская дорога. В течение всей зимы по этому маршруту двигались упряжки за табаком, мукой, чаем, сахаром и другими товарами на ярмарку в Сургут. Украшением нарт ханты подчёркивали значимость своего расположения на таком важном маршруте»¹⁵⁹. Значимость расположения на этом ключевом торговом маршруте (по которому зимой везли товары на ярмарку в Сургут) подчёркивалась самими хантами через украшение нарт, что маркировало их статус и вовлечённость в товарообмен. Так, по составленной А.А. Дуниным-Горкавичем карте Тобольской губернии¹⁶⁰, по всей длине Большого Югана от Сургута до юрт Тайлаковы в верховьях реки шла проселочная дорога. При этом от данной дороги тянулся связующий путь до реки Салым от юрт Каюковы, и до реки Малый Юган от юрт Уготских, нынешнего поселка Угут.

Таким образом, даже в досоветский период дороги выступали в основном не как органический продукт развития местных сообществ, а прежде всего, как инструмент внешнего административного и экономического контроля, интегрирующий периферию в общегосударственную систему. Эта историческая преемственность позволяет рассматривать современную инфраструктуру не как нечто совершенно новое, а как очередной этап в долгом периоде взаимодействия между централизующей государственной властью и пространственными практиками коренных народов.

Советский период. Добыча пушнины характеризовала быт юганских хантов и их взаимоотношения с внешней властью вплоть до советского периода. В первой половине XX века, несмотря на начавшуюся в Сургутском районе в 1929 году коллективизацию, промысловая экономика по-прежнему оставалась основой

¹⁵⁹ Академическая история Югры: в 8 т. / под общ. ред. Р. Г. Пихоя. – Ханты-Мансийск: АО Изд. дом «Новости Югры», 2024. – Т. 2... С, 433, С. 516.

¹⁶⁰ Дунин-Горкавич А.А. Карта Тобольской губернии / сост. и изд. А. А. Дунин-Горкавич при материальной поддержке Императорского Русского Географического общества и Министерства Земледелия и Гос. Имуществ. – СПб.: Картографическое заведение А. Ильина, 1903. – 1:1680000. – 2 л.

жизни: добыча меха, коллективная рыбная ловля и другие формы таёжного природопользования (сбор ягод, орехов, оленеводство) продолжали играть ведущую роль. Сбор для дальнейшей реализации пушнины и прочего добытого был сконцентрирован в новом сельсовете в Угутае. Территории хантов оставались источником прежде всего пушнины и других биоресурсов. В 1950-е годы начались попытки уплотнения населения – на реке Большой Юган хантыйские семьи стремились переселить со стойбищ в несколько поселков. Это привело к образованию национальных поселений, существующих до сих пор – Таурова и Тайлакова.

Советский период привнес на Большой Юган много изменений. Некоторые из них будут выделены в контексте этой главы. Усилия советского правительства по коллективизации, и созданию особенно крупных рыболовецких коллективов как вовремя, так и после Великой Отечественной войны, привели к непрерывному судоходству по реке Большой Юган. Мужчин-хантов обязали работать в коллективных хозяйствах рыбаками. Суда также доставляли товары вверх по реке: по сей день лодки плавают вверх по реке, чтобы доставлять и продавать заказанные товары местному населению. Система интернатов познакомила многих, если не большинство, хантов с «промышленными» видами передвижения, особенно в последние годы существования Советского Союза. Поскольку семьи не могли или не хотели перевозить детей на учебный год на большие расстояния, их часто забирали вертолетом. Полеты на вертолете, как таковые, стали обычным способом передвижения и взаимодействия с государственными чиновниками и представителями нефтегазовых компаний. Радикальным изменением в истории реки Юган явилось то, что советский период принес с собой первые тихоходные моторы и массовые лодки из алюминия и стекловолокна, такие как казанки, которые до сих пор являются основным речным транспортом для большинства семей, проживающих на Югане. Такие лодки часто становятся достоянием целого поколения, и некоторые из моих информантов сообщают, что приблизительный

возраст их лодок превышает 50 лет, и сетуют на то, что новые совершенно недоступны¹⁶¹.

Период большой нефти. Кардинальные изменения начались во второй половине XX века, с конца 1960-х годов, и продолжаются по сей день. Эти изменения были вызваны обнаружением и масштабной разработкой нефтяных месторождений в Западной Сибири, что коренным образом трансформировало парадигму взаимодействия с территорией как для коренного, так и для пришлого населения. За 60 лет, с конца 1960-х по настоящее время, в ХМАО-Югре было добыто более 10 миллиардов тонн нефти. При этом Югра до сих пор остается основной ресурсной базой России по добыче нефти не ближайшие десятилетия, исходя из данных по разведанным запасам углеводородного сырья, состояния нефтегазовой инфраструктуры, возможностям развития, окупаемости освоения и п.р.¹⁶² Отправной точкой стало открытие Самотлорского месторождения возле Нижневартовска, которое до сих пор остается одним из крупнейших в мире. Нефтегазовое освоение, начавшееся в советский период, продолжилось и интенсифицировалось в геометрической прогрессии в современной России. Территории традиционного проживания хантов стали объектом стратегического интереса нефтяных компаний и государства. На территории Большого и Малого Югана активная нефтеразведка и первые попытки разработки начались относительно поздно, с конца 1980-х годов. Нефтегазовая индустрия вторглась на Юган в несколько этапов: сначала георазведка, исследовательское бурение, затем первые колодцы. Однако широкомасштабное освоение этих территорий изначально не являлось приоритетом по нескольким причинам: их относительная удалённость и труднодоступность по сравнению с уже открытыми гигантскими месторождениями (такими как Самотлор), а также наличие более рентабельных активов. Тем не менее, на протяжении 1990-х и 2000-х годов юганские территории

¹⁶¹ ПМА, р. Большой Юган, 2023.

¹⁶² Сайт полномочного представителя Президента Российской Федерации в Уральском федеральном округе. – URL: http://uralfo.gov.ru/district/KHM/hmao_general/ (дата обращения: 03.11.2025).

постепенно осваивались нефтяными компаниями. В 1990-е годы начали заключаться экономические соглашения/договоры с коренным населением. Для заключения таких соглашений сначала необходимо было нанести на карту границы семейных охотничьих угодий и закрепить их за конкретными семьями, этот процесс перевел земли традиционного природопользования хантыйской общины в частную собственность и превратил их землю в предмет аренды. К началу 2000-х годов основной центр нефтедобычи в верховьях Большого Югана сконцентрировался в районе деревни Тайлакова, где было развернуто несколько кустовых площадок.

2.4 Юганский заповедник

Столь стремительное развитие нефтегазовой добычи повлек за собой попытки сохранить местные экосистемы. Так, в 1982 году в бассейне был образован юганский государственный природный заповедник, занимающий бассейны рек Нёгусьях и Малый Юган, правых притоков Большого Югана. Возникновение такой территории площадью в 648, 7 тысяч га повлекло за собой первые крупные изменения в жизни коренного населения Югана во второй половине XX века. Хантыйская община реки Нёгусьях вынужденно передислоцировалась частично в низовья своей реки, частично в село Угут, утратив традиционные охотничьи угодья. Были безвозвратно утрачены не только промысловые территории, но и располагавшиеся на них священные места и родовые кладбища. Культурная сообщество реки Нёгусьях (рус. Соболиная река) перестало существовать. Мало-юганские ханты также потеряли охотничьи угодья, бывшие на левом берегу Малого Югана. В районе заповедника оказалось большое количество урманов, особых таежных формаций, наиболее ценных в промысловом отношении. Некоторые мало-юганские угодья оказались в Нижневартовском районе. Отчуждение территории подобного размера заставило население мало-юганских хантов изменить маршруты охоты и рыбалки, проходящие с того времени по правому берегу Малого Югана. Тем не менее, эти изменения в то время ещё не

повлекли за собой кардинальных сдвигов в хозяйственном укладе и социально-культурных отношениях юганских ханты.

В 1990-х годах возникла идея использовать заповедник в качестве основы для превращения его и прилегающих территорий в биосферный резерват с основной территорией, защищенной кольцами буферных и транзитных зон. Эта биосфера, как часть программы ЮНЕСКО «Человек и биосфера», в отличие от национального парка или заповедника, должна была обеспечить не только изучение и защиту определенных экосистем, но и поддерживать и развивать сбалансированные отношения между окружающей средой и коренным населением¹⁶³. Специфика такой модели заключалась бы в том, что для изучения были бы предложены репрезентативные участки экосистемы; резерват выполнял бы как защитную роль, так и был бы базой для исследований, мониторинга и экологического просвещения; создание резервата признало бы коренное население неотъемлемой частью местной экосистемы¹⁶⁴. К сожалению, план биосферного резервата потерпел крах из-за лоббирования нефтяных интересов и незаинтересованности районной администрации. Однако заповедник сохранился и по сей день. Он по-прежнему служит убежищем, где восстанавливают численность многие животные, на которых охотятся ханты: лось, соболь, медведь и пр. Но открытие и расширение нефтедобычи Тайлаковских месторождений создало новое препятствие между юго-западной границей заповедника и хантыйскими стойбищами в верховьях Большого Югана, и дичь все меньше передвигается из территории заповедника в доступные хантыйским охотникам места.

2.5 Нефтяная инфраструктура и её развитие

В настоящее время эпицентром нефтегазового освоения на Югане является Тайлаковское месторождение, географически зажатое между рекой Большой Юган

¹⁶³ Wiget A., Balalaeva O. Saving Siberia's Khanty from Oil Development // *Surviving Together*. – 1995. – No. 46. – P. 22–25.

¹⁶⁴ Балалаева О., Уигет Э. Биосферный резерват как форма сохранения этнической культуры (на примере юганских хантов). – М.: ИЭА РАН, 1998. С. 14.

и границей Юганского природного заповедника. Это месторождение, находящееся примерно в 250 км от Сургута и 241 км от Нижневартовска, приобрело ключевое значение для добывающей компании «Славнефть-Мегионнефтегаз». С момента активной разработки, начавшейся около 2004 года, месторождение обеспечивает значительную долю добычи компании. Для обслуживания месторождения за последние 20 лет был создан разветвленный инфраструктурный комплекс, включающий в себя дорожную сеть: протяженные (200-300 км) дороги, связывающие месторождение с Нижневартовском, Сургутом и окрестными населенными пунктами; вспомогательные объекты: перевалочные пункты, остановки для грузового транспорта, КПП, вахтовые посёлки, магазины; гидротехнические сооружения: два моста через реку Большой Юган. К настоящему моменту можно говорить о формировании полноценной нефтяной инфраструктурной сети между Сургутом и Нижневартовском, с Тайлаковским месторождением в качестве узла, которая продолжает расширяться.

Как было отмечено выше, одним из наиболее заметных последствий развития отрасли является быстрое расширение инфраструктуры. Существующая сеть наземных перевозок состояла из узких грунтовых дорог и проселков и не могла поддерживать частый, тяжелый промышленный транспорт – потребность в высококачественной логистике подтолкнула нефтяные компании к финансированию строительства обширных дорожных сетей из гравия и бетона – часть из которых ложится по старым зимникам, часть новая. Наводятся большие и малые мосты через ручьи и крупные реки, такие как Большой Юган, устанавливаются и расчищаются новые места для вертолетных площадок. Все эти элементы вместе образуют единое сплетение по всему региону, объединяющую все аспекты социальных полей нефтяной промышленности. По этим направлениям и между различными объектами нефтяной инфраструктуры тянут электрические сети. Для постоянной связи объекты также обеспечиваются сотовой связью и Интернетом либо за счет вышек мобильной связи, либо через спутниковую сеть. Этим сплетениям нефтегазовой промышленности также требуются узлы для

обслуживания и защиты транзитных линий компании. Такие узлы, как контрольно-пропускные пункты, погрузочные площадки и заправочные станции, сами по себе создают и навязывают новую реальность в тайге. Местным хантам приходится сталкиваться и сотрудничать с работниками нефтяных компаний и особенно с сотрудниками службы безопасности компаний, когда они путешествуют по дорогам, построенным и обслуживаемым компаниями. На Югане таковых подавляющее большинство.

Эти транспортные сети существуют для соединения нефтяных месторождений – больших расчищенных участков тайги, испещренных нефтяными скважинами, насосными станциями, автономными электростанциями и другими вспомогательными сооружениями. Например, вышеупомянутое нефтяное Тайлаковское месторождение содержит четыре дизельных энергетических комплекса для обеспечения функционирования местных объектов. Удаленность нефтяных месторождений от основных баз компании – например, Тайлаковское месторождение находится примерно в 500 километрах от главного центра «Славянет-Мехиатгаз» – требует высокой степени автономии. Промышленная связь требовала создания сотовой сети с вышками. И, конечно же, с добычей нефти появляются трубопроводы, соединяющие все нефтяные скважины с дожимными насосными станциями месторождения.

И последнее, но не менее важное – это вся социальная инфраструктура, необходимая для функционирования таких крупных объектов. На Тайлаковском нефтяном месторождении к 2009 году, когда на месторождении происходило первое крупное расширение, было заявлено о 130 постоянных сотрудниках¹⁶⁵ – к настоящему времени, с учетом постоянных работников, логистического персонала и работников вспомогательных объектов между основным месторождением и ближайшими городами, это число к 2026-му году, скорее всего, значительно возросло. Все эти люди нуждаются в приемлемом для некоренного населения

¹⁶⁵ Общие данные о Тайлаковском месторождении. – URL: https://mklogistic.ru/taylakovskoe_mestoroidenie (дата обращения: 07.12.2024).

качестве жизни, учитывая суровые условия юганской тайги, особенно вахтовые рабочие, проводящие длительное время на полях. По этой причине, например, на Тайлаковском месторождении имеются общежития, столовые, сауны, прачечные, магазины от компании и центры связи. Таким образом, нефтяные месторождения превращаются в настоящие поселения, напоминающие американские корпоративные городки. Стоит отметить, этот участок в верховьях реки Большой Юган является основным местом для проведения полевых работ в рамках исследования для данной диссертации.

2.6 Последствия развития

Наличие этой активно развивающейся инфраструктуры оказывает комплексное влияние на юганских ханты, трансформируя их взаимодействие с окружающей средой. С одной стороны, инфраструктура предоставляет новые возможности для мобильности и участия в денежной экономике – это наемная работа, использование дорог для транспортировки добытых ресурсов. Местное сообщество, обладающее экономическими соглашениями/договоренностями с нефтяными компаниями, так или иначе ею пользуется. С другой стороны, наличие инфраструктуры капитально влияет на традиционные практики движения и восприятия пространства. Происходит медленный, но заметный переход от реки и охотничьих троп как основных «путей» к использованию линейной дорожной сети, ориентированной на логистику нефтедобычи. Это меняет маршруты, ритмы и цели перемещения, а, следовательно, и сам культурный ландшафт, который всё больше определяется не ритмами природы и традиционными маршрутами, а логикой промышленного освоения.

Так можно привести пример возникновения группы юганских хантов на соседней Большому Югану реке Демьянке. В первой половине XX века многие ханты Большого Югана обладали тяговыми оленями и, соответственно, могли передвигаться на далекие дистанции. Вследствие этого и некоторых других факторов некоторые хантыйские семьи Большого Югана начали осваивать

территории в бассейне р. Демьянка. Как свидетельствует В.Н. Адаев: «Высокая пространственная мобильность хантов Большого Югана обеспечивалась наличием оленного транспорта и была для этой группы привычным явлением. Нестабильность коллектива, начавшего тяготеть к Демьянке, усиливали и разновекторные факторы»¹⁶⁶. Однако с административными переменами на территории современной ХМАО–Югры и первыми толчками развития нефтегазовой добычи в бассейне Большого Югана связи между Юганом и переселенцами начали резко ослабляться. Так, «В 1960–1970-х гг. произошли важные исторические события, обеспечившие стабилизацию общности демьяновских юганцев. Определяющую роль сыграли три фактора: кампания по укрупнению поселений на Большом Югане, окончательный перевод всех жителей р. Демьянка в ведомство Уватского района и угасание оленеводства в бассейнах обеих рек»¹⁶⁷. К тому моменту, когда вновь начали возникать связи между этими двумя общинами, демьянских юганцев уже можно было считать обособленной восточно-хантыйской общностью¹⁶⁸. В этом случае особо можно отметить ослабление и потерю оленеводства, которое со второй половины XX века начало, а сейчас было заменено окончательно автомобилями и снегоходами. Этот сдвиг привел к истончению традиционных хантыйских маршрутов в Юганском бассейне и сместил вектор интереса юганских семей в нефтяной инфраструктуре. В этом смысле инфраструктура выступает как мощный фактор фрагментации традиционных угодий и изменения ландшафта, что, в свою очередь, накладывает ограничения на традиционные методы передвижения и хозяйствования. Таким образом, развитие нефтяной инфраструктуры не просто добавляет новые объекты в физический ландшафт, но и активно переформатирует сложившиеся модели движения, что является ключевым фактором трансформации всего культурного ландшафта юганских хантов.

¹⁶⁶ Адаев В.Н. Юганские ханты на Демьянке: формирование локальной идентичности // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2021. – № 3 (54). С. 177.

¹⁶⁷ Там же, С. 178.

¹⁶⁸ Там же, С. 184.

Развитие нефтегазовой инфраструктуры, описанное в предыдущем разделе, привело к глубокой трансформации практик передвижения юганских хантов. Ключевым следствием стало массовое внедрение автомобиля в повседневную жизнь, что коренным образом изменило логистику, экономику и социальное взаимодействие сообщества. Данные полевых исследований 2023-2024 гг. показывают, что автомобиль стал нормой для половины семей: 6 из 12 опрошенных семей имели как минимум один автомобиль, а визуальные наблюдения на общинных парковках позволяют предположить, что реальный показатель может быть выше, приближаясь к 2-3 автомобилям на семью¹⁶⁹. Логика этого перехода прагматична: автомобиль позволяет перевозить большие объемы товаров (пушнину, ягоды, продукты) как для продажи в городе, так и для закупок. Он обеспечивает доступ к магазинам в нефтяных городках вдоль инфраструктурной сети, а также к торговым центрам Сургута и Нижневартовска. Кроме того, автомобиль стал необходимым условием для трудоустройства в нефтяных компаниях, которые заинтересованы в найме местных жителей, не требующих вахтового содержания и обладающих знанием территории. Вместе с этим среди заметных визуальных маркеров нефтегазового освоения стало частое применения топливных бочек в хантыйском хозяйстве. Хантыйские семьи активно используют как старые, так и строят новые «лабазы» – амбары на сваях – по традиционным принципам, где лабаз стоит на резных ногах (Рис. 3. «Новый традиционный лабаз»). Одновременно с этим, принимая во внимание широкую доступность бочек из-под бензина, ханты стремятся их применить там, где могут, и особенно это заметно при строительстве новых лабазов или ремонте старых, где резные сваи заменены заполненными землей и мусором топливными бочками (Рис. 4. «Лабаз на топливных бочках»).

Стремление к трудоустройству в нефтяной отрасли обусловлено поиском стабильного дохода. Традиционные промыслы (охота, рыболовство, сбор дикоросов) крайне нестабильны из-за зависимости от погодных условий, что было

¹⁶⁹ ПМА, р. Большой Юган, 2023-2024.

подтверждено в ходе полевой работы. Во время полевого выезда 2023 года разные респонденты неоднократно жаловались на почти полную потерю урожая клюквы из-за поздних заморозков. В 2024 году наоборот, клюква добывалась в большом количестве, автор участвовал в процессе её сбора на болотах и последующего очищения с помощью традиционного сита (Рис. 5. «Хантыйское сито»). В 2025 году упала добыча кедровой шишки. От высоких летних температур страдает, сохнет сибирская сосна (кедр). «Шишкарей больше, чем шишек!» – жаловались жители верховьев Югана, где наиболее богатые в промысловом отношении районы¹⁷⁰.

Компенсационные соглашения с нефтяными компаниями, заключенные в 1990–2000–е годы, предоставляют некоторую финансовую поддержку (деньги, бензин, инструменты), но их объемы зачастую не индексируются на инфляцию и недостаточны для поддержания растущих потребностей. Это порождает порочный круг финансовой зависимости: потребность в стабильном доходе толкает к работе в нефтяной компании, новообетенный заработок увеличивает доступ к товарам (техника, электроника, прочие предметы комфорта), их содержание требует больше денег и ресурсов (бензин для автомобиля, для моторов, для генераторов), в результате необходимость в заработке вновь растет. Так, из 12 опрошенных во время полевой работы 2023–2024 году семей на Югане у девяти имелись активные экономические соглашения с нефтегазовыми компаниями, при этом у семи семей в качестве дополнительного дохода имелись пенсии. У половины семей молодые члены семьи имели работу в нефтегазовых компаниях, трое глав семей сами имели зарплату по трудовому договору вне доходов от промыслов и собирательства – рабочими геодезических работ, сейсморазведки и пожарником¹⁷¹. Эти данные во многом отражают отмеченную ещё в советский период социальную динамику, вызванную советской политикой и программами: индустриализация традиционных промыслов, зарплат и валюта, меняющееся понимание собственности,

¹⁷⁰ ПМА, р. Большой Юган, 2024.

¹⁷¹ ПМА, р. Большой Юган, 2023–2024.

технологическая зависимость¹⁷². Таким образом, автомобиль и прочие элементы «бензинной» экономики, изначально воспринятые как инструмент свободы и доступа, одновременно усиливает зависимость от денежной экономики и нефтегазовой инфраструктуры. Нынешние условия скорее приводят к интенсификации уже отмеченных в поздне-советский период изменений.

Отдельно стоит отметить, что всё вышеописанные перемены, вероятнее всего, привели к усилившейся стратификации среди коренного населения – процесс, начавшийся ещё некоторое время назад. Как отмечает Н.И. Новикова, ссылаясь на Т.А. Молданову: «Предпочтения в занятости коренного населения стали одним из факторов формирования этнической идентичности и социальной стратификации местного сообщества. Приведу здесь одно из первых (1995) научных свидетельств роли занятости в этом процессе. Т.А. Молданова пишет: “Сегодня слово ‘ханты’ без дополнительных прилагательных обычно применяется к тем людям, которые живут в лесу и ведут традиционный образ жизни. Следующей группой являются ‘вош хара павтум хантет’ – ‘ханты, которых в деревни (города) свели’, т. е. поселковые ханты. Эта группа, в свою очередь, делится по роду деятельности на тех, кто ‘рую ропата верл’ – ‘русскую работу выполняет’, и тех, кто ‘ханты ропатаен вол’ – ‘хантыйской работой живёт’. А по образу жизни и мировоззрению – на тех, кто ‘рущ пела таласл’ – ‘в сторону русских тянется’, и тех, кто ‘ханты пела таласл’ – ‘в сторону хантов тянется’. В данной группе полно или частично сохраняется язык, культура, но уже происходит размежевание по ценностным установкам и ориентирам” [14, 77–78]. В современных условиях урбанизации коренных народов такой подход претерпевает изменения, но в самом общем виде сохраняется»¹⁷³.

Наличие дорожной сети резко увеличило частоту и радиус поездок. Если в 1990-е – начале 2000-х годов поездка в Угут или Сургут была значительным

¹⁷² Wiget A., Balalaeva O. Khanty, People of the Taiga... Pp. 38-39.

¹⁷³ Новикова Н.И. Занятость коренного и местного населения Севера в контексте корпоративной социальной ответственности // Россия и АТР. – 2022. – № 4. С. 107.

событием, то сейчас респонденты затрудняются назвать точное количество своих поездок в год. Как отвечал один респондент про свои передвижения в 2023 году, «Вообще, почти каждый месяц [ездим в Угут]. Много покатались. Точно не помню, вообще всё много. В Сургут чуть реже ездим вот, два-три раза»¹⁷⁴. Эта ремарка указывает на то, что дальние перемещения стали новой рутиной. Отдельно стоит отметить, что на данный момент у многих хантыйских семей есть квартиры и/или дома в селах вовне традиционных мест проживания, что приводит к формированию своих видов адаптивных механизмов. Некоторые хантыйские семьи ведут то, что в научной литературе иногда называют жизнью «дачных хантов» – то есть тех, кто ездит к себе на стойбище как на дачу. Проживающие в городской среде ханты по-своему адаптируются к городской жизни. Как отмечает Е.А. Пивнева: «Этничность городских аборигенов базируется на совокупности символов, идей, привычек, идущих от традиций и имеющих этническую «природу»¹⁷⁵. В городе этнические ценности, экофильность сознания укрепляет и стабилизирует этносознания как отдельных людей, так и коренных сообществ в городе.

Наиболее ярким свидетельством трансформации культурного ландшафта стало появление новых типов локусов – общинных парковок, которые выполняют роль ключевых логистических и социальных узлов. Пример – парковочное место стойбища Курломкины на расположенном неподалеку от стойбища малом притоке Большого Югана. Парковка расположена на холме у малого притока, что защищает от паводков, до нее по «большой воде» можно попасть на лодке, или же пройти за 15–20 минут от самого Большого Югана пешком (Рис. 6. «Хантыйская парковка»). Она соединена отдельной грунтовой дорогой, которую респонденты называют «наша хантыйская дорога», с сетью нефтяных трасс. При этом от нефтяной трассы дорога отделена самодельным шлагбаумом¹⁷⁶. Парковка выполняет при этом целый

¹⁷⁴ ПМА, р. Большой Юган, 2023-2024.

¹⁷⁵ Пивнева Е.А. «Природу в квартиру не запихнешь»: о некоторых этнических маркерах у обских угров г. Ханты-Мансийска // Социальная антропология города / под науч. ред. Е.А. Окладниковой. – СПб., 2018. – С. 57–70. С. 66.

¹⁷⁶ Там же.

набор функций: это перегрузка товаров между лодкой и автомобилем, хранение канистр с бензином; это место встреч, обмена вещами, совместного отдыха; это близкое, но обособленное от инфраструктуры нефтяников место, маркированное как «свое» («наша» дорога, шлагбаум). Парковку можно охарактеризовать как гибридное пространство – соединяющее традиционную логистику лодки с новой логистикой автомобиля.

Таким образом, нефтегазовая инфраструктура не просто добавила новый объект в ландшафт, а произвела фундаментальный сдвиг в практиках передвижения: от реки и троп – к дорожной сети; от сезонных промысловых циклов – к регулярным трудовым поездкам. Автомобиль стал одновременно символом новых возможностей и агентом новой зависимости. Возникновение гибридных пространств, таких как парковки, демонстрирует, как ханты адаптируют и осваивают новую инфраструктуру, встраивая её в свою систему значений и социальных отношений, но это происходит на фоне усиливающейся интеграции в глобальную денежную экономику и роста потребления ресурсов. Адаптация к новым условиям ведет за собой способы компенсации новых потребностей, в первую очередь энергетических. Так, многие хантыйские семьи стараются уменьшить растраты на бензин для заправки домашних электрогенераторов установкой солнечных батарей на стенах и крышах своих домов (Рис. 7. «Солнечные батареи юрт Курломкиных»). Это позволяет не запускать электрогенераторы под малые траты электричества – домашний свет, зарядка мобильных устройств, Интернет-модемы, музыка и телевидение.

Переход к высокомобильному транспорту (моторизованные лодки, автомобили, вездеходы) повлек за собой глубокую трансформацию того, что можно назвать традиционным «речном пути» юганских хантов и связанной с ним социальной динамикой. Летние жилища юганских ханты возводили на высоком берегу Югана. Высокий берег не всегда спасал от весенних разливов, но обеспечивал быстрый доступ к реке. Открытие навигации означало возрастание интенсивности передвижения, и уплотнение социальной жизни. Традиционный

этикет (Здесь можно вспомнить «культуру дороги» и её социо-ритуальные аспекты, как описано в книге Т. Щепанской «Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.»¹⁷⁷) требовал, чтобы путешественники по реке делали остановки на каждом стойбище, пили чай с хозяевами (понятие «пить чай» не сводилась к собственно чаю, но означало совместную трапезу). Вдоль пойменных низких берегов Югана тянутся длинные песчаные косы, которые также являлись частью социальной и хозяйственной жизни на реке. Здесь делали остановки короткие, чтобы выпить чаю и размяться, устраивали рыбные лагеря на несколько дней. Этика проезда по реке не обязывала местных жителей останавливаться на песчаных гривах, чтобы разделить трапезу, однако, останавливались почти всегда.

Наличие современной техники как упростило, так и усложнило жизнь многим. Один респондент, не позабыв пожаловаться на молодежь, отметил: «Раньше [до дальней речки] ездили туда дальше, в сторону Демьянки там. Бураны появились, лень ехать стало – дорогу рубить надо! А раньше пешком ходили, семьдесят-восемьдесят километров с собаками. А на Буране неохота ехать. Молодежь тем более не поедет». В.Н. Адаев в статье, посвященной трансформации культуры тундровых ненцев–оленьеводов отмечает сходную тенденцию: «Снегоход «Буран» начал постепенно распространяться среди ненцев с 1970-х гг. Отличительная черта сегодняшнего дня: для оленеводов ЯНАО стало престижным иметь снегоход зарубежных моделей «Yamaha» или «Scandic», которые считаются наиболее надежными и мощными. Показательно, что снегоходы становятся предпочтительным видом транспорта для поездок в поселки и города с целью доставки продуктов и промышленных товаров, для выездов в гости»¹⁷⁸. В досоветский и ранний советский периоды передвижение на вёсельных или парусных лодках (обласах, каюках) было медленным. Преодоление расстояния

¹⁷⁷ Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. – М.: Индрик, 2003.

¹⁷⁸ Адаев В.Н. Трансформация культуры: современные материалы и технологии в жизни тундровых ненцев-оленьеводов Ямало-Ненецкого автономного округа // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2018. – № 3 (42). С. 163.

между двумя стойбищами могло занимать целый день. Эта медленная скорость способствовала поддержанию плотной системы социальных контактов: путешественники были вынуждены останавливаться у каждого стойбища по пути, что стало устоявшейся практикой гостевания (культуры дороги), укреплявшей социальные связи вдоль всей реки. В 2010-х годах на Югане стали появляться мощные моторы вследствие экономических договоров с хантыйскими семьями. Так, у 12 опрошенных в ходе полевых выездов 2023-2024 годов семей имелось в наличии 27 моторов, из которых большинство было представлено моторами «Ямаха» 40, 30, 15 и 8 лошадиных сил, на втором месте находились моторы «Меркурий» 30, 15 и 6 лошадиных сил и имелись в отдельных экземплярах моторы производства «Хонда» и «Гладиатор»¹⁷⁹. Популярность новых моторов можно было наблюдать по всей реке, особенно там, где одновременно оставлялось большое количество лодок (Рис. 8. «Лодочная стоянка юрты Каюково»). При таком насыщении речного общества высокоскоростными моторами и, тем более, с распространением автомобилей, темпоральность перемещений коренным образом изменилась. Расстояния, ранее преодолевавшийся за день, теперь можно покрыть за несколько часов. Хотя физическое расстояние (например, 900 км петляющего русла до Угута) осталось прежним, его воспринимаемая длина резко сократилась. Путешествие по всей длине Большого Югана теперь может занимать не более одного длинного дня с двумя-тремя небольшими остановками.

Новые транспортные скорости привели к упадку практики традиционного гостевания при передвижении по реке. Социальная динамика сообщества, ранее построенная на частых, вынужденных контактах в узлах медленной сети, трансформировалась в сторону более редких контактов, целенаправленных и быстрых перемещений по линейной дорожной сети. Постоянные межличностные контакты сменяются сетевой связью – на 12 анкетированных семей с Б. Югана было в сумме задекларировано 44 телефона, большинство из них – мобильные смартфоны. Только у одной семьи, старческой пары, не имелось телефонов. У семи

¹⁷⁹ ПМА, р. Большой Юган, 2023-2024.

семей имелся свой выход в интернет, в основном через личные антенны, вероятнее всего полученные через окружную программу «IT-стойбище»¹⁸⁰. При этом, судя по утверждениям информантов, большинство звонков также идут по интернет–связи через мессенджеры, а не через сотовую, в отсутствии охвата, собственно, сотовой связи. Через интернет транслируются ещё и телевизионные программы – у восьми семей в домах имелся как минимум один телевизор¹⁸¹. При таком резком развитии как новых для территории средств и направлений передвижения, так и новых возможностей для бесконтактной связи, пространство самой реки, оставаясь культурно значимым, утратило роль главного организатора социального времени и взаимодействия.

2.7 Выводы

Почему описанные изменения в векторах движения, доступе к возможностям и удобствам, как и изменения в социальном пространстве, столь важны? Как демонстрирует пример угасания практики гостевания при путешествиях по Югану, эти трансформации ведут к фундаментальному сдвигу в восприятии реки и окружающего ландшафта. Для многих хантов пространства реки Большой Юган переживают трансформации, описанные Ингольдом. Вышеупомянутое ингольдовское «переплетение» всех элементов, формирующих и информирующих жизнь на реке, начинает расплетаться или, если переосмыслить метафору Ингольда, перекраиваться при нарастающим контакте с осваивающей регион нефтегазовой промышленностью. Всё чаще Юган становится не осмысленным, «инкультурированным» пространством, а линейным маршрутом – «шоссе» между точкой А и точкой Б, которое необходимо преодолеть максимально быстро и эффективно, минуя препятствия.

¹⁸⁰ Страница проекта «IT-стойбище» департамента информационных технологий и цифрового развития ХМАО-Югра. – URL: https://depit.admhmao.ru/activity/otraslevye-napravleniya/it-proekty/84834-it-stoybishche/o-proekte_5288813/ (дата обращения: 06.07.2025).

¹⁸¹ ПМА, р. Большой Юган, 2023-2024.

Это отношение усугубляется при перемещениях по новым дорогам на автомобиле. Подобный сдвиг в практике передвижения, ставящий во главу угла скорость и цель, а не сам процесс путешествия, неизбежно влияет на отношение хантов к окружающей среде. Он способствует большей объективации и коммодификации таёжных ресурсов, что является продолжением процессов, начатых ещё в советский период (интернаты), и постсоветский (христианизация в основном под влиянием протестантских деноминаций) но обретающих новые формы под воздействием нефтегазовой экономики.

Этот переход можно охарактеризовать как движение от анимистического мировоззрения к более материалистическому и утилитарному. С одной стороны, мы имеем анимистическую, коренную модель хантов. В ней окружающая среда представляет собой интегрированное поле, населённое множеством существ, от животных до сверхъестественных сущностей, где многие объекты наделены анимающей, движущей силой. Отношения внутри такого мира строятся на взаимности, уважении, ритуале и поддержании баланса. Движение в таком мире «инкультурировано», где на первом месте сенсорное восприятие и культурно обусловленные реакции. С другой стороны, есть материальная, капиталистическая модель. Окружающая среда всё чаще рассматривается как пространство, наполненное инертной, бессознательной материей, ожидающее добычи ресурсов и коммодификации, как объект, а не субъект взаимодействия. С нашими соображениями согласуются выводы В.Н. Адаева из уже цитированной статьи. «Наиболее тревожные симптомы, которые обусловлены описанными выше современными новациями, следующие: 1) быстрое сокращение сакрального поля культуры в вещном пространстве тундровых ненцев; 2) усиливающееся нарушение внутренних социальных связей, выражающееся в сокращении прямых личных контактов между людьми, снижении качества передачи традиционных знаний новым поколениям; <...> 4) возрастание экономической и психологической зависимости от внешних ресурсов и услуг»¹⁸².

¹⁸² Адаев В. Н. Трансформация культуры... С. 166.

Важно подчеркнуть, что это не бинарный переход, а спектр убеждений, на котором положение человека определяется обстоятельствами его жизни. Однако совокупность описанных факторов: новая инфраструктура, экономические драйверы, изменение практик движения) подталкивает юганских хантов в сторону материалистического мировоззрения. Среди всех способов взаимодействия человека со средой движение выделяется как центральная точка соприкосновения. Оно одновременно испытывает влияние социально–экономических полей нефтегазовой экономики и само активно влияет на них. Ш. Демпке писала: «Коренные народы ожидают, что их права на самостоятельное выживание и на целостность их земель и культур так же будут признаны и поддержаны международным сообществом, как и усилия по сохранению биологического многообразия. Они могут конструктивно участвовать в этих усилиях только тогда, когда их собственное существование не находится под угрозой»¹⁸³. Столь многостороннее давление, описанное ранее во главе во многом и угрожает привычным для юганских хантов формам социального устройства и экономических практик. Ощувив на себе перемены в способах передвижения, сообщество неизбежно даёт ответ во всех других сферах жизни.

Таким образом, цепь трансформации можно представить следующим образом: развитие нефтегазовой инфраструктуры приводит к изменению практик движения – рутинизация поездок, скорость, упадок гостевания. За подобного рода переменами в свою очередь следуют социально–экономические изменения – рост денежной зависимости, коммодификация – и трансформация габитуса вообще, то есть сдвиг в системе диспозиций и восприятия мира у коренного населения. Это выражается в этом числе в изменении культурного ландшафта, как в его физическом воплощении – парковки, дороги, так и в его символическом – система значений, ритуалов, отношений с людьми и природой. Изменение практик

¹⁸³ Дёмпке Ш. Международные инструменты по охране культур коренных народов // Культурные ландшафты и охрана природы в Северной Евразии: труды симпозиума в Верлитце, 20–23 марта 1998 г. / Ш. Демпке, М. Зукков; ред. Германский союз охраны природы в кооперации с Бюро природы. – Бонн, 1998.

движения выступает не просто следствием, но и важным механизмом глубокой трансформации всего культурного ландшафта юганских хантов, затрагивающей самые основы их мировоззрения и социальности.

Глава 3. Феноменологические перемены в культурном ландшафте Юганских хантов

Как отмечалось в предыдущих главах, культурный ландшафт обладает неразрывным единством материальной и символической компонент. Человек существует внутри физической среды. Он взаимодействует с ней и соответственно формирует антропогенный ландшафт – то, что в рамках данной работы рассматривается в качестве физической стороны культурного ландшафта. Однако, параллельно с этим, как индивиды, так и сообщества в целом конструируют символическое измерение ландшафта, которое оказывает активное влияние на их повседневные практики. Эта нематериальная составляющая непрерывно связана с культурно и религиозно обусловленными верованиями, социальными установками, фольклорными и мифологическими представлениями об окружающей среде, определяющими морально–этические нормы индивидов и коллективов. Это глубокое разнообразие верований, концепций, коллективных и личных представлений о социальном и духовном пространстве сам по себе не является физическим, но, тем не менее, он включает в себя, регулирует и формирует физический мир. Верования, видение мира, идеология, социальные нормы влияют как на людей, так и на окружающую среду, и масштабы этого воздействия выходят далеко за рамки данного исследования. Однако именно благодаря этим отношениям происходят действия – практики, которые обеспечивают познание, которое формирует опыт взаимоотношений людей с окружающей их средой. Именно благодаря этим взаимодействиям создается культурный ландшафт.

Следовательно, для полноценного изучения культурного ландшафта критически важно рассматривать его символическую сторону наравне с материальной, а не ограничиваться лишь физическими следствиями взаимодействия культуры и среды – подходом, к которому, как было показано в первой главе, склонны некоторые исследователи. Да, материальная сторона важна, но именно опыт формирует культурное понимание человеческого мира. Если в

этом опыте происходят изменения, будь то из-за перемен в материальных элементах и практиках людей или религиозного дискурса в сообществе, то именно изменения в опыте провоцируют переоценку, адаптацию и конфликт в сообществе. Эти процессы часто начинаются с более отдаленных элементов символической культуры – менее стабильных и более расплывчатых. В этом смысле игнорирование символического измерения недопустимо, поскольку именно оно во многом определяет мотивацию и характер человеческой деятельности, придавая окружающей среде и сконструированным людьми ландшафтам смысл и значение, выходящие за рамки его физической данности.

3.1 Символический ландшафт Юганских хантов

Рассматривая специфику символического культурного ландшафта именно юганских хантов, а в более широком смысле – и мировоззренческие основы восточных хантов в целом, необходимо констатировать, что их духовная вселенная, несмотря на все внешние воздействия, продолжает сохраняться в различных, подчас трансформированных, формах. Эта вселенная обладает чрезвычайно сложной и разветвлённой структурой, уходящей своими корнями в глубокое прошлое. Для её анализа продуктивно поподробнее обратиться к приведенной ранее схеме, предложенной исследовательницей Евой Шмидт. В рамках этой схемы традиционное миропонимание хантов рассматривается в качестве вселенной, состоящей из трёх обособленных, но вертикально взаимосвязанных миров-ярусов¹⁸⁴. Этот же трехуровневый мир отмечается в исследованиях В.В. Напольских. В своей работе о протоуральском мировоззрении он обсуждает как можно переложить горизонтально вертикальность обско-угорской картину мира: Нижний мир, находится на севере, в устье реки Обь, а Верхний мир находится на юге, у истоков реки Обь. Средний мир в этой картине

¹⁸⁴ Schmidt É. Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians // Uralic Mythology and Folklore / ed. M. Hoppál, J. Pentikäinen. – Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences; Helsinki: Finnish Literature Society, 1989. – P. 35–112.

находится на Средней Оби в самом центре хантыйской земли¹⁸⁵. Следует также отметить, что в хантыйской космологии вертикальный трехзонный космос можно перенести как в единую горизонтальную плоскость (как отмечает Напольских), где Верхний мир находится на юге, Нижний – на холодном Севере, а Средняя Обь является Средним миром на поверхности Земли, так и в качестве более привычной трехъярусной, с Верхним и Нижним мирами. Иногда эти ярусы могут быть поделены далее на семь частей¹⁸⁶. В зависимости от подхода конкретного учёного, эта трёхчастная модель может визуализироваться через концепцию Мирового древа или описываться как система мировых уровней. Однако суть остаётся неизменной: хантыйская космология базируется на представлении о трёхъярусном устройстве мироздания, в основе своей включающем в себя наш материальный «средний мир», верхний небесный мир божеств и нижний подземный мир, мир мёртвых.

Это фундаментальное космологическое деление находит своё прямое и непосредственное отражение в материальной действительности, поскольку ханты проецируют сложную божественную и духовную иерархию своей Вселенной на физическое, обитаемое ими пространство Западной Сибири. Или же можно предположить, что, наоборот, мифологическая иерархия хантыйского духовного мира произрастает из материальной реальности физических пространств западносибирской равнины. Во всяком случае, этот дискурс выходит за пределы данного исследования. Так или иначе, в рамках духовной культуры хантов существует целостная и комплексная система сакральных существ, иерархия которых нисходит от верховных божеств небесного мира. Эта «родословная» часто выстраивается по родовой схеме, берущей начало от верховного бога Нуми–Торума или Торума. От Торума–*отца* наследуют вниз, по цепочке божественных

¹⁸⁵ Napolskikh V.V. Proto-Uralic World Picture: A Reconstruction // Northern Religions and Shamanism / ed. M. Hoppál, J. Pentikäinen. – Budapest: Akadémiai Kiadó; Helsinki, 1992. – P. 3–20. P. 7–9.

¹⁸⁶ Napolskikh V.V. Uralic 'Seven' // Journal de la Société Finno-Ougrienne. – Helsinki, 1995. – Vol. 86. – P. 119–128.

поколений, его сыновья и дочери, делящие по старшинству между собой сферы влияния и ответственности. Эта иерархия распространяется вниз до нижнего мира – если дети верховного божества являются создателями и покровителями рек (р. Бои и притоков), то внуки отвечают на территории родов и отдельных семей. Эта связь существует на всех уровнях от макроэлементов ландшафта до отдельных камней или деревьев, она может распространяться вплоть до духов–покровителей, ответственных за конкретные ручьёв, озёра и местности, на которых могла стоять священная избушка с их образом, *котмых* – священный холм или другая манифестация духа-хранителя¹⁸⁷. Эти пространства на всех уровнях мифологического «семейного дерева» связаны и обладают сакральным значением. Уигет и Балалаева отмечают: «В силу своей связи с божеством каждая категория священных мест, семейное, родовое или общинное, является неотъемлемой частью вышестоящего, каждое место, даже священное место отдельной расширенной семьи, имеет отношение к успеху и процветанию всех хантов. Следовательно, было бы неверно рассматривать общинные объекты как нечто более значимое, чем священные места отдельных расширенных семей»¹⁸⁸. Все эти сакральные пространства и точки образовывали сложное плетение, тянущееся через хантыйскую среду. Как напоминает нам Е. Главацкая, «Религиозные традиции хантов также проявлялись в обширной сети священных мест, каждое из которых было связано с историческим событием или мифом. Ландшафт и его различные элементы, по-видимому, являются связующими звеньями между современной семейной жизнью и их далеким историческим или мифологическим прошлым»¹⁸⁹. Стоит отметить, что конкретные вариации пантеона и сонма духов, и вообще сохранность этих верований зависят от локальной группы хантов, и в случае данной работы служит скорее в качестве иллюстрации предполагаемой системы

¹⁸⁷ Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки. – 2-е изд., испр. и доп. – Екатеринбург: Тезис, 2002. – С. 151–166. С.151-166.

¹⁸⁸ Wiget A., Balalaeva O. Khanty, People of the Taiga... Pp. 118-119.

¹⁸⁹ Glavatskaya E.M. The Nature, History and Religion of the Khanty // Man Who Sees. The World of Ivan Stepanovich Sopochin: monograph / ed. C. Tolley. – Budapest: Molnar & Kelemen, 2021. – P. 73–108. P. 107.

мира, нежели утверждение, что именно так устроена вселенная в понимании нынешней общины юганских хантов или отдельных её представителей.

Примечательно, что в рамках этой системы речные духи выстраиваются в чёткую иерархию. Как уже упоминалось в предыдущих главах, дух реки Обь, Ас-Ики, занимает самое важное положение среди речных божеств. Он и другие божества назначены Нуми-Торумом в качестве хозяев рек. Духи, управляющие отдельными притоками Оби или участками этих притоков, считаются его младшими родственниками – братьями, сёстрами, детьми – и находятся в отношении подчинения к нему и так дальше по иерархии: «Всё жизненное пространство по представлениям хантов пронизано присутствием духов – хозяев лесов, рек, болот, селений, и человек ведет себя с учетом того, что за ним наблюдают сверхъестественные силы. У каждой локальной группы, охватывающей население одной реки или её притоков, есть свой значимый для данной территории мифологический персонаж, который является её представителем в верховном пантеоне»¹⁹⁰. Так, для бассейна реки Большой Юган верховным духом-хозяином является Яун-Ики или Йавэн-Ики («Старик Югана»). Для этого есть конкретная нарративная причина. Такое разделение речных пространств между разными богами глубоко связано со священными повествованиями хантов. В одной из таких историй три божественных брата, жили вместе на Тромъегане, «три брата – Эвут-Ики, Кон-Ики и Яун-Ики, сыновья Верховного Торума». Там они путешествовали вдоль реки, называя священные места для поклонения людям. Но затем Руть Кон Ики, русский царь-бог, навлек на братьев войну, и им пришлось уйти в верховья Иртыша. Когда братья вернулись, Кон Ики остановился в устье реки Иртыш, а Эвут-Ики и Яун-Ики вернулись на Тромъеган. Там: «Йавэн-Ики собрал все камни, все боры и темнохвойные урманы на Тромъегане, хотя Эвэт-Ики и просил его оставить на месте немного камней, чернолесья и сосновых боров. Пошел Йавэн-

¹⁹⁰ Карапетова И.А., Соловьева К.Ю. Образ хозяина Югана «Явун-ики» как символ культуры юганских хантов // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой / отв. ред. Д.А. Функ, А. П. Зенько. – М., 2000. – (Сибирский этнографический сборник, 10). С. 202-203.

Ики на Большой Юган, но по дороге растерял камни и боры, донес только темнохвойные урманы. Стал этот *лунк* (хант. Луңк, рус. великий дух, бог) Хозяином всего Югана»¹⁹¹. Это, по мнению авторов, отображает не только маршруты переселения восточных хантов, но и процессы образования единого культурного пространства и ландшафта, связанного и маркированного единым священным преданием. При этом Яун-Ики, оставаясь бесспорным верховным божеством реки, делит свою территорию с другими, подчинёнными ему духами и сверхъестественными существами. Это родовое деление речного пространства, нисходящее от верховных богов к локальным, а от них – к духам-покровителям отдельных родов (*сир*), которые исторически точно встраивались в эту всеобъемлющую иерархию. В настоящее время эта целостная концепция, как и общее понимание мироустройства многими хантами, в значительной степени размыта.

Наглядным примером этой символической системы, связывающей речную систему Оби, на которой проживают обские угры, можно обнаружить среди песен и молитв, исполняемых во время медвежьего праздника. Так, на празднике 2016 года в стойбище Кинямины на реке Малый Юган исполнитель С.В. Кечимов спел молитву-песню, где поочередно именуется почти каждая «хантыйская» река и призываются к празднику боги и духи из тех, кто живет по этим рекам. Кечимов начинает исполнение с обращения к «воссевшей в доме девочке»¹⁹² – убитой на охоте медведице, в честь которой и проводится праздник, после чего двигается по списку рек и водоемов. Он начинает с восхваления Оби, и реки Малый Юган, где проходит праздник; упоминает и Большой Юган. Оттуда он поднимается к рекам Тромъеган и Ими-Ягун, от него к рекам Аган и Вах, через Вах к обским верховьям и реке Салым. От Салыма песня Кечимова следует по реке Пим, от нее к рекам Большой и Малый Варьёганы, а затем и к Иртышу. От Иртыша призыв тянется к рекам Лямин и Назым и приходит на Казым. Оттуда песня проходит через устье

¹⁹¹ Готовится к изданию // Балалаева О.Э., Песикова А., Сурломкина Е., Уигет Э. Юганский медвежий праздник – Кинямины 2010. – Сургут, 2026. С. 10-11.

¹⁹² ПМ Э. Уигета и О. Э. Балалаевой, р. Малый Юган, стойбище Кинямино, 2016.

Оби и озеро Торэмлор, добирается до «навски сотворенного ледовитого моря», откуда заворачивает к озерам Нумто и Имлор.

Песня Кечимова обнимает большинство рек, на которых традиционно проживали или проживают ханты. Каждая из рек и озер награждается повторяющимися, формульными эпитетами – «рыбный» и «кормовой». Упомянув каждую из рек, Кечимов призывает от каждой из них сонм «крылатого рода воинов, пешего рода воинов». Со своих мест на каждой реке он призывает и именных богов – так с Тромъегана, помимо отдельных духов воды дерева, камня, он Кечимов зовет на праздник Эвэт-Ики. Ближе к концу молитвы исполнитель обращается за пределы Среднего хантыйского мира на небеса и предлагает к нему спустится Солнце и Луну, взывает к семи-белоглавому Отцу и Небесной Матери, помимо прочих. В своей песне-молитве Кечимов затрагивает большую часть хантыйского пантеона. Но помимо всей прочей огромной ценности данной молитвы, важно упомянуть вот что. На протяжении своей песни-молитвы Кечимов очерчивает фактически весь «хантыйский мир» в его сакральных границах. Он проходит по Оби и Иртышу, перечисляет все важные в его глазах реки и озера, населенные богами и духами хантов. На юго-западе хантыйские земли оканчиваются за Иртышом, «где на озере сидящий Русского хранителя сын». На севере песня кончается у устья Оби, где «ледовитое море», где «лунки ненцев» и «лунки людей Авэс». Такого рода фольклорные тексты дают возможность подробнее взглянуть на то, как ханты традиционно структурировали свой символический ландшафт вокруг речной системы, формирующей их условия проживания. Данное иерархическое мировоззрение имело не только духовное, но и практическое, территориально-хозяйственное значение. Через призму этого осмысленного пространства ханты, вероятнее всего, определяли границы родовых территорий и охотничьих угодий. Опираясь на нисходящую от общего верха к низу иерархию духов-хозяев отдельных объектов хантыйской окружающей среды и хозяйства, они использовали её как универсальный ориентир для разрешения правовых и земельных диспутов. Обращаясь к тезису из прошлой главы, надо вновь

упомануть, что священные места исторически были связующим элементом системы передвижения по и вдоль реки, объединяющими разбросанные на дистанции в тысячу километров родовые хантыйские поселения динамичной матрицей взаимоотношений. По словам Е. Главацкой, исторически: «Система верований хантов также имеет прочную общинную и социальную основу. Участие в общественных ритуалах, будь то из-за годового жизненного цикла или непредвиденных кризисов, объединяло членов разных групп и объединяло общество: совместные молитвы и жертвоприношения укрепляли связи между людьми. Такие встречи стали местом обсуждения наиболее важных вопросов и принятия решений»¹⁹³. Фокусируясь на юганских хантах, мы имеем дело с региональным срезом этой глобальной системы. Местным верховным духом здесь выступает вышеупомянутый Яун-Ики, перед которым несут ответственность все более мелкие духи, обладающие собственными священными лабазами, святилищами или являющиеся покровителями конкретной местности, стойбища или семьи. Эти духи также встраиваются в общую иерархию, «вычерчивая» на местности как вполне материальные (через святилища), так и отражённые в сознании духовные границы.

В этой связи можно вспомнить упомянутого в первой главе исследователя Джордана, который писал о «закрытых пространствах» вокруг священных лабазов¹⁹⁴. Это превосходный пример конкретных, сакрально маркированных территорий духов. Такое пространство обладает своим «доменом» – зоной прямого влияния духа, при пересечении которой охотник обязан вступить с ним в ритуальную коммуникацию: обойти её по определённым правилам, совершить подношение. Это запретное пространство, которое жёстко регламентирует поведение человека и его взаимодействие с ландшафтом. Ханты поддерживали эти места проживания своих богов (лунков), ремонтировали и строили новые священные дома для изображений лунков, и сами изображения заменяли, когда

¹⁹³ Glavatskaya, E. M. The Nature, History and Religion of the Khanty // *Man Who Sees. The World of Ivan Stepanovich Sopochin...* P. 107

¹⁹⁴ Jordan P. Ideology, Material Culture and Khanty Ritual Landscapes in Western Siberia... P. 33.

приходило время. Раньше образ того или иного бога было принято заменять каждые семь лет. Даже этот процесс замены отражался в окружающем ландшафте, когда деревянные изображения заменяли; старые из священного лабаза или избушки выносились в лес рядом со святилищем, где они постепенно возвращались в свою землю (Рис. 9. «Старый образ бога»).

С другой стороны, существует множество так называемых «вольных акторов» – метафизических сущностей, не жестко интегрированных в описанную божественную иерархию и, образно говоря, пребывающих на «свободном выгуле». К ним относятся, например, лесные великаны-менквы, и разные духи, обитающие в омурах, деревьях или отдельных камнях. Эти существа, как правило, не являются объектами регулярного культа, но представляют собой самостоятельных метафизических акторов, контакт с которыми для коренных жителей обязателен, дабы не навлечь на себя беду. Подобные акторы могут быть нейтральными, доброжелательными или крайне враждебными. На Большом Югане, например, в средней части реки существует омут, где живет одна из жен Яун-Ики, которую он спихнул в реку за скандальный и вредный характер. Омут следовало обязательно огибать на лодке, и бросать в воду нечетное количество монет, чтобы задобрить его хозяйку¹⁹⁵. В устье Малого Югана в воде находится крупный валун, верхушка которого обнажается, когда в реке падает уровень воды. Это – «спина Каменного медведя», которую следует умащивать рыбьим жиром, чтобы не потерять его расположения¹⁹⁶. Истории йасен (невыдуманные истории) – часть мифологического предания Югана, которые являются общим знанием местного населения¹⁹⁷.

Ключевой характеристикой этого нематериального ландшафта и его акторов является их высокая динамичность. Яркой иллюстрацией этого служит случай на

¹⁹⁵ ПМА, р. Большой Юган, сентябрь 2024 г.

¹⁹⁶ Балалаева О.Э., Сурломкина Е. П., Уигет Э. О. Голоса Югана. Сборник фольклора Йавэн-йях. – Сургут: Печатный мир г. Сургут, 2021. С. 8.

¹⁹⁷ Там же, С. 6.

р. Тромъеган, описанный в статье Алексея Рудя. Охотник-хант, столкнувшись с чередой неудач и неудобств в месте, где он выстроил для себя и семьи новый дом, обратился к соседу-шаману. Тот, совершив камлание, диагностировал причину проблем: в лесу близ стойбища либо поселились, либо активизировались *менквы* – лесные великаны. Таким образом, у охотника появились новые, незванные соседи. Получив это знание, охотник, следуя указаниям шамана, вырезал их изображения и поставил в собранный им священный лабаз «как лунков», где начал регулярно приносить им подношения в виде оленей, магазинных продуктов, тканей, тем самым заключая негласный «договор» о сосуществовании. Этот акт ритуального «укоренения» духов позволил ему не только безопасно пользоваться лесом¹⁹⁸, но и поместить их присутствие на свою ментальную карту, интегрировав их в качестве новых, пусть и опасных, элементов своего личного и семейного культурного ландшафта.

Одновременно с этим стоит отметить, что юганские ханты и обские угры вообще постоянно осваивали и осмыслили свою окружающую среду. Замечательным примером единения символической и материальной компонент культурного ландшафта хантов является многогранная практика охотничьих рисунков и разного рода знаков – того, что ещё часто называлось «тамгами» или «знаменами». Это явление в культуре обских угров затрагивалось и исследовалось многими авторами, и, в частности, было зафиксировано Ю.Б. Симченко в его диссертации «Тамги народов Сибири XVII века»¹⁹⁹. В XXI веке этот вопрос рассматривался такими авторами как А.К. Матюков²⁰⁰. Разного типа символы использовались обскими уграми в качестве родовых, семейных и личных знаков, для размежевания охотничьих угодий и промысловых троп (Рис. 10. П.В. Курломкин идёт отмечать охотничьи ловушки), для подписи официальной

¹⁹⁸ Рудь А.А. Божества и духи в представлениях хантов Сургутского района (по материалам 2002–2017 гг.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2023. – № 4 (63). – С. 210–219. С. 216–217.

¹⁹⁹ Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII века. – М.: Наука, 1965.

²⁰⁰ Матюков А.К. Знаки на охотничьих затесах // Северный регион: наука, образование, культура. – 2013. – № 1 (27).

документации, обозначения места или факта добычи животного – в первую очередь медведя, и многого другого (Рис. 11. «Знак добытого медведя»). Их носили татуировками, наносили на предметы ритуала и быта, вырисовывали в качестве подписи на документах и, в первую очередь, вырезали на деревьях. Нанесение этих знаков на деревья сопровождалось ритуалом, создающим через нанесенный знак для обских угров «атмосферу обжитого пространства». По мнению Матюкова, тамги упорядочивали и структурировали жизненное пространство: «Впечатление обжитого пространства создавалось читаемыми и понимаемыми знаками, за которыми угадывалось что-то большее, чем знак собственности и указатель дороги. Затес с рисунком становится символом, меняющим свое значение в зависимости от того, кто его видит: для соседа – это символ друга и встречи. Для чужого человека, попавшего в лес, это символ дороги, проложенной человеком, и признак близости жилья. Для тех, кто живет здесь, это символ родного дома»²⁰¹. Применение этих «тамг» прежде представляло собой обширную знаковую систему, затрагивавшую многие, если не все сферы жизни обских угров: промысел, религию, быт, право.

На Югане до сих пор можно увидеть деревья-знаки с затёсами, несущими информацию о медвежьей охоте (Рис. 11). После удачной охоты на тропе рядом с местом, где был добыт медведь, охотник вырезал на дереве условное изображение головы медведя и лап по обе стороны головы. Под этим изображением наносились наклонные зарубки по числу участников охоты. Информанты из юрт Курломкиных и Киняминых рассказывали, что такая практика существует и в настоящее время²⁰². О подобной традиции среди восточных хантов писали В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина в книге «Васюганско-ваховские ханты». В их описании изображение головы медведя заменялось большим крестом²⁰³. Ещё в конце прошлого века на Югане существовала древняя традиция обрубания ветвей на большом дереве. В эпосе о богатыре Тонье говорится: «Ниже юрт Мултановых дерево называют “Тоньей обрубленная ель”. Он, говорят, обрубал со словами: дерево, мною

²⁰¹ Матюков А.К. Знаки на охотничьих затесах... С. 197–198.

²⁰² ПМ Э. Уигета и О.Э. Балалаевой, р. Большой Юган, 2010.

²⁰³ Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. – Томск, 1976. С. 121.

обрубленное, сгниет в труху, полностью истлеет, тогда придет беда»²⁰⁴. Ветви обрубали у самой верхушки высокой пушистой ели, оставляя несколько сучков по числу братьев в семье. Если братьев не было, ветвей на верхушке не оставляли. Деревья-знаки, несущие сообщение соплеменникам, выбирали на реке, где длинный плёс, или в юртах. Такие деревья символизировали связь юганских хантов с лесом, служили живыми свидетельствами постоянного взаимодействия между всеми обитателями тайги. Символом связи с тайгой (хант. Вонт) были и традиционные сидячие люльки, которые изготавливали на Югане. Их мастерили из спила с живого дерева (Рис. 12. «Спил дерева для люльки»), как бы «привязывая» новорожденного таким образом к лесу и родовой территории. Одновременно с этим, пуповину и послед клали в специальный мешочек и подвешивали в лесу, где они и оставались в качестве некоего обмена²⁰⁵.

3.2 Конфликт онтологий и переосмысление культурного ландшафта

С приходом нефтегазового освоения на территорию Большого Югана и активным проникновением нефтяных компаний в бассейн реки, начался процесс интенсивного взаимодействия с местным коренным населением, который не мог не оказать глубочайшего воздействия на культурный ландшафт юганских хантов. Эти изменения затронули как его физическую, материальную основу, так и его символическое, духовное измерение, рассматриваемое в данной главе. Фундаментальное столкновение онтологий – традиционного, анимистического восприятия окружающей среды, того, что Тим Инголд называет «онтологией проживания», и привнесённого нефтяными компаниями сугубо утилитарного, овеществляющего отношения к природе – привело к многоаспектному и зачастую драматичному развитию событий. Данный процесс можно охарактеризовать как диалектику уничтожения и сопротивления, физического уничтожения и

²⁰⁴ Балалаева О.Э., Сурломкина Е. П., Уигет Э. О. Голоса Югана. Сборник фольклора Йавэн-йях. – Сургут: Печатный мир г. Сургут, 2021. С. 59.

²⁰⁵ Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ХАНТЫ. Новосибирск: Наука, 1992. С. 12-13.

оставления/забывания сакральных мест и их активного символического переосмысления.

Эту ситуацию можно концептуализировать, используя терминологию Пьера Бурдьё, как «борьбу полей». Напомним, что Бурдьё рассматривал поле как «относительно автономную область деятельности, которая подчиняется специфическим для нее правилам функционирования и институтам, определяющим отношения между агентами»²⁰⁶. С одной стороны, существует коренная картина мира, целостный символический ландшафт, в котором люди представляют собой лишь один из многих элементов сложноорганизованного метафизического пространства, находясь в постоянном диалоге и отношениях взаимности с нечеловеческими личностями, такими как, например, духами, животными и одухотворёнными объектами²⁰⁷. С другой стороны, в это поле вторгается чуждое ему капиталистическое поле промышленного освоения, агенты которого приносят с собой собственную систему ценностей и практик. Нагляднее всего эта борьба проявляется не в отчётах и официальных документах, а в нарративах, циркулирующих в местной среде, в том, как это противостояние воспринимается и осмысливается в коллективном сознании хантов на самом Большом Югане.

Яркой иллюстрацией этой «борьбы полей» является история борьбы нефтяников с холмом. Со слов двух респондентов была записана история, описывающая ситуацию, в которой нефтяники, желая проложить трубопровод или дорогу между двумя объектами инфраструктуры, столкнулись с возвышенностью, холмом. Как нетрудно догадаться, холм в данном случае – это то, что на хантыйском языке называется «котмых», что в прямом переводе означает «дом земля». Это место, в котором обитает местный дух и которое само по себе считается

²⁰⁶ Hilgers M., Maguez E. Introduction to Pierre Bourdieu's Social Fields // Bourdieu's Theory of Social Fields. Concepts and Applications. – New York: Routledge. – P. 1–36.

²⁰⁷ Hallowell A.I. Ojibwa Ontology, Behavior, and World View // Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell / ed. R. D. Fogelson. – Chicago: University of Chicago Press, 1960. – P. 357–390.

священным. Такие «дома земли» – обычная черта хантыйского символического ландшафта. Поскольку возвышенности – редкое явление на Западно-Сибирской равнине, холмы и высокие берега рек приобретают особое значение для коренного населения, а утесы и высокие холмы – ещё большее²⁰⁸. Согласно нарративу, нефтяники, стремясь сэкономить ресурсы и не огибать холм через труднопроходимое болото, предприняли несколько попыток его срыть или прокопать через него проход. Каждая из этих попыток завершилась символическим поражением нефтяников: при первой попытке начался проливной дождь, парализовавший работу; при второй – склоны холма начали оползать, активно мешая работе, и в результате перевернулся трактор; при третьей попытке трактор сломался, снова перевернулся и, что наиболее важно, нанес механику серьезную травму.

После череды неудач, интерпретированных респондентами как прямое вмешательство духа-хозяина, нефтяники были вынуждены ретироваться и проложить трассу или трубу в обход, понеся значительные убытки. Как только они покинули священное место, все негативные происшествия прекратились, ибо разгневанный дух, удовлетворившись отступлением нарушителей, вновь обрёл покой, а нарушенный миропорядок был восстановлен²⁰⁹. Данная история, услышанная в разных вариациях от двух информантов, вероятнее всего обладает апокрифическими чертами и представляет собой яркий пример современной былички или «вымышленного нарратива», корни которого, возможно, уходят в реальные события, но который в своей текущей форме служит мощным инструментом осмысления реальности. Холм-*котмых* выступает не просто как объект местной географии, а как важный узел в символическом ландшафте, наделённый мощной метафизической силой, с которым столкнулись нефтяники. Этот пример красочно обрисовывает в рамках восприятия хантов саму суть «борьбы полей»: внешняя сила, вторгаясь в физико-символическое пространство,

²⁰⁸ Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби... С. 155.

²⁰⁹ ПМА, р. Большой Юган, сентябрь 2023 г.

терпит сокрушительное поражение, столкнувшись с духом хантыйского мира, логику которого она не в состоянии постичь и с которым не умеет взаимодействовать. Победа духа есть победа самой хантыйской системы мира. Конфликты вокруг таких священных мест относительно распространены, поскольку такие возвышенности часто просто мешают, как это было в случае с вышеупомянутым котмыхом, или являются близлежащим источником строительных материалов для местного промышленного развития. Одним из таких примеров является река Тромъеган, где в начале 1990-х годов местные промышленники раскопали священный холм под названием Ими-Яун – Мать рек – из-за его больших залежей песка, несмотря на активные протесты местного коренного населения. Все, что осталось теперь, – это длинный, глубокий карьер, изрезавший землю²¹⁰. Как отмечают исследователи Уигет и Балалаева: «Подоплека этой истории – не идеология и не хулиганство, а казенный бюрократический прагматизм, способный уничтожить все природные священные места северной цивилизации. В бассейне Оби немногие существующие возвышенности – главный резерв песка, используемого для строительства приподнятых дорожных полотен, бурения и сооружения площадок, которые необходимы как часть инфраструктуры, связанной с расширением нефтедобычи. В наш приезд в тромъеганский район в 1992 г. геолог упомянул об этих песчаных залежах как о “нашем богатстве”²¹¹». Согласно Бурдьё, эти различия не только во взглядах, но и в эмпирических взаимоотношениях с окружающей средой являются серьезным источником конфликтов в данной области. Ситуации, подобные описанным выше со священными холмами, дают коренному населению опыт, который запечатлевается в виде символических повествований как в личной памяти, так и в эсхатологии сообщества.

Параллельно с такими локальными историями сопротивления формируются и более глобальные, эсхатологические нарративы, сходные с теми, что возникают

²¹⁰ Вигет Э., Балалаева О.Э. Нефть, маргинализация и восточные ханты // Сибирские исторические исследования. – 2014. – № 4. Стр. 38-72. С. 43.

²¹¹ Там же.

у других народов, сталкивающихся с индустриальной культурой. Ключевым среди них является концепция нефти как «крови земли». В рамках этого представления, нефтяники, добывая углеводороды, буквально «высасывают» из земли её жизненные соки, её «ихор», нанося тем самым планете невосполнимый вред. Это кощунственное действие неминуемо вызывает гнев высших сил – богов и духов, что, в свою очередь, проявляется в негативных погодных аномалиях, неурожаях и болезнях, нарушая хрупкий экологический и метафизический баланс. Особой мощью и символической завершёностью обладает эсхатологический нарратив, связанный с фигурой хантыйского бога подземного мира, «чёрного» бога, Пыхт-Ики. Согласно этому поверью, данный бог, олицетворяющий тёмные и опасные силы, заперт в подземном мире и отделён от мира живых железным гробом. Железо в хантыйской мифологии часто выступает как материал, способный сдерживать нечистую силу. Таким образом, подземный бог находится в заточении под землёй в своём железном саркофаге. Деятельность нефтяников, бурящих землю в поисках нефти, интерпретируется как пробивание дыр в этом защитном гробу. Через эти «раны» земли на поверхность выходят различные напасти – болезни, эпидемии, социальные бедствия. Логическим завершением этого процесса является апокалиптический сценарий: если нефтяники пробурят слишком много скважин, они окончательно разрушат железный гроб, и чёрный бог вырвется на свободу, что повлечёт за собой не конец света в библейском смысле, но череду страшных бедствий для всей Сибири²¹². Этот нарратив можно охарактеризовать как пример культурного сопротивления, переводящего экологическую угрозу в план метафизический и наделяющей её вселенским, мифологическим смыслом.

3.3 «Маячки» в хантыйской системе сверхъестественных акторов

Хантыйская космологическая система характеризуется наличием многочисленных и разнообразных сверхъестественных акторов. С одной стороны, существуют персонифицированные божества и духи, обладающие

²¹² Wiget A., Balalaeva O. Khanty, People of the Taiga... P. 289; Вигет Э., Балалаева О.Э. Нефть, маргинализация и восточные ханты ... С. 60.

индивидуальными именами и чёткой привязкой к определённым концептуальным сферам и элементам ландшафта. С другой стороны, значительную группу составляют безымянные существа, относящиеся к категориям местных духов, классификация которых представляет значительную сложность для исследователей. Пионеры в изучении хантыйского мировоззрения и мироустройства, такие как К.Ф. Карьялайнен и В.М. Кулемзин, предпринимали попытки систематизировать этот пантеон, однако многие существа остались на периферии научного описания.

В рамках данного раздела предметом специального рассмотрения становится конкретный сверхъестественный актор, известный под хантыйским названием «*илес кантлэх от*». В повседневном общении информанты, как правило, избегают использования этого прямого наименования, предпочитая эвфемизм, заимствованный из русского языка – «маячка». Несмотря на маргинальное положение в академической литературе, представления о маячках продолжают играть существенную роль в организации повседневной жизни юганских хантов, оказывая влияние на ведение домашнего хозяйства, практики передвижения внутри жилища и за его пределами, охотничьи стратегии и методы ухода за детьми. Важно оговорить, что термин «маячка» может использоваться респондентами расширительно, для обозначения широкого круга злых духов. В контексте настоящего анализа мы будем понимать под ним конкретный тип сущности – *илес кантлэх от*, являющийся репрезентативным примером взаимодействия физического и метафизического планов в культурном ландшафте.

Ранние исследователи лишь фрагментарно фиксировали сведения о маячках. К.Ф. Карьялайнен в своих работах начала XX века упоминает их вскользь, в одном случае описывая как «кобальдов», а в другом – как непостижимых и неосязаемых духов-призраков у сургутских хантов, которые пугают людей криками и стуком²¹³. Более поздние материалы В.М. Кулемзина, собранные во второй половине XX века,

²¹³ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов: в 3 т. – Томск: Изд-во ТГУ, 1924 (пер. Лукиной, 1994). – Т. 1–3. Т. 2.

позволяют увидеть эту фигуру несколько чётче: маячки предстают как хтонические существа, подземные и гневные духи умерших, лишённые телесности и способные подниматься на поверхность, чтобы утащить души живых или недавно умерших в нижний мир. Кулемзин также отмечает защитные практики, связанные с отпугиванием злых духов, включая размещение в доме медвежьих голов²¹⁴, что перекликается с наблюдениями П. Джордана о сакральной роли медвежьих черепов в охране жилища²¹⁵. Интересно, что эффективными против маячек считались выстрелы из ружей пулями со просверлёнными отверстиями, поскольку, по поверьям, обычные пули духи могли «сдуть» обратно.

Наиболее подробные сведения о маячках содержатся в полевых материалах Н.В. Лукиной, собранных в 1960–70-х годах и опубликованных в своде «От Васюганья до Заполярья». Респонденты Лукиной описывают маячек как злых духов, служащих подземному богу, которые приходят к человеку перед смертью. Встреча с ними считалась крайне опасной для обычного человека и заканчивалась скорой гибелью; безопасно взаимодействовать с ними могли лишь шаманы²¹⁶. По мнению информантов того периода, сами маячки стали встречаться реже из-за сокращения числа шаманов. Лукина также зафиксировала важный аспект: духи умерших могли становиться маячками и пытаться похитить души живых. Ценным вкладом работы Лукиной является описание разнообразных способов защиты от этих сущностей. Среди них упоминается фигурка, вырезанная из кедра, в которой существовал лунк. Такая фигурка служила персональным оберегом для охотника в дикой местности, своего рода «переносной дух-хранитель». Другим универсальным апотропеическим средством выступало железо. Металл вообще играл сакральную роль ещё с первых веков нашей эры, что отмечают такие авторы

²¹⁴ Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. – Томск: Изд-во ТГУ, 1984.

²¹⁵ Jordan P. Ideology, Material Culture and Khanty Ritual Landscapes in Western Siberia // Ethnoarchaeology and Hunter-gatherers: Pictures at an Exhibition / ed. K. J. Fewster, M. Zvelebil. – Oxford: British Archaeological Reports, 2001. – P. 25–42.

²¹⁶ Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии: в 5 т. – Томск: ТГПУ, 2009–2010. Т. 3.

как А.В. Бауло²¹⁷. Особую роль играл огонь и связанные с ним материалы – спички, уголь, сажа. Ребёнка в колыбели защищали, мажа его нос сажой или кладя рядом уголь; считалось, что само пламя домашнего очага обладает охранной силой. Эти данные находят подтверждение в более поздних исследованиях, например, в работах А.А. Рудя, где сообщается, что заброшенные стойбища, населённые маячками, могли быть «очищены» только с помощью пожара, полностью уничтожавшего заражённые постройки²¹⁸.

Данные, полученные из упомянутых исторических и этнографических источников, находят своё подтверждение и развитие в материалах, собранных в ходе моей полевой экспедиции на реку Большой Юган в сентябре 2023 года. Следует отметить, что тема маячек является в определённой степени табуированной. Не все респонденты были готовы её обсуждать открыто, поскольку прямое упоминание, а особенно произнесение хантыйских названий этих существ, согласно поверьям, может привлечь к говорящему нежелательное внимание самих духов. Однако степень этой табуированности варьируется. Большинство информантов, напротив, с заметным интересом и готовностью делились связанными с маячками историями, хотя почти все избегали использовать их «настоящее» имя – *илес кантлэх от*, – предпочитая эвфемизмы, такие как «маячка» или «йипых» (испуг, пугало). На отношение к обсуждению темы заметно влияет возрастной фактор. Представители старшего поколения в целом менее склонны говорить о маячках, в то время как ханты среднего возраста проявляют большую открытость, хотя и сохраняют осторожность в употреблении прямых наименований.

Ключевой особенностью, выделяющей феномен маячек среди других сверхъестественных явлений, упоминаемых в интервью, является их

²¹⁷ Бауло А.В. Атрибутика и миф: металл в обрядах обских угров. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2004. С. 119.

²¹⁸ Рудь А.А. Пожары в культуре восточных хантов: современные аспекты // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2018. – № 2 (41). – С. 128–136.

укоренённость в устной традиции. Практически каждый информант знал одну или несколько быличек (коротких устных рассказов о встрече со сверхъестественным), связанных с маячками. Большинство опрошенных могли привести либо личный опыт столкновения с ними, либо историю, услышанную от родственников или знакомых. Примечательно, что былички рассказывались даже в тех случаях, когда информант в принципе опасался «позвать» духов самим разговором о них. Это повсеместное и активное присутствие нарративов о маячках в современной устной культуре юганских хантов свидетельствует об их значительном влиянии на повседневное восприятие окружающего пространства, что делает их важным объектом для изучения культурного ландшафта и маркером происходящих в нём изменений.

Ниже приведены шесть репрезентативных фрагментов из записей интервью с юганскими хантами, собранных мной во время моей полевой работы на реке Большой Юган в сентябре-октябре 2023 года. Эти материалы, обобщённые и интерпретированные автором, раскрывают представления о маячках в контексте более широких культурных ценностей и моделей взаимодействия с миром. В целях соблюдения этики исследования все респонденты анонимизированы согласно их пожеланиям.

Л.С.: «Маячки – это призраки, не всегда привязанные к домам. Они подчиняются Пыхт-Ики, подземному богу, чей цвет – черный. Они могут свободно перемещаться или быть привязанными к конкретным местам в ландшафте. Часто селятся в заброшенных домах. Маячки принимают разные формы – от привидений до звуков ветра; моя знакомая видела маячку в виде черного пса. У них нет тени. Чаще мы называем их “йипых” (страх, пугало) или “маячка”, чтобы не привлекать их внимание прямым именем».

И.П.: «Маячки – это призраки, которые могут появляться из-за психологических травм или быть их отражением. Кто-то их видит, кто-то нет. Они что-то земное, но не “лунк”. Появляются в заброшенных домах. Связаны с идеей

“йыпых”. Если медведь приходит в стойбище и вредит, это может быть не медведь, а маячка в его облике».

В.У.: «Маячки могут и навредить, и помочь. Однажды мы с друзьями выпивали, один заблудился в лесу. Группа маячек разбудила его и погнала по тропе домой. Они могут появляться после чьей-то смерти. Шаманы умеют управлять ими. Когда две ветви нашей семьи ссорились, шаманы одной из них вызвали маячку в виде собаки (черной, белой, желтой), чтобы она служила им три поколения. Я из последнего».

Е.М.: «Маячки – это пугала, привидения. Они бывают разной формы. Увидеть маячку – не к добру, как и услышать ночью ворона. Возможно, дурные птицы – это тоже они. Шаманы их призывали для порчи. Но они не всегда злые: человек может заснуть зимой в урмане и замерзнуть, а маячка разбудит его и спасет».

А.К.: «Маячки – это воплощение испуга. Они принимают разные формы. Селятся в заброшенных домах и неиспользуемых постройках, привязываются к месту. Могут подчиняться воле богов – например, у Яун-Ики (духа Югана) есть черный пёс, которого он посылает по делам».

Я.К.: «Маячки – это нечисть. Они могут принимать любой облик. Их держит верховный бог Торум и насылает на людей для наказания или чтобы отвести от чего-то. (Респондент рассказал сказку о старом охотнике, которого маячки в образе кукушек и других “плохих” птиц пытались остановить). У маячек нет тени. Чаще встречаются ночью. Иногда, возможно, это души умерших»²¹⁹.

Представленные выше полевые материалы 2023 года демонстрируют значительную преемственность с историческими данными, собранными предыдущими исследователями. Архивные интервью, записанные Э. Уигетом и

²¹⁹ ПМА, р. Большой Юган, сентябрь 2023.

О.Э. Балалаевой в 1990-е годы на реках Тромъеган, Малый Юган и Ай-Пим, содержат нарративы, которые не только подтверждают современные свидетельства, но и раскрывают важные аспекты этиологии и функционирования феномена маячков в культурном ландшафте хантов:

ИС.: В 1994 году нам сообщили о случае присутствия духов на реке Тромъеган. Молодая пара жила со своими престарелыми родителями в новом доме. Затем родители переехали жить к другому сыну, а через некоторое время они оба умерли и были похоронены там. Затем молодые люди по какой-то причине покинули свой новый дом, и место оказалось пустым. Затем друг молодой пары, не зная, что там никого нет, прилетел туда на вертолете. Когда он подошел к той стороне дома, где раньше жили родители, то увидел, как пожилая женщина в хантыйском женском платье встала, молча прошла мимо него и исчезла за грудой поленьев возле печи. Друг сказал молодой паре, чтобы, когда они вернутся, они могли принести в дом голову медведя и богов, чтобы очистить его, и все это произошло из-за того, что родители были похоронены не в том месте. Хотя этиология присутствия духов и способы изгнания нечистой силы в этом случае отличались от предыдущих, в памятке ясно указывается на связь духов умерших с холодным очагом и запасом дров. Когда ИС и его семья уехали из дома, чтобы порыбачить на Обь, и вернулись через месяц, его отец открыл входную дверь, затем обошел дом сзади и несколько раз ударил топором по внешней стороне задней стены, приговаривая: «Хозяева вернулись». Это было сделано для того, чтобы изгнать духов-оккупантов за дверь, из дома²²⁰.

ВК (р. Малый Юган): Когда респондент был ребенком, отец взял его с собой на охоту. Заночевали на высоком берегу на открытом месте. Ночью ВК проснулся и увидел, что рядом горит костер без дыма, а вокруг молча сидят три мужика. Мальчик испугался, закрыл глаза, прикинулся спящим, а затем и вправду заснул. Утром рассказал отцу о происшедшем. Отец открыл ему, что заночевали они по

²²⁰ Wiget A., Balalaeva O. Khanty, People of the Taiga... P. 97–98.

необходимости на «нехорошем» месте, и мальчик видел илес кантлэх, которые тут появляются²²¹.

СК (р. Ай-Пим): Респондент рассказывал, что заночевал в лесу, проснулся ночью, и увидел, что над ним стоит существо в чем-то белом. Оно постояло над ним и ушло, не причинив вреда. Информант рассказывал, что это была не первая его встреча с маячками²²².

Анализ этих исторических свидетельств позволяет выявить несколько ключевых паттернов. Во-первых, нарративы подчеркивают связь появления духов с нарушением традиционных практик обращения со смертью. В случае, описанном информантом ИС, причиной появления призрака стала не ритуальная «неправильность» – родители были похоронены не в том месте, а их жилое пространство оказалось покинутым и остывшим, что создало вакуум, заполненный духом. Это перекликается с современными представлениями о маячках как о сущностях, населяющих заброшенные дома. Во-вторых, фиксируются конкретные ритуалы изгнания и очищения пространства. Действия отца ИС, который обошел дом и ударил топором по стене с формулой «Хозяева вернулись», представляют собой практику восстановления нарушенного порядка, буквально «выселяющую» духов-окупантов. В-третьих, истории информантов ВК и СК акцентируют привязку духов к специфическим «нехорошим» местам в природном ландшафте, тем самым формируя невидимую, но хорошо известную членам сообщества карту опасных зон, требующих особой осторожности или избегания.

Эти данные находятся в полном соответствии с корпусом защитных практик, описанных Н.В. Лукиной, который включает использование железа, огня и его атрибутов (сажа, уголь), а также сакральных изображений (лунк). Апотропеическая функция железа приобретает особую символическую глубину в контексте мифологемы о подземном боге Пыхт-Ики, заключенном, по некоторым

²²¹ ПМ Э. Уигета и О. Э. Балалаевой, Большой Юган и Малый Юган, лето 1995.

²²² ПМ Э. Уигета и О. Э. Балалаевой, Ай-Пим, лето 1998.

представлениям, в железном саркофаге. Возникает семиотическая параллель: если могущественный хтонический бог сдерживается железом, то и его слуги-маячки – также уязвимы для этого материала. Эта символическая связь проецируется на современный контекст нефтедобычи, где, согласно вышеупомянутым нарративам, буровые работы осмысливаются как акт, способный пробить саркофаг и высвободить разрушительные силы нижнего мира, что придает экологическому конфликту эсхатологическое измерение.

Таким образом, на основании совокупности исторических и современных данных можно заключить, что маячки в традиционной картине мира выполняют сложную роль маркеров сакральных границ и хранителей экологического и социального порядка. Они активизируются как реакция на нарушение табу (неправильное погребение, посещение «плохих» мест) и могут выступать инструментом в межличностных и межродовых конфликтах (подчиняясь шаманам). Их амбивалентная природа – способность как вредить, так и, в редких случаях, помогать – отражает сложность их положения в системе мироздания, где они являются одновременно и угрозой, и частью естественного порядка вещей.

Цитирование П.В. Курломкина, известного сказителя и хранителя с Большого Югана, из работы Уигета и Балалаевой наглядно демонстрирует, как эти представления материализуются в строгих поведенческих предписаниях, регулирующих взаимодействие с пространством, оскверненным смертью: «Люди нашли его, подобрали и похоронили. Никто не должен жить в таких домах. Такие дома даже сжигают, если человек был там один [в момент смерти]. Если они были вдвоем, и она умирает, а он ничего не может сделать, и он оставляет её без огня или чего-либо ещё, и он может отсутствовать долгое время, в таком доме тоже никто не живет. Они сносят бревенчатые стены или сжигают его. Говорят, что мертвое тело находилось там без огня. Без огня, без людей, мертвое тело оставалось там. Тогда там собирались духи и жили там. Это плохие дома. В таких домах никто не живет [например, когда муж и жена живут вместе, и один умирает, пока другой в отъезде]. Нехорошо оставлять мертвое тело в одиночестве [в доме], но, если вы

вынесете его [из дома], ничего плохого не случится. Если мертвое тело пролежало там день или два, в таких домах никто не живет. Даже родственники никогда не живут в таких домах. Говорят, в такие дома заходят злые духи. Зброшенный дом они оставляют таким, какой он есть, но в ранее упомянутом случае [когда в нем поселились духи] его нужно разобрать по бревнышку или сжечь. Если кто-то придет, он может испугаться или что-то случится с его головой. Он станет глупым, сумасшедшим. Если кто-то останется там на ночь или захочет там пожить, он может лишиться жизни»²²³.

Однако современные социально-экономические трансформации, в первую очередь связанные с нефтедобычей, активно трансформируют эту сложную систему. Практика забрасывания или уничтожения домов, связанных со смертью, вступает в противоречие с новой экономической реальностью. Строительство капитальных, дорогостоящих жилищ, рассмотренных во второй главе, делает их заброс экономически нецелесообразным, что вынуждает сообщество искать новые стратегии взаимодействия с наследуемым пространством. В результате происходит переформатирование метафизической карты ландшафта: традиционные места проявления маячек – заброшенные дома и прочие оставленные «человеческие» пространства исчезают, а сами духи либо вытесняются в новое, ещё не осмысленное культурой в этом ракурсе пространство, либо их образ адаптируется для осмысления новых угроз, исходящих от промышленного освоения. Маячки, таким образом, из маркеров внутренних нарушений традиционного уклада обретают также и значение реакции на внешнее вмешательство, оставаясь живым и актуальным элементом культурного ландшафта, чья функция и семантика продолжают эволюционировать, отражая динамику взаимодействия между традиционным мировоззрением и давлением глобализирующейся экономики.

²²³ Wiget A., Balalaeva O. Khanty, People of the Taiga: Surviving the 20th Century. University Press of Colorado, 2011. P. 97.

3.4 Трансформация сакрального ландшафта в условиях социальных изменений

В качестве заключительного и показательного примера динамики культурного ландшафта целесообразно рассмотреть ситуацию, сложившуюся вокруг священного места или святилища стойбища Ларломкины. Данное святилище, наряду с аналогичным объектом в юртах Каюковы, где находится священный лабаз Яун-Ики, является одним из двух ключевых культовых центров, посвященных речным богам на Большом Югане. В ларломкинском святилище находятся изображения духов, олицетворяющих хозяина верховьев Югана (одного из братьев верховного духа реки Яун-Ики), его супруги, а также одну из ипостасей чёрного подземного бога Пыхт-Ики (Рис. 13. «Ларломкинское святилище»). Этот сакральный объект обладает исключительной древностью и значимостью для символического ландшафта и всей системы верований хантов всего Югана. Несмотря на свою важность, святилище поддерживается менее активно, чем его аналог в Каюковых, что отчасти объясняется его локализацией: оно расположено не в непосредственной близости от жилых построек, а на противоположном берегу священного Ларломкинского озера, по соседству с археологическим памятником – остатками укрепленного поселения, предположительно существовавшего здесь в средневековый период. Тем не менее, его регулярно посещают как обитатели стойбища Ларломкины, так и ханты, путешествующие вверх по реке. С ним связан комплекс сакральных практик, включая важный обряд изготовления соболиной шубы для образа Пыхт-Ики, который является ключом к ритуальному шествию вдоль реки, упомянутому в предыдущей главе.

Ключевой проблемой, характеризующей текущее состояние святилища, является его постепенный упадок, вызванный кризисом традиционной системы наследования обязанностей по его содержанию. По установленному порядку, за святилищем обязана следить определенная семья, однако в настоящий момент из всей мужской линии этой семьи остался лишь один человек, который в силу ряда обстоятельств не может и, вероятно, не желает выполнять эти функции, так как

недавно похоронил члена семьи. Это привело к ситуации, когда посещающие святилище ханты вынуждены наблюдать за его постепенным разрушением.

Во время моего визита в святилище в составе группы местных жителей для проведения бескровного жертвоприношения – обряда «поры», я стал свидетелем наглядного проявления этой проблемы: один из лабазов, домиков-вместилищ духов, имел повреждение – в его крыше зияла дыра. Дерево иссохло или прогнило и за зиму снег крышу продавил, завалив большую часть внутри обломками досок, мхом и ветками. Данная ситуация спровоцировала живую дискуссию среди присутствующих респондентов, которые, будучи заинтересованы в сохранении святилища, пытались найти решение, позволяющее провести ремонт, не нарушая религиозных норм, регламентирующих его обслуживание. Проблема, как уже упоминалось выше, заключалась в том, что единственный законный хранитель из мужской линии рода жил далеко, не присутствовал в момент обсуждения в святилище и, по мнению респондентов, не мог и, вероятно, не был готов заниматься такой кропотливой работой.

В ходе обсуждения на месте был найден компромиссный путь. Мои респонденты пришли к выводу, что они, хотя и не имеют права самостоятельно ремонтировать лабаз, могут впоследствии вернуться и временно накрыть повреждение брезентом-тарпаулином, чтобы предотвратить дальнейшее сиюминутное разрушение «вместилища божества». Далее был поднят вопрос о перспективах починки лабаза или уже, как положено, постройки нового. Стоит отметить, что сам процесс замены лабаза сложен – он подразумевает забор конкретного дерева в конкретных значимых местах хранителем святилища помимо прочих подробностей. Участники дискуссии выработали интерпретацию сакрального предписания, согласно которой религиозная норма будет соблюдена, даже если хранитель выступит не как непосредственный исполнитель работ, а как организатор и ответственное лицо, санкционирующее ремонт, осуществляемый силами и на средства общины. То есть, по мнению респондентов, если община соберет деньги, материалы и наймет работников, а хранитель даст на это своё

формальное разрешение и будет считаться организатором процесса, нормы не будут считаться поправленными.

Подобная гибкая интерпретация традиционных правил не является случайной и вполне вписывается в общий контекст адаптации стойбища Ларломкины к новым реалиям. Исторически это стойбище было одним из наиболее удаленных от мест проживания на Югане, находясь в верховьях реки близко к Васюганским болотам. Однако, как было раскрыто во второй главе, развитие нефтегазовой инфраструктуры, в частности дорог, связывающих Тайлаковский нефтяной кластер с Нижневартовском, кардинально изменило ситуацию, сделав Ларломкины значительно более доступным. Это спровоцировало демографические сдвиги: на стойбище в последнее время поселилось несколько новоприбывших мужчин, работающих или работавших в нефтяной отрасли и женившихся на хантыйских женщинах. По словам респондентов, эти новые жители не-ханты неоднократно выражали искреннюю готовность помочь в восстановлении святилища. Однако их предложения были вежливо, но твердо отклонены как женщинами стойбища, так и теми мужчинами-хантами, не принадлежащими к роду хранителей священного места, именно по причине несоответствия их статуса религиозным нормам.²²⁴ Это само по себе является общей тенденцией, как отметила Елена Главацкая: «Одной из существенных проблем [в связи с быстро меняющимся местным ландшафтом] было то, следует ли допускать посторонних – друзей и членов семьи, не являющихся хантами, представителей бизнеса, местных администраторов и специалистов СМИ, к участию в священных обрядах». В связи с тем, что не-ханты переезжают жить на стойбища, и все больше и больше людей приезжают издалека, будь то друзья, работники торговли и промышленности, государственные чиновники или исследователи, такие как я, в то время как местное хантыйское население едва успевает к ним привыкнуть, а их язык и верования

²²⁴ Glavatskaya E. When Local Meets Global: Siberian Khanty Religious Traditions in the Everchanging World // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. – 2024. – Vol. 44, no. 9. – P. 25–40. в: Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, Том 44, № 9, 2024, стр. 25-40. С. 34.

подвергаются сильному давлению, местная хантыйская община вынуждена провести переоценку и адаптироваться к новым реалиям на местах.

Возможные последствия того, что святыня такого общественного значения – то есть та, которую посещают не только местные семьи из Ларломкинского стойбища или семьи с реки Большой Юган, но даже люди с соседних рек, расположенных на расстоянии более тысячи километров, придет в упадок или, что гораздо хуже, будет разрушено или заброшено, могут быть огромными и далеко идущими. Это проблема такого рода, которая ещё больше усугубляет социальный конфликт и трудности адаптации, с которыми сталкивается местное коренное население. Потеря таких общинных точек связи и взаимодействия способствует и без того разрушающейся социальной структуре коренного населения, которая быстро деградирует в результате продолжающейся индустриализации, роста наемной работы среди местных жителей, а также повсеместного распространения телевидения и Интернета. Все это подрывает ритуалы и религию, обычаи, общину и хантыйский язык. Существующая система держится на волоске – что произойдет, например, если больше не будет кандидатов на должность хранителя святилища, поскольку они могут стать хранителями только в случае принадлежности к определенным семьям, которые распадаются и разъезжаются? Сделает ли это ларломкинскую святыню полностью неприкосновенной и, таким образом, неизбежно приведет к её разрушению, или же это вынудит местное сообщество нарушить обычай, чтобы сохранить святыню в её нынешнем виде?

Как бы то ни было, адаптивные стратегии в некотором смысле стали для хантов условной нормой, а местные жители Ларломкиных, ищущие лазейки в обычном праве, чтобы, возможно, решить проблему, дают пример только одного из множества различных подходов к различным ситуациям. Таким образом, например, места для *мыр(а)* – общинных жертвоприношений хантов – часто выбираются исходя из их мифологического значения. Но такие места часто разрушались в результате разработки месторождений нефти, что делало их непригодными для ритуальных практик, несмотря на то, что они по-прежнему

считались священными. В таком случае ханты-организаторы священных церемоний могут принять решение о переносе самого значения священного места на другое место. Уигет и Балалаева пишут, например, что в 1994 году информант сообщил им, что «священное место, предназначенное для *мыр(а)* было названо «Местом высокой ели» в честь участка ниже по течению реки, который был разрушен в результате строительства дороги. Связь недавно обнаруженного места со старым местом не ясна, и мы не знаем о масштабах или частоте этой практики, хотя мы знаем, что это не уникальная практика»²²⁵. Нынешняя ситуация со священным местом на озере Ларломкино, возникшая спустя двадцать лет после процитированного выше сообщения, указывает на существующую модель адаптивных практик, из чего следует, что проблема данного святилища является отнюдь не новой. Это сегодняшний эпизод, демонстрирующий адаптивные стратегии локальных хантыйских сообществ во взаимоотношениях с чередой социальных, экономических и культурно-религиозных воздействий, продолжающихся с момента начала их контактов с различными институтами и структурами внешнего по отношению к ним мира.

Таким образом, выработанная респондентами интерпретация, допускающая участие общины при формальном руководстве хранителя, представляет собой специфический механизм адаптации. Она демонстрирует попытку найти баланс между неукоснительным сохранением сакральных принципов и практической необходимостью поддержания культурного ландшафта в условиях, когда традиционный социальный институт хранителей переживает кризис, а сообщество сталкивается с притоком нового населения, желающего интегрироваться и помочь, но не обладающего необходимым для этого сакральным статусом.

²²⁵ Wiget A., Balalaeva O. Khanty Communal Reindeer Sacrifice: Belief, Subsistence and Cultural Persistence in Contemporary Siberia // Arctic Anthropology. – 2001. – Vol. 38, no. 1. – P. 82–99. P. 86–87.

3.5 Выводы

Подводя итоги данной главы, можно констатировать, что традиционное метафизическое пространство юганских хантов, составляющее духовную основу их культурного ландшафта, при всей своей многогранности, многоступенчатости и комплексности, претерпевает глубокие и необратимые изменения. Наиболее значимым фактором этих трансформаций является интенсивное нефтегазовое освоение исконных территорий. Данный процесс оказывает прямое воздействие на повседневные практики и мировоззренческие модели: он меняет то, как юганские ханты взаимодействуют с окружающей средой и как интерпретируют последствия промышленного освоения. Эти новые механизмы обновления и переосмысления отражают то, что отмечает Н.И. Новикова: «Как важность сохранения традиционной культуры и противостояния нефтяникам, так и возможность получения определенных материальных благ от промышленного освоения актуализируют в этих районах культурную и этническую идентичность аборигенов. <...> Уровень жизни людей, сохранность окружающей среды, возможности для традиционного природопользования, государственная политика вариативны в России, но все эти факторы оказывают влияние на важность самоидентификации для аборигенов»²²⁶.

В попытках осмыслить новые реалии ханты активно обращаются к арсеналу своей традиционной духовной культуры. Элементы метафизического восприятия пространства становятся инструментом для объяснения и осмысления сложных взаимоотношений с нефтяниками, буровыми установками, трубопроводами и прочими атрибутами современной, чуждой им технологической геометрии, вторгшейся в их мир. Это находит отражение в появлении новых фольклорных сюжетов и переосмыслении старых. Яркими примерами служат истории о конфликтах с рабочими, такие как «борьба за холм», а также эсхатологические

²²⁶ Новикова Н.И. Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2014. С. 386.

нарративы, в которых нефть метафорически представляется как «кровь земли», а её добыча вызывает «подземный саркофаг» – гнев духов или самой планеты.

В конструировании культурного ландшафта, как мы уже говорили, принимают активную роль вербальные традиции. Мы рассмотрели роль специфической нарративной традиции – быличек про маячек в этом трансформирующемся ландшафте. «Маячки» – духовные сущности или метки, рассмотренные в одном из предыдущих разделов. Эти «маячки» выступают структурообразующими элементами, которые заполняют и формируют различные сегменты культурного ландшафта, соединяя два значимых в бытовом отношении уровня хантыйского мироздания (средний, нижний). Они придают зримую форму и, если не имя, то, по крайней мере, конкретное воплощение тем тревогам и переживаниям, которые испытывают ханты и другие жители этой территории. Таким образом, «маячки» представляют собой не только транзитный, но и фундаментальный элемент ландшафта, маркирующий пограничные, переходные зоны.

К таким переходным пространствам относятся опасные урманы, пограничные (между жизнью и смертью) заброшенные дома и стойбища. В условиях расширяющейся разработки нефтяных месторождений и заполнения юганской тайги промышленной инфраструктурой, привычные, устоявшиеся пространства хантыйского мира – домашние, сакральные, охотничьи – вытесняются и замещаются именно такими пространствами перехода. Это приводит к тому, что многие ранее значимые метки родовой жизни, такие как священные лабазы, приходят в запустение, а сакральная топонимика постепенно забывается. Кроме того, как рассматривалось в предыдущей главе, меняется само восприятие перемещения по собственной территории: маршруты и их духовное наполнение трансформируются под давлением новых обстоятельств.

В целом, наблюдается определённый сдвиг в хантыйском мышлении, вызванный необходимостью адаптации. С размыванием структуры традиционной

мир-системы и сменой приоритетов для жителей хантыйской общины на Югане более универсальные и размытые элементы культурного ландшафта, такие как те же «маячки», выходят на первый план, поскольку они лучше поддаются интерпретации в условиях хаоса и нестабильности, по мере того как исконные пространства замещаются переходными. Эти новые «пустоты» активно заполняются именно такими духовными маркерами. Параллельно с этим происходит болезненное переосмысление ключевых локальностей хантыйского мира. Показателен пример с Ларломкинским святилищем: этот родовой сакральный объект, контроль над которым и уход за которым ослабевают в современных реалиях, тем не менее, не теряет своей значимости. Для немногих семей, продолжающих проживать на этой территории, проблема его сохранения и взаимодействия с ним заново осмысливается и решается в рамках общего перехода к новой реальности.

Исходя из вышеизложенного, можно с уверенностью утверждать, что традиционная среда обитания юганских хантов пребывает в состоянии активной трансформации, а их культурный ландшафт и духовные представления, в свою очередь, глубоко трансформируются, находя сложные пути адаптации к новым, пришедшим извне реалиям.

Заключение

Проведенное исследование динамики культурных ландшафтов юганских хантов в бассейне реки Большой Юган позволяет сформулировать ряд выводов, вносящих вклад в понимание механизмов трансформации традиционных обществ в условиях интенсивного промышленного освоения.

Анализ эволюции концепции культурного ландшафта в зарубежной и отечественной науке подтвердил её статус одной из ключевых междисциплинарных парадигм для изучения взаимодействия человека и среды. Однако, исследование выявило и системную методологическую лакуну: доминирование подходов, фокусирующихся на материальной, физической составляющей ландшафта, при недостаточном внимании к его символическому и метафизическому измерениям. Российская научная традиция, при всей её глубине и наличии мощных конкурирующих школ (семиотической, феноменологической, ценностной и др.), также демонстрирует тенденцию к редукционизму, рассматривая ландшафт зачастую как совокупность «маркеров» на нейтральной природной основе, что ограничивает понимание его как целостного, динамичного и осмысленного пространства. В ответ на это методологическое ограничение в диссертации было разработано и применено авторское рабочее определение культурного ландшафта как *совокупности общих физических и символических взаимоотношений, через которые члены сообщества воспринимают окружающий мир*. Такой феноменологический подход позволяет преодолеть традиционный дуализм «природа-культура» и предложить холистическую модель для анализа, рассматривающую материальные и символические трансформации как взаимосвязанные и взаимообусловленные процессы.

Эмпирическое исследование подтвердило центральный тезис о том, что нефтегазовое освоение представляет собой не просто внешний экономический фактор, но источник глубокого столкновения онтологий – традиционного,

анимистического мировоззрения юганских хантов и утилитарно-ресурсной логики капиталистической промышленной системы. Это столкновение, концептуализированное в терминах «борьбы полей», является основным драйвером трансформации культурного ландшафта юганских хантов.

Ключевым механизмом этой трансформации, детально исследованным во второй главе, стало кардинальное изменение методов и способов движения. Развитие дорожной инфраструктуры нефтяных компаний и массовый переход на автомобильный транспорт привели к трансформации темпоральности и логистики, «сворачиванию» пространства, рутинизации дальних поездок и упадку социально значимой практики гостевания, что в свою очередь ослабило традиционные социальные связи вдоль реки. За этим последовал сдвиг в восприятии пространства – начался переход от восприятия реки Большой Юган как сложного, «инкультурированного» пространства-мира, того, что Ингольд называет «проживанием», к её восприятию как линейного маршрута «шоссе от пункта А до пункта Б», что способствует объективации и коммодификации окружающей среды. Это, в свою очередь, способствует формированию гибридных пространств. Возникают такие феномены, как «хантыйские дороги» и общинные парковки, которые выступают узлами интеграции новой логистики в традиционную систему жизнеобеспечения, одновременно маркируя границы «своего» и «чужого» пространства.

В ответ на давление промышленного освоения юганские ханты демонстрируют сложные и многоаспектные стратегии адаптации и символического сопротивления, исследованные в третьей главе. Это активное мифотворчество, где в культурный оборот вводятся новые фольклорные нарративы-былички, такие как история «борьбы за холм» и эсхатологические сюжеты о нефти как «крови земли» и бурении как вскрытии саркофага подземного бога Пыхт-Ики. Эти нарративы служат инструментом осмысления чуждой реальности, утверждения собственной онтологии и метафорического выражения экологического протеста. Рука об руку с этим следуют адаптации сакральной практики. На примере Ларломкинского

святилища выявлен механизм гибкой интерпретации традиционных норм. Сообщество, столкнувшись с кризисом института хранителей, нашло компромиссный путь, позволяющий провести ремонт сакрального объекта при формальном соблюдении ритуальных предписаний, что демонстрирует способность традиции к динамичному самообновлению в изменившихся условиях.

Важным выводом, касающимся внутренней динамики метафизического ландшафта, является констатация его структурной перестройки. На фоне размывания сложной иерархии традиционной мир-системы (трехуровневая модель мироздания, строгая иерархия духов-хозяев) на передний план выходят маргинальные ранее сущности – «маячки» (*илес кантлэх от*). Эти амбивалентные, динамичные и не жестко встроенные в иерархию акторы встречаются в нынешнем переходном периоде, заполняя собой формирующиеся «пространства перехода» (заброшенные стойбища, урман, зоны влияния инфраструктуры) и позволяя, таким образом, этим пространствам стать частью хантыйского габитуса.

Таким образом, трансформация культурного ландшафта юганских хантов под воздействием нефтегазового освоения представляет собой сложный, многомерный процесс, затрагивающий все уровни их бытия – от повседневной логики и социальных связей до глубинных основ миропонимания. Этот процесс не сводится к простому уничтожению традиционной культуры, но является диалектическим взаимодействием уничтожения и сопротивления, физического вытеснения и символического переосмысления. Исследование показало, что, несмотря на глубину и необратимость происходящих изменений, культурный ландшафт юганских хантов сохраняет потенциал к адаптации и порождению новых смыслов, что позволяет сообществу не просто выживать, но и активно, хотя и болезненно, конструировать свою идентичность в новой, навязанной извне реальности.

Продолжая резюмировать ключевые итоги исследования, необходимо подчеркнуть, что предложенная и апробированная в работе холистическая модель

культурного ландшафта – понимание его как *это совокупности общих физических и символических взаимоотношений, через которые члены сообщества воспринимают окружающий мир* – доказала свою высокую эвристическую ценность. Данный подход понимания культурного ландшафта как совокупности взаимоотношений позволил преодолеть ограниченность традиционных, сугубо материалистических трактовок и показать, что культурный ландшафт существует не только в физическом мире, но активно конструируется в сознании индивидов и сообществ, являясь продуктом постоянного диалога между чувственным опытом и метафизическими представлениями.

Такой взгляд закономерно приводит к выводу о том, что культурный ландшафт представляет собой не пассивный фон человеческой деятельности, а арену символической борьбы. В терминах Пьера Бурдьё, это – поле, где сталкиваются различные социальные группы с присущими им *габитусами* и системами ценностей. В контексте нашего исследования, столкновение происходит между традиционным социальным полем юганских хантов, с его анимистической онтологией и экономикой дара, и промышленным полем нефтегазовых компаний, несущим логику коммодификации и максимизации прибыли. Эта борьба за символическую власть – за право устанавливать и навязывать легитимное видение мира – является центральным драйвером наблюдаемых трансформаций. Ответом на это давление со стороны коренного населения становятся сложные механизмы адаптации и символического сопротивления, которые были детально классифицированы в работе.

Эмпирическим подтверждением действенности предложенной модели и реальности протекания «борьбы полей» стал проведенный в диссертации анализ трансформации практик движения. Развитие нефтяной инфраструктуры, выразившееся в создании разветвленной сети дорог, интегрировавшей бассейн Большого Югана в логистические цепочки Сургута, Нижневартовска и других промышленных узлов, выступило мощным катализатором изменений. Это спровоцировало цепную реакцию социокультурных сдвигов. Популяризация

автомобильного транспорта и связанная с этим рутинизация дальних поездок привели к упадку традиционной практики гостевания, ослабив тем самым плотность социальных связей, исторически формировавшихся вдоль реки. Занятость в нефтяной отрасли и доступ к стабильным денежным доходам породили новые потребительские практики и зависимость от товаров, требующих постоянных финансовых затрат (техника, горючее). Это вовлекло сообщество в «порочный круг» денежной экономики, усиливающий его зависимость от промышленной системы и ускоряющий процессы социальной атомизации.

Наиболее значимым последствием стал фундаментальный сдвиг в восприятии пространства. Река Большой Юган, исторически бывшая осью сакральной географии и сложным, «инкультурированным» пространством, для многих хантов всё чаще становится линейным маршрутом, «шоссе» между точкой А и точкой Б. Новые практики движения, ставящие во главу угла скорость и эффективность, а не сам процесс погружённого, сенсорно насыщенного путешествия, способствуют объективации и коммодификации как таёжных ресурсов, так и окружающей среды в целом.

Таким образом, изменение практик движения выступает не просто материальным последствием промышленного освоения, но и важнейшим механизмом глубокой трансформации всего культурного ландшафта. Этот переход можно охарактеризовать как общую тенденцию движения в спектре мировоззренческих ориентаций – от анимистической модели, где природа представляет собой интегрированное поле взаимоотношений с одушевлёнными субъектами, к утилитарно-материалистической модели, где окружающая среда всё чаще рассматривается как объект для ресурсной эксплуатации. Именно через призму движения наиболее отчётливо прослеживается, как макропроцессы экономического и инфраструктурного развития транслируются на уровень повседневных практик и, в конечном счёте, преобразуют самую основу мировоззрения и социальности юганских хантов.

Продолжая анализ эмпирических результатов, необходимо детализировать выводы, касающиеся трансформации нематериального, метафизического измерения культурного ландшафта юганских хантов. Если развитие нефтегазовой инфраструктуры и сопутствующая социально-экономическая трансформация затронули, в первую очередь, физические и социальные практики, то столкновение традиционного и промышленного социальных полей неминуемо породило глубокие конфликты и адаптации в символической сфере.

Исследование подтвердило, что некогда сложная, но четко структурированная хантыйская мир-система, уже претерпевшая серьёзные изменения в советский период, к рубежу XX–XXI веков находится в состоянии активного размывания и деконструкции. Этот процесс усугубляется утратой многих носителей «высокой» сакральной традиции и обрывом цепочек передачи устного и песенного наследия. Тем не менее, определённые её фундаментальные элементы, такие как трёхъярусная модель мироздания и её проекция на речную систему в виде иерархии духов-хозяев, продолжают существовать, хотя и в редуцированных, фрагментированных формах.

В этих условиях именно фольклорные нарративы, порождаемые самим сообществом, становятся ключевым инструментом осмысления новой реальности. Собранные в поле материалы – былички о неудачах нефтяников, пытавшихся осквернить священный холм (*котмых*), и эсхатологические сюжеты о нефти как «крови земли», о буровых работах – история о вскрытии саркофага подземного бога (*Пыхт-Ики*) – выполняют роль не просто занимательных историй. Они являются действенными формами культурного сопротивления и символической компенсации. Через эти нарративы экологический и социальный конфликт переводится в метафизический план, что позволяет хантам не только выразить протест, но и наделить травматичный опыт промышленного освоения мифологическим смыслом, интегрируя его, пусть и негативно, в свою картину мира.

Наиболее показательным выводом, касающимся внутренней динамики метафизического ландшафта, является его структурная перестройка. На фоне размывания сложной иерархии традиционной космологии на передний план выходят маргинальные ранее сущности, такие как «маячки» (*илес кантлэх от*). Если в классической системе они занимали периферийное положение в обширном пантеоне духов, то современные полевые данные, согласующиеся с архивными источниками, свидетельствуют о переформатировании всей метафизической карты. Лиминальная и амбивалентная природа «маячков», их изначальная связь с «пограничными» зонами (заброшенные дома, опасные места) делает их идеальным инструментом для осмысления хаоса, нестабильности и «пограничья», привнесённых промышленным освоением. Таким образом, «маячки» эволюционируют, превращаясь из маркеров сугубо внутренних нарушений традиционного уклада в символический ответ на внешнее вмешательство, оставаясь при этом живым и актуальным элементом культурного ландшафта, чья семантика продолжает адаптироваться к давлению глобализирующейся экономики.

Ещё одним ярким примером адаптации сакральной сферы служит кейс Ларломкинского святилища. Анализ этой ситуации демонстрирует, как размывание традиционной мир-системы и кризис родового института хранителей, во многом спровоцированные социально-экономическими изменениями (включая миграцию, связанную с нефтедобычей), заставляют сообщество искать новые, гибкие интерпретации сакральных норм. Выработанное жителями стойбища решение – провести ремонт силами общины при формальном санкционировании со стороны номинального хранителя – представляет собой не отход от традиции, а её творческое развитие и адаптацию. Этот прецедент наглядно иллюстрирует, как в условиях переходного периода коренное население находит практические механизмы для сохранения сакральных объектов, переосмысливая традиционные ограничения «в рамках общего перехода к новой реальности».

Синтезирующий вывод, таким образом, заключается в следующем: традиционная среда обитания юганских хантов пребывает в состоянии глубокой и необратимой трансформации, которая носит тотальный характер, затрагивая все уровни бытия – от инфраструктуры и экономики до социальности и самых основ миропонимания. Однако эта трансформация не является простым уничтожением. Это сложный, диалектический процесс «борьбы полей», в котором уничтожение и вытеснение одних элементов традиционной культуры сосуществует с активным сопротивлением, символическим переосмыслением и адаптацией других. Культурный ландшафт юганских хантов, таким образом, предстаёт не как пассивный объект воздействия, а как динамичное поле напряжённости и творчества, где сообщество, используя весь арсенал своей традиционной культуры – от фольклорных сюжетов до гибких ритуальных практик, – активно, хотя и болезненно, конструирует стратегии выживания и самоопределения в радикально изменившемся мире.

Подводя общие итоги диссертационного исследования, можно с уверенностью констатировать, что культурный ландшафт юганских хантов пребывает в состоянии глубокой и тотальной трансформации. Традиционная среда обитания, понимаемая как неразрывное единство физического пространства и духовной мир-системы, подвергается системному давлению со стороны наступающего социального поля нефтегазовых компаний. Этот фундаментальный конфликт, концептуализированный в работе как «столкновение полей» в рамках культурного ландшафта юганских хантов, находит своё отражение во всех без исключения аспектах жизни сообщества: в трансформации хозяйственного уклада и практик движения, в переформатировании социальных связей, в эрозии сакральной топографии и в сдвигах на уровне коллективного мировоззрения.

Однако ключевым выводом настоящей работы является то, что данные трансформации не сводятся к пассивному принятию или простому вытеснению традиционных элементов. Напротив, они вызывают сложную и

многоуровневую реакцию, укоренённую в традиционном мышлении, и порождают новые, подчас неожиданные, пути адаптации и символического сопротивления. Эти механизмы, варьирующиеся от порождения новых фольклорных нарративов и переосмысления роли маргинальных духов («маячек») до гибкой реинтерпретации сакральных предписаний (как в случае с Ларломкинским святилищем), наглядно демонстрируют агентность и адаптационный потенциал культуры юганских хантов в условиях внешнего давления.

Таким образом, эмпирическое исследование на примере юганских хантов подтверждает эвристический потенциал и операциональную ценность концепции культурного ландшафта как таковой. Несмотря на её терминологическую неоднородность и методологический плюрализм, именно холистический подход, рассматривающий ландшафт в диалектическом единстве материального и метафизического, позволил адекватно описать и проанализировать столь сложное и многогранное явление, как столкновение социальных полей. Культурный ландшафт доказал свою состоятельность в качестве качественного и комплексного аналитического инструмента для интерпретации динамики взаимодействия между традиционным анимистическим мировоззрением и логикой индустриальной, капиталистической экономики. Он позволяет увидеть в происходящих процессах не просто уничтожение, а напряжённый диалог и борьбу, в ходе которых традиционная культура, преобразаясь, тем не менее, продолжает отстаивать своё право на существование и осмысление мира, активно конструируя стратегии выживания в радикально изменившейся реальности.

Список источников и литературы

Источники:

1. Частный архив полевых материалов исследователей Э. Уигета и О.Э. Балалаевой.
 - a. ПМ Э. Уигета и О.Э. Балалаевой, р. Большой Юган, 2010.
 - b. ПМ Э. Уигета и О.Э. Балалаевой, Ай-Пим, лето 1998.
 - c. ПМ Э. Уигета и О.Э. Балалаевой, Большой Юган и Малый Юган, лето 1995.
 - d. ПМ Э. Уигета и О.Э. Балалаевой, р. Малый Юган, стойбище Кинямино, 2016.
2. Полевые материалы автора р. Большой Юган, полевые выезды 2023 и 2024 годов.
 - a. ПМА, р. Большой Юган, 2023.
 - b. ПМА, р. Большой Юган, 2023–2024.
 - c. ПМА, р. Большой Юган, 2024.
 - d. ПМА, р. Большой Юган, сентябрь 2023.
 - e. ПМА, р. Большой Юган, сентябрь 2024.
 - f. ПМА, юрты Курломкины, р. Большой Юган, 2024.
 - g. ПМА, юрты Ларломкины, р. Большой Юган, 2024
3. Архив коренной общины юганских хантов «Яун-ях».

Литература:

4. Адаев В.Н. О роли традиционного мировоззрения народов Севера в качестве регулятора режима природопользования // Этнос и среда обитания: сборник статей по этноэкологии. – Вып. 5. – М., 2017. – С. 137–149.
5. Адаев В.Н. Традиционная экологическая культура хантов и ненцев. Тюмень: «Вектор Бук», 2007. – 240 с.

6. Адаев В.Н. Трансформация культуры: современные материалы и технологии в жизни тундровых ненцев-оленьеводов Ямало-Ненецкого автономного округа // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2018. – № 3 (42).
7. Адаев В.Н. Юганские ханты на Демьянке: формирование локальной идентичности // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2021. – № 3 (54).
8. Академическая история Югры: в 8 т. / под общ. ред. Р. Г. Пихоя. – Ханты-Мансийск: АО Изд. дом «Новости Югры», 2024. – Т. 1: Древняя Югра с начала заселения до конца I тысячелетия н. э. / отв. ред. Н. М. Чаиркина, Г. П. Визгалов. – 768 с.
9. Академическая история Югры: в 8 т. / под общ. ред. Р. Г. Пихоя. – Ханты-Мансийск: АО Изд. дом «Новости Югры», 2024. – Т. 2: Югра в XI–XVI вв. / отв. ред. А. В. Головнёв. – 600 с.
10. Алексеев В.П. Антропогеоценозы – сущность, типология, динамика // Природа. – 1975. – № 7. С. 18–23.
11. Алексеев В.П. Очерки экологии человека. – М., 1993. – 191 с.
12. Алексеев В.П. Становление человечества. – М.: Наука, 1984. – 462 с.
13. Алквист А. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки / пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 178 с.
14. Балалаева О., Уигет Э. Биосферный резерват как форма сохранения этнической культуры (на примере юганских хантов). – М.: ИЭА РАН, 1998.
15. Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки. – 2-е изд., испр. и доп. – Екатеринбург: Тезис, 2002. – С. 151–166.
16. Балалаева О.Э., Сурломкина Е. П., Уигет Э. О. Голоса Югана. Сборник фольклора Йавэн-йях. – Сургут: Печатный мир г. Сургут, 2021. – 140 с.
17. Бауло А.В. Атрибутика и миф: металл в обрядах обских угров. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2004. – 157 с.

- 18.Бахлыков П.С. Юганские ханты: история, быт и культура: краткое историческое повествование о ханты Сургутского района / послесл. С. Г. Пархимовича. – Тюмень: Софтдизайн, 1996. – 208 с.
- 19.Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII веках. – М.: Книга по Требованию, 2014. – 91 с.
- 20.Берг Л.С. Предмет и задачи географии // Известия Русского географического общества. – 1915. – Т. 51, вып. 9.
- 21.Веденин Ю.А. Проблемы формирования культурного ландшафта и его изучения // Известия АН СССР. Сер. геогр. – 1990. – № 1.
- 22.Вигет Э., Балалаева О.Э. Нефть, маргинализация и восточные ханты // Сибирские исторические исследования. – 2014. – № 4. – С. 38–72.
- 23.Витсен Николаас. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии / пер. со староголл. В. Г. Трисман. – Амстердам: Pegasus, 2010.
- 24.Волдина Т.В. Хантыйский фольклор: история изучения: монография / отв. ред. Н. В. Лукина; рец. А. М. Сагалаев. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 255 с.
- 25.Георги Иоганн-Готлиб. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей. – СПб.: Русская симфония, 2007 [1799].
- 26.Главацкая Е.М. А был ли выбор? Аргументы против теории ненасильственного крещения хантов и манси в 1712–1715 гг. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. – Вып. III. – Екатеринбург, 1999. – С. 82–103.
- 27.Головнев А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург: УрО РАН; Волот, 2009. – 495 с.
- 28.Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 606 с.

29. Готовится к изданию // Балалаева О.Э., Песикова А., Сурломкина Е., Уигет Э. Юганский медвежий праздник – Кинямины 2010. – Сургут, 2026.
30. Дёмпке Ш. Международные инструменты по охране культур коренных народов // Культурные ландшафты и охрана природы в Северной Евразии: труды симпозиума в Верлитце, 20–23 марта 1998 г. / Ш. Демпке, М. Зукков; ред. Германский союз охраны природы в кооперации с Бюро природы. – Бонн, 1998. – 315 с.
31. Джеймс П., Мартин Дж. Все возможные миры: история географических идей / пер. с англ. Л.Н. Кудряшевой; предисл. и ред. А.Г. Исаченко. – М.: Прогресс, 1988. – 672 с.
32. Дунин-Горкавич А.А. Карта Тобольской губернии / сост. и изд. А. А. Дунин-Горкавич при материальной поддержке Императорского Русского Географического общества и Министерства Земледелия и Гос. Имуществ. – СПб.: Картографическое заведение А. Ильина, 1903. – 1:1680000. – 2 л.
33. Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север: в 3 т. Этнографический очерк местных народов. 1904–1911. – Репринтное изд. – М.: Либерия, 1995.
34. Замятин Д.Н. Гуманитарная география: пространство и язык географических образов. – СПб.: Алетейя, 2003. – 331 с.
35. Замятин Д.Н., Замятина Н. Ю., Митин И. И. Моделирование образов историко-культурной территории: методологические и теоретические подходы / отв. ред. Д. Н. Замятин. – М.: Институт Наследия, 2008. – 760 с.
36. Зенько А. П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Структура и вариативность. – Новосибирск: Наука; Сибирское предприятие РАН, 1997. – 195 с.
37. Ингольд Тим. Линии: краткая история / пер. с англ. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. – 296 с.
38. Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: сборник статей. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 576 с.
39. Калуцков В.Н. Ландшафт в культурной географии. – М.: Новый хронограф, 2008. – 317 с.

40. Карапетова И.А., Соловьева К.Ю. Образ хозяина Югана «Явун-ики» как символ культуры юганских хантов // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой / отв. ред. Д.А. Функ, А. П. Зенько. – М., 2000. – (Сибирский этнографический сборник, 10).
41. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов: в 3 т. – Томск: Изд-во ТГУ, 1924 (пер. Лукиной, 1994). – Т. 1–3.
42. Козлов В.И. Основные проблемы этнической экологии // Советская этнография. – 1983. – № 1.
43. Козлов В.И. Этническая экология: становление дисциплины и история проблем. – М.: ИЭА РАН, 1994. – 230 с.
44. Конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия. – URL: <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/#Article1> (дата обращения: 05.10.2023).
45. Косарев М.Ф. Западная Сибирь в древности. – М.: Наука, 1984. – 245 с.
46. Кочуров Б.И. Геоэкология: экодиагностика и эколого-хозяйственный баланс территорий. – Смоленск: СГУ, 1999. – 384 с.
47. Крупник И.И. Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии / Отв. ред С. А. Арутюнов. – М.: Наука, 1989. – 270 с.
48. Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. – Томск: Изд-во ТГУ, 1984. – 192 с.
49. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. – Томск, 1976. – 208 с.
50. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ХАНТЫ. – Новосибирск: Наука, 1992. – 136 с.
51. Культурный ландшафт как объект наследия / под ред. Ю.А. Веденина, М.Е. Кулешовой. – М.: Институт Наследия; СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – 620 с.

- 52.Лапина М.А. Этика и этикет хантов. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998. – 144 с.
- 53.Лукина Н.В. Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
- 54.Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии: в 5 т. – Томск: ТГПУ, 2009–2010.
- 55.Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. – М., 1998. – 235 с.
- 56.Мартынова Е.П. Прибыль не ради прибыли? Экономические практики коренных народов Севера России: коллективная монография / под ред. Е.А. Пивневой. – М.; СПб.: Нестор-История, 2021. – 404 с.
- 57.Матюков А.К. Знаки на охотничьих затесах // Северный регион: наука, образование, культура. – 2013. – № 1 (27).
- 58.Молданов Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. – Томск, 1999. – 141 с.
- 59.Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 354 с.
- 60.Надь З. Васюган на рубеже столетий: ханты или остяки? // Вестн. Том. гос. ун-та. История. 2016. №5 (43).
- 61.Надь З. Васюганские ханты. Изменение религиозной системы в XIX–XXI веках / перевод с венгерского Дианы Пушкаш. Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2011. – 294 с.
- 62.Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И.Н. Гемуев, В. И. Молодин, З.П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т археологии и этнографии СО РАН. – М.: Наука, 2005. – 805 с.
- 63.Новикова Н.И. Антропологизация права (на примере законов о коренных малочисленных народах Севера) // Сибирские исторические исследования. 2024. № 4. С. 59–77.
- 64.Новикова Н.И. Занятость коренного и местного населения Севера в контексте корпоративной социальной ответственности // Россия и АТР. – 2022. – № 4.

- 65.Новикова Н.И. Охотники и нефтяники: исследование по юридической антропологии / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2014. – 407 с.
- 66.Новицкий Г.И. Краткое описание о народе остяцком // Памятники древней письменности. – Т. 53. – СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1884. – 116 с.
- 67.О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации: Постановление Правительства РФ от 24.03.2000 № 255; ред. от 18.12.2021 // Собрание законодательства РФ. – 2000. – № 14.
- 68.Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации: федеральный закон от 20.07.2000 № 104-ФЗ; в ред. от 20.10.2022 // Собрание законодательства РФ. – 2000. – № 30. – Ст. 3122.
- 69.Общие данные о Тайлаковском месторождении. – URL: https://mklogistic.ru/taylakovskoe_mestorojdenie (дата обращения: 07.12.2024).
- 70.Папай Й. Памяти Антала Регули / пер. и публ. Н. В. Лукиной. – Сургут: АИИК «Северный дом», 1993.
- 71.Патканов С.К. О приросте инородческого населения Сибири: статистические материалы для освещения вопроса о вымирании первобытных племен / изд. Имп. Акад. наук. – СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1911. – 210 с.
- 72.Патканов С.К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям // Живая старина. – 1891. – Вып. III–IV.
- 73.Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 414 с.
- 74.Пивнева Е.А. «Природу в квартиру не запихнешь»: о некоторых этнических маркерах у обских угров г. Ханты-Мансийска // Социальная антропология города / под науч. ред. Е.А. Окладниковой. – СПб., 2018. – С. 57–70.
- 75.Пивнева Е.А., Функ Д.А. В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. – М.: Наука, 2005. – 342 с.
- 76.Рагулина М.В. Культурная география: теории, методы, региональный синтез. – Иркутск, 2004. – 191 с.

77. Родоман Б.Б. Культурный ландшафт и судьба России / под ред. Т.И. Герасименко (Институт географии РАН). – М.: Директ-Медиа, 2023. – 488 с.
78. Рудь А.А. Божества и духи в представлениях хантов Сургутского района (по материалам 2002–2017 гг.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2023. – № 4 (63). – С. 210–219.
79. Рудь А.А. Изменение социальных взаимосвязей и появление новых идентичностей у восточных хантов в начале XXI в. // Кунсткамера. – 2020. – № 2.
80. Рудь А.А. Пожары в культуре восточных хантов: современные аспекты // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2018. – № 2 (41). – С. 128–136.
81. Рындина О.М., Лукина Н.В., Курьянова Т.С., Золотарёва Н.В. Этнокультурное наследие хантов Сургутского района ХМАО – Югры в теоретическом и практическом дискурсе // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – № 390. – С. 126–131.
82. Сайт полномочного представителя Президента Российской Федерации в Уральском федеральном округе. – URL: http://uralfo.gov.ru/district/КНМ/hmao_general/ (дата обращения: 03.11.2025).
83. Семенов-Тянь-Шанский В.П. Район и страна. – М.; Л.: Госиздат, 1928.
84. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием / сочинена на немецком языке и в собрании академическом читана членом Санкт-Петербургской Академии наук и профессором древностей и истории, так же членом Исторического Геттингского собрания Иоганном Ебергардом Фишером. – СПб.: При Императорской Академии наук, 1774.
85. Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII века. – М.: Наука, 1965. – 228 с.
86. Сирелиус У.Т. Домашние ремёсла остяков и вогулов // Ежегодник Тобольского губернского музея. – 1907. – Вып. 16. – С. 41–69.
87. Соколова З.П. Современные селения и жилища ваховских хантов // Труды Ин-та этнографии. Нов. сер. – М., 1960. – Т. LVI.

- 88.Соколова З.П. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. – М., 1974.
- 89.Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. – М., 1983. – 325 с.
- 90.Соколова З.П. Ханты и манси. Взгляд из XXI века. – М., 2009. – 756 с.
- 91.Соколова З.П. Эндогамный ареал и этническая группа (на материалах хантов и манси). – М.: ИЭА РАН, 1990. – 209 с.
- 92.Сподина В.И. Номенклатура родства как социокультурный феномен обских угров и самодийцев: по материалам традиционной культуры и языка. – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. – 114 с.
- 93.Сподина В.И. Человек в традиционной картине мира (на материалах обских угров и самодийцев). – Ханты-Мансийск: Печатный мир, 2017. – 350 с.
- 94.Старцев Г.А. Остяки: Социально-этнографический очерк. – Л.: Прибой, 1928.
- 95.Стась И.Н. Индустриализация Ханты-Мансийского округа как основной фактор развития городов нефтяников во второй половине XX в. // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2013. – № 2 (25).
- 96.Страница программы ЮНЕСКО «Человек и наследие». – URL: <https://www.unesco.org/en/mab> (дата обращения: 23.05.2026).
- 97.Страница проекта «ИТ-стойбище» департамента информационных технологий и цифрового развития ХМАО-Югра. – URL: https://depit.admhmao.ru/activity/otraslevye-napravleniya/it-proekty/84834-it-stoybishche/o-proekte_5288813/ (дата обращения: 06.07.2025).
- 98.Стрелецкий В.Н., Горохов С.А. Специфика и тенденции развития культурной географии в России в начале XXI века // Известия РАН. Сер. геогр. – 2022. – Т. 86, № 3. – С. 374–392.
- 99.Терёшкин Н.И. Словарь восточнохантыйских диалектов. – Л.: Наука, 1981. – 542 с.
100. Федорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. – СПб.: Европейский Дом, 2000. – 368 с.

101. Хакназаров С.Х. К вопросу о взаимодействии коренных народов Севера и промышленных компаний на примере Югры // Арктика и Север. – 2018. – № 30. – С. 120–133.
102. Чепреги М. Сказки и рассказы сургутских ханты: фольклорный сборник / под ред. А. С. Песиковой; пер. на рус. яз. Т. А. Ефремова, А. С. Песикова. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2015. – 118 с.
103. Чепреги М. Сургутский диалект хантыйского языка / под ред. Н. Б. Кошкаревой; ред. хантыйского текста А. С. Песикова; пер. на рус. яз. Т. А. Ефремова. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2017. – 275 с.
104. Чернецов В.Н. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. – Pars 1. – Helsinki, 1965. – С. 102–111.
105. Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – ТИЭ. Нов. сер. – М., 1959. – Т. 51. – С. 114–156.
106. Шатилов М.Б. Ваховские остяки: Этнографические очерки // Труды Томского краевого музея. – Томск, 1931. – 175 с.
107. Штейниц В.К. Хантыйский (остяцкий) язык // Языки и письменность народов Севера. – Ч. 1. – М.; Л.: Учпедгиз, 1937. – С. 193–228.
108. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. – М.: Индрик, 2003. – 528 с.
109. Ямсков А.Н. Значение предложенной В.П. Алексеевым концепции антропогеоценоза для развития этнической экологии и этнологии // Эволюция. – 2006. – № 3. – С. 152–153.
110. Ямсков А.Н. Концепции хозяйственно-культурных типов и историко-культурных областей – вклад советской этнографии в культурно-географическое районирование // Географическая среда и живые системы. – 2023. – № 2. – С. 19–46.

111. Ямсков А.Н. Применение концепции «этнокультурного ландшафта» при выделении и использовании территорий традиционного природопользования коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока // Проблемы сохранения, использования и охраны культурного наследия при реализации проектов и программ развития Сибири и Дальнего Востока / отв. ред. Г.В. Майер. – Томск: ТГУ, 2007. – С. 146–151.
112. Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice / translated by R. Nice. – Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology), 1977. – 248 p.
113. Bourdieu P. Social Space and Symbolic Power // Sociological Theory. – 1989. – Vol. 7, no. 1.
114. Brody H. Maps and Dreams: Indians and the British Columbia Frontier. – Vancouver, B.C.: Douglas & McIntyre, 1981. – 298 p.
115. Dudeck S. From the Reindeer Path to the Highway and Back – Understanding the Movements of Khanty Reindeer Herders in Western Siberia // Journal of Ethnology and Folkloristics. – 2012. – 6 (1). – P. 89–106.
116. Dudeck S. Khanty Subsistence in a Changing Environment – Reindeer Herding and Indigenous Survival Strategies in Western Siberia // Proceedings of the 29th International Abashiri Symposium: Environmental Change and Subsistence of Northern Peoples: Development and Adaptation. – Abashiri: Association for the Promotion of Northern Cultures, 2015. – P. 33–40.
117. Forman R.T.T. Land Mosaics: The Ecology of Landscapes and Regions. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 632 p.
118. Fowler P.J. World Heritage Cultural Landscapes, 1992–2002. – Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2003. – 140 p.
119. Ginzburg C. The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries / translated by J. and A. Tedeschi. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983. – 209 p.

120. Glavatskaya E. When Local Meets Global: Siberian Khanty Religious Traditions in the Everchanging World // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. – 2024. – Vol. 44, no. 9. – P. 25–40.
121. Glavatskaya E.M. The Nature, History and Religion of the Khanty // Man Who Sees. The World of Ivan Stepanovich Sopochin: monograph / ed. C. Tolley. – Budapest: Molnar & Kelemen, 2021. – P. 73–108.
122. Hallowell A.I. Ojibwa Ontology, Behavior, and World View // Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell / ed. R. D. Fogelson. – Chicago: University of Chicago Press, 1960. – P. 357–390.
123. Handler R., Linnekin J. Tradition, Genuine or Spurious // The Journal of American Folklore. – 1984. – Vol. 97, no. 385. – P. 273–290.
124. Hilgers M., Maguez E. Introduction to Pierre Bourdieu's Social Fields // Bourdieu's Theory of Social Fields. Concepts and Applications. – New York: Routledge. – P. 1–36.
125. Hirsch E. Introduction – Landscape: Between Place and Space // The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space / ed. M. O'Hanlon. – Oxford: Clarendon Press, 1995. – 268 p.
126. Ingold T. Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description. – London: Routledge, 2011. – 270 p.
127. Ingold T. Footprints through the Weather-World: Walking, Breathing, Knowing // Journal of the Royal Anthropological Institute. – 2010. – Vol. 16. – P. 121–139.
128. Ingold T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. – 1st ed. – Routledge, 2000. – 465 p.
129. Ingold T. The Temporality of the Landscape // World Archaeology. – 1993. – Vol. 25 (2). – P. 152–174.
130. Jackson J.B. Discovering the Vernacular Landscape. – New Haven: Yale University Press, 1984. – 288 p.
131. Jordan P. Ideology, Material Culture and Khanty Ritual Landscapes in Western Siberia // Ethnoarchaeology and Hunter-gatherers: Pictures at an

- Exhibition / ed. K. J. Fewster, M. Zvelebil. – Oxford: British Archaeological Reports, 2001. – P. 25–42.
132. Kerecsi A. Life and Beliefs of the Ostyaks of the Surgut Region // Studies on Surgut Ostyak Culture / ed. K. Lazar. – Budapest: Museum of Ethnography, 1997.
 133. Kerecsi A. Similarities and Differences in Eastern Khanty Shamanism // Shamanism and Northern Ecology / ed. J. Pentikäinen. – Berlin; New York, 1996.
 134. Lavrenova O. Spaces and Meanings: Semantics of the Cultural Landscape. – Springer, 2019. – 330 p.
 135. Mitchell D. Cultural Geography: A Critical Introduction. – Malden, MA: Blackwell Publishing, 2000. – 352 p.
 136. Munkácsi B., Kálmán B. Wogulisches Wörterbuch. – Budapest, 1986. – 950 p.
 137. Munn N.D. Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape // Critical Inquiry. – 1996. – Vol. 22 (3). – P. 446–465.
 138. Nafziger J.A.R. Cultural Landscapes Significant to Indigenous Peoples // Islamic Studies on Human Rights and Democracy. – 2018. – Vol. 2, no. 1. – P. 71–78.
 139. Napolskikh V.V. Proto-Uralic World Picture: A Reconstruction // Northern Religions and Shamanism / ed. M. Hoppál, J. Pentikäinen. – Budapest: Akadémiai Kiadó; Helsinki, 1992. – P. 3–20.
 140. Napolskikh V.V. Uralic 'Seven' // Journal de la Société Finno-Ougrienne. – Helsinki, 1995. – Vol. 86. – P. 119–128.
 141. Nassauer J.I. Culture and Changing Landscape Structure // Landscape Ecology. – 1995. – Vol. 10, no. 4. – P. 229–237.
 142. Olwig K.R. Landscape, Nature, and the Body Politic: From Britain's Renaissance to America's New World. – Madison: University of Wisconsin Press, 2002. – 336 p.
 143. Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. – Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2021.

144. Rössler M., Fowler P., Titchen S. World Heritage Cultural Landscapes: A Handbook for Conservation and Management. – Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2009. – 135 p.
145. Sauer C. The Morphology of Landscape // University of California Publications in Geography. – 1925. – Vol. 2, no. 2. – P. 19–54.
146. Schmidt É. Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians // Uralic Mythology and Folklore / ed. M. Hoppál, J. Pentikäinen. – Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences; Helsinki: Finnish Literature Society, 1989. – P. 35–112.
147. Schmidt E. Trends in 20th Century Ob-Ugric Oral Tradition // Studia Fennica. – Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura. – Vol. 26. – P. 147–172.
148. Spirn A.W. The Language of Landscape. – New Haven: Yale University Press, 1998. – 326 p.
149. Tilley C. A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments. – Oxford: Berg, 1994. – 224 p.
150. Wacquant L.J.D. Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu // Sociological Theory. – 1989. – Vol. 7 (1). – P. 26–63.
151. Wiget A., Balalaeva O. Khanty Communal Reindeer Sacrifice: Belief, Subsistence and Cultural Persistence in Contemporary Siberia // Arctic Anthropology. – 2001. – Vol. 38, no. 1. – P. 82–99.
152. Wiget A., Balalaeva O. Khanty, People of the Taiga: Surviving the 20th Century. – University of Alaska Press, 2011. – 398 p.
153. Wiget A., Balalaeva O. Saving Siberia's Khanty from Oil Development // Surviving Together. – 1995. – No. 46. – P. 22–25.
154. Zoltán N. Oil and the Khantys: Resistance or Opportunism? // Ethnographia. – 2018. – Vol. 129. – P. 484–510.

Приложение № 1. Иллюстративные материалы



Рис. 1. «Хантыйская ловушка на мелкого пушного зверя». Полевые материалы автора, р. Большой Юган, юрты Курломкины, 2024.



Рис. 2. «Традиционные хантыйские лодки». Три типа лодок, использовавшихся на р. Большой Юган. Архив коренной общины «Яун-Ях», 1996.



Рис. 3. «Новый традиционный лабаз». Полевые материалы автора, р. Большой Юган, юрты Сапоркины, 2023.



Рис. 4. «Лабаз на топливных бочках». Полевые материалы автора, р. Большой Юган, юрты Ларломкины, 2023.



Рис. 5. «Хантыйское сито». Полевые материалы автора, р. Большой Юган, юрты Курломкины, 2024.



Рис. 6. «Хантыйская парковка». Полевые материалы автора, р. Большой Юган, 2024.



Рис. 7. «Солнечные батареи юрт Курломкиных». Полевые материалы автора, р. Большой Юган, юрты Курломкины, 2023.



Рис. 8. «Лодочная стоянка Каюковы». Полевые материалы автора, р. Большой Юган, юрты Каюковы, 2023.



Рис. 9. «Старый образ бога»²²⁷. По истечении семи лет старое изображение лунка выносится из лабаза в лес, чтобы уступить место новому, р. Большой Юган.

²²⁷ Wiget A., Balalaeva O. Khanty, People of the Taiga... P. 142.



Рис. 10. П.В. Курломкин идёт отмечать охотничьи ловушки. Ловушки для пушного зверя отмечают, делая на дереве зарубку топором, р. Большой Юган, юрты Курломкины. Архив коренной общины «Яун-Ях».



Рис. 11. «Знак добытого медведя». Метка успешной охоты на медведя – изображение головы медведя и четыре косые насечки обозначают количество людей в охотничьей группе, р. Большой Юган, юрты Курломкины. Фото Эндрю Уигета. Архив коренной общины «Яун-Ях», 1994.



Рис. 12. «Спил дерева для люльки». Дерево, с которого сняли кору для колыбели, чтобы «привязать» новорожденного к территории и лесу, р. Большой Юган, юрты Курломкины. Фото Эндрю Уигета. Архив коренной общины «Яун-Ях», 1994.



Рис. 13. «Ларломкинское святилище». Священные лабазы, Ларломкино, р. Большой Юган. Фото Эндрю Уигета. Архив коренной общины «Яун-Ях», 1998.