

Российская академия наук
Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая

На правах рукописи

В.И. Сподина

**Человек и Время
в угорско-самодийской картине мира**
(на материалах хантов, манси и ненцев)

Диссертация на соискание
учёной степени доктора исторических наук
(по специальности этнография, этнология и антропология 07.00.07)

Научный консультант:
З.П. Соколова,
доктор исторических наук

Москва, 2017

Оглавление

Введение	5
1. Актуальность диссертационного исследования	5
2. Степень научной разработанности проблемы	7
3. Цели и задачи	23
4. Научная новизна	24
5. Объект и предмет исследования	26
6. Источниковедческая база исследования	29
7. Методологическая основа исследования	33
8. Территориальные и хронологические рамки исследования	52
9. Теоретическое и практическое значение работы	54
10. Положения, выносимые на защиту	55
11. Апробация результатов исследования	56
12. Структура диссертационного исследования	59
 Глава I. Телесный «Я-образ» как носитель символических значений	60
1.1. Внешнее строение: телосложение, культурно-топографическая характеристика тела	60
1.2. Народная анатомия и физиология человека как первичная основа концептуализации мира	81
1.2.1. Системы тела человека. Символический статус кожных покровов	81
1.2.2. Мировоззренческие установки в описании костной системы человека.....	89
1.2.3. Роль социокультурных факторов в формировании представлений о репродуктивной системе	102
1.2.4. Пищеварительная и выделительная системы в пространстве жизненного опыта человека	118
1.2.5. Символика жизненной силы в структуре сердечно-сосудистой и дыхательной систем	126

Глава II. Когнитивный «Я-образ» в контексте формирования

темпорального сознания обских угров и самодийцев	135
2.1. Значение ощущений в познании мира	135
2.1.1. Зрение, вкус, обоняние: между физиологическим восприятием и духовным освоением мира	135
2.1.2. Кожные ощущения. Представление о разновидностях боли в традиционной культуре обских угров и самодийцев	144
2.1.3. Роль слуховых ощущений в семиотизации звукового пейзажа	156
2.2. Аспекты «умственного поведения»: речь и мышление	170

Глава III. Поведенческий компонент нормативного «Я-образа»

3.1. Добро и Зло как фундаментальные категории этнического сознания	185
3.2. Поведенческие характеристики человека. Отношения человека к другим людям	194
3.2.1. Человечность и почтительность как мотивы нравственных поступков.....	194
3.2.2. Разумность, мужество и честь в нравственном опыте обских угров и самодийцев.....	206
3.3. Отношение человека к труду: аксиологический и гендерный аспекты в типологии индивидуальных временных концепций	218
3.4. Отношение «человек-вещь» в пространстве культуры: знаки времени.....	230
3.5. Этнический «Я-образ» в условиях культурного пограничья и модусов времени	242
3.5.1. Отношения «Я – этническая среда» в зеркале этнического самосознания.....	242
3.5.2. Влияние полиэтнической среды на содержание этнического «Я-образа».....	252

Глава IV. Категория времени в традиционной культуре	258
4.1. Понятие «время» и этнические особенности его восприятия	258
4.2. Объективно-реальное время традиционной культуры	272
4.2.1. Определители моментов и отрезков времени: хронометрия суток	272
4.2.2. Календарь как универсальная циклическая модель времени	283
4.2.3. Биологическое время: символизация возрастных периодов	308
4.3. Магико-религиозное (сакральное) время	326
4.3.1. Характеристика свойств магико-религиозного времени	326
Глава V. Представления о регенерации времени	346
5.1. Процесс циркуляции жизни	346
5.1.1. Смерть как предел человеческого бытия	346
5.1.2. Особенности посмертных трансформаций	360
5.1.3. Понятие «вечность» в традиционном мировоззрении обских угров и самодийцев	371
5.2. Апокалипсис в представлениях обских угров и самодийцев	376
5.2.1. Периодизация Космического цикла: начало/конец мира-времени	376
5.2.2. Представление о конце мира. Неоапокалиптические пророчества в условиях культурной трансформации	384
Заключение	401
Список сокращений и условных обозначений.....	416
Список литературы	418
Приложение А. Возрастной и национальный состав информантов.....	476
Приложение Б. Сведения об информантах	477
Приложение В. Классификация важнейших черт нравственного облика человека	487
Приложение Г. Этнотерриториальные особенности материальной культуры хантов (одежда).....	488

Введение

1. Актуальность диссертационного исследования

Современная наука, и не только гуманитарная, в новом тысячелетии всё активнее переходит в качественно новое состояние – науку о человеке. В связи с этим попытка реконструкции картины мира вне человеческого фактора оказывается мало перспективной. Человек стал одной из главных составляющих исследования. Обращение к заявленной теме обусловлено интересом к проблеме человека как объекта существующего во времени, ее прочтению в контексте традиционных представлений различных народов о строении и развитии человеческого организма. В гуманитарном знании появилась новая область – невербальная семиотика, основным объектом которой стало тело в системе коммуникаций, а также в контексте определенной культуры. В этой связи формируется и такое исследовательское направление, «как социокультурный анализ человеческой телесности»¹. Проблемы мировоззренческого значения тела, роли телесности в структурировании жизни традиционных сообществ в связи с системой темпоральных представлений коренных народов Севера в нашей работе поставлены впервые. При этом тело человека рассматривается в двух аспектах: и как объект, находящийся в потоке времени, и как феномен, несущий на себе его следы.

Другая часть диссертационного исследования – «Время». Представления о времени являются важной частью мировоззрения и мирочувствования, культуры в целом. Они позволяют человеку определенным образом идентифицировать себя, а исследователю судить об особенностях и закономерностях человеческого бытия. Между тем антропологическая проблема времени – пока ещё молодое

¹ Быховская И. М. Человеческая телесность как объект социокультурного анализа (история проблемы и методологические принципы ее анализа) // Труды ученых ГЦОЛИФКа: 75 лет: Ежегодник. М.: ГЦОЛИФК, 1993. С. 58–68.

направление, недостаточно представленное в российской науке. В. А. Тишков, касаясь в одной из своих работ вопросов восприятия времени, определил проблемы и возможные актуальные пути исследования этой темы: «Первое – это слишком универсалистское видение феномена времени в прошлых культурах и среди всех прошлых или ныне живущих групп населения. Функционализм и структурализм в своём стремлении установить общие механизмы жизнедеятельности разных обществ свели проблему времени к дуалистической конструкции «нашего» и «другого» времени. На самом деле не менее важно рассмотреть коэволюционные моменты (схожесть и синхронность культурных элементов) и «экзотику» современного (европейского или евразийского) времявосприятия»².

В нашей работе предпринята попытка исследовать существование человека во времени, представить структуру времени, его формы и виды, особенности существования различных модусов времени в контексте обско-угорской и самодийской картины мира. Представление о времени имеет сущностное значение, поскольку темпоральность является необходимым элементом бытия. Вместе с тем, множественность частных концептуализаций времени не являет собой образец для структурного описания времявосприятия в традиционной культуре коренных народов Севера Западной Сибири. По мнению диссертанта, это связано с недостаточным прояснением особенностей антропологического измерения смысла времени, что в частности, определяет и актуальность избранной темы. Задача заключается не в том, чтобы объяснить время, абстрагируясь от человека, или, наоборот, понять время из поведенческо-бытовых реалий, созданных человеком, а в том, чтобы знание о бытии человека было согласовано и полноценно соотнесено с присущей его мировоззрению картиной мира.

Изменения в социально-экономической и культурной сферах («техническая революция», миграции, интернационализация) породили тенденцию к

² Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. С. 270.

унификации материальной и духовной культуры, к выпадению из активного взаимодействия отдельных её элементов. Не случайно в настоящее время этнологами с особой актуальностью ставится вопрос о необходимости изучения не только культуры целых народов, но и отдельных этнотерриториальных групп, на что впервые обратила внимание З. П. Соколова³, практически определив новое направление в обско-угорской этнографии. Поэтому в своей работе мы стремились максимально выявлять общее и отличное в духовной сфере у разных групп хантов (казымские, ваховские, сургутские, шурышкарские, юганские и др.), манси (северо-сосьвинские, ляпинские) и ненцев (тундровые, лесные). При этом диссертант отдавал себе отчёт, что «вычленение отдельных элементов и особенностей духовной культуры не может быть основано на таких же формальных признаках, как при анализе материальных объектов»⁴.

2. Степень научной разработанности проблемы

Историографии обских угров посвящён ряд работ, в том числе и обстоятельные публикации З. П. Соколовой⁵, которые раскрывают

³ Соколова З. П. Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири XVII – начало XX в. М.: Наука, 1970. С. 126–128; *Она же*: Ханты рр. Сыня и Куноват (этнографический очерк) // Материалы по этнографии Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1972. С. 15–66; *Она же*: Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году. М., 1972. С. 164–175; *Она же*: О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: [б.и.], 1973. С. 123–125; *Она же*: К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука, 1975. С. 186–210; *Она же*: Формирование ареалов этнографических групп хантов и манси // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л.: Наука, 1975. С. 41–42; *Она же*: О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 169–175; *Она же*: Выявление этнических ареалов (на материале хантов и манси) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л.: Наука, 1978. С. 41–42; *Она же*: Ляпинско-сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVIII–XIX вв. // История, археология и этнография Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1979. С. 112–130; *Она же*: Формирование этнографических групп северных хантов и северных манси // К истории малых народностей Европейского Севера СССР. Петрозаводск: Карел. фил. АН СССР, 1979. С. 34–48; *Она же*: Выявление этнических ареалов на основе анализа брачных связей населения и языковых данных (на материале обских угров) // Ареальные исследования в этнографии (язык и этнос). Л.: Наука, 1983. С. 76–84; *Она же*: Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М.: Наука, 1983. 322 с.; *Она же*: Некоторые аспекты формирования казымской группы хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово: КГУ, 1986. С. 71–78; *Она же*: Эндогамный ареал и этническая группа. М.: Изд-во АН СССР, Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1990. 208 с.; *Она же*: Этнос и эндогамия // ЭО. 1992. № 3. С. 67–78 и др.

⁴ Кулемзин В. М., Лукиа Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1977. 223 с.; *То же*: Тюмень: Мандр и К^а, 2006. С. 197–198.

⁵ Соколова З. П. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. М.: Наука, 1974. С. 82–132; *Она же*: Общественный строй обских угров в XVII–XIX вв. // Из истории Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1976. Вып. 21. С. 220–231; *Она же*: Похоронная обрядность у хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М.: Наука, 1980. С. 125–143; *Она*

исследовательскую панораму различных аспектов традиционной культуры и мировоззрения хантов, манси и ненцев. Большую роль в изучении духовной культуры коренных народов Севера сыграли ранние работы по обским уграм и самодийцам исследователей и путешественников XVII – первой половины XX вв. – Н. Витсена (1692), Г. Новицкого (1715), В. Ф. Зуева (1771-1772), П. С. Палласа (1788), Ф. М. Белявского (1833), Б. Мункачи (Т. I. 1892; Т. II. 1910; Т. III. 1893), Н. Л. Гондатти (1888), С. К. Патканова (1897, 1900), У. Т. Сирелиуса (1898), А. Каннисто (1911), А. А. Дунина-Горкавича (1904, 1910, 1911), К. Ф. Карьялайнена (1921, 1922, 1927), Т. Лехтисало (1924), М. Б. Шатилова (1931). Для нас интересны, прежде всего, описания обрядов жизненного цикла, характеристики телосложения и внешнего облика остяков и самоедов, их нравственного облика и бытового поведения и др.

В конце XVII в. в Амстердаме было опубликовано сочинение голландского учёного, путешественника, картографа Н. Витсена «Северная и Восточная Тартария» (1692). В нём содержатся известия о глубине временной ретроспективы остяков, которые «имеют смутное представление о времени», а «о вечной жизни они ничего не знают, кроме того, что сейчас слышат от русских»⁶. Почти через 100 лет известный путешественник П. С. Паллас описывая быт остяков подчёркивал, что «суровый род жития не позволяет им, чтоб они хотя б за сто лет таковые достопамятные приключения помнили»⁷.

В сочинениях Г. Новицкого (1715) и В. Ф. Зуева (1771-1772), изданных по результатам их экспедиций к остякам и вогулам, сообщается об обрядах, связанных с рождением и смертью человека, отмечается лучшее время для проведения жертвоприношений («новомесячение», т.е. новолуние), описываются

же: Актуальные проблемы сибиреведения // СЭ. 1989. № 6. С. 36–45; *Она же*: Обско-угорская этнография в трудах финских учёных в XIX – начале XX в. // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 5–10; Соколова З. П., Аксянова Г. А. и др. Введение. Манси. Гл. 1, 2, 5, 6 // Народы Западной Сибири. Народы и культуры. М.: Наука, 2005. С. 9-17, 199–219, С. 259–277, С. 733–740; Соколова З. П., Аксянова Г. А., Могильников В. А., Лукина Н. В. и др. Ханты. Главы 1, 2, 4, 5, 6, 8 // Народы Западной Сибири. Народы и культуры. М.: Наука, 2005. С. 57-78, 98-125, 133-165, 186-191, 193-198; *Она же*: Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.

⁶ Витсен Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Амстердам: Изд-во Pegasus, 2010. Т. II. С. 793, 797.

⁷ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. 3-я, половина первая [Электронный ресурс]. СПб., 1788. С. 50, 90.

характеристики сходства и различия телосложения остяков и самоедов, их нравы, а также отличия в восприятии ими умственных способностей друг друга⁸. В этнографическом описании поездки к Ледовитому морю Ф. М. Белявского (1833) для нас представляют интерес нюансы нравственного облика остяков («скромны, тихи, молчаливы и хладнокровны», «они любят домашнюю жизнь, честны, верны и дружелюбны») и самоедов («ещё добрее остяков, умны, рассудительны, тверды и несколько упрямы. <...> Они не ревнивы и жёны их имеют полную свободу»), сравнительное описание телосложения остяков и самоедов, а также перечень богов и их подразделение на добрых и злых («одни суть боги добрые, а другие злые»)⁹.

В XIX в. к изучению мифологии и языка обских угров обращаются представители родственных хантам народов. Следует отметить венгров А. Регули и Б. Мункачи, записавших соответственно в 1843-1845 и 1888-1889 гг. героический эпос манси («Песни святых покровителей» и «Медвежьи эпические песни»), появившийся в переводе на русский язык Е. И. Ромбандеевой в 2010 и 2012 гг. В «Песнях святых покровителей» встречаем упоминания разновидностей боли: зануть (о сердце), жечь (о ране); определителей возраста («такого возраста стал, что может бегать на улице»); длинных промежутков времени («ходил, пока варится ледяная рыба») и коротких («пока готовится пища в котле»); предсказаний будущего; характеристик человека, достойного почтения, уважаемого, обладающего высокой духовностью, сравнимой с духом-покровителем; определителей силы звука и его качества («звон пуска тетивы») и др. «Медвежьи эпические песни» также содержат иносказательные определения длинных промежутков времени («мясистая неделя», «костлявая неделя»), слова-

⁸ Новицкий Гр. Путешествия по Обскому Северу. Краткое описание о народе остяком, сочинённое Григорием Новицким в 1715 году. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 45-46, 51; Зуев В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Берёзовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771–1772). М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1947. 96 с.; *То же*: Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 143-144.

⁹ Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833; *То же*: Тюмень: Мандр и К', 2004. С. 70-71, 95-99, 156-157, 159.

определители прошлого (*Элнаң* 'в прошлые времена'), а также поведенческие характеристики человека.

Во второй половине XIX в. увидела свет книга Н. Л. Гондатти «Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири» (1888), ставшая результатом его многомесячного кочевания с туземными племенами. В своём отчёте он приводит рассказы остяков о *Торум'*е, который посылает на Землю то всемирный пожар, то всемирный потоп. С. К. Патканов посвятил свои труды религиозным верованиям, представлениям о потусторонней жизни и связанными с ними обрядами. Прежде всего, следует отметить главный труд С. К. Патканова «Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie» («Остяцкая молитва». Т. 1. 1897; Т. 2. 1900; переиздан в 1999 г.), в котором приводятся данные о самой небольшой мере времени, необходимой для того, чтобы вскипел котёл (*put*, т.е. около 1 часа), указывается на слова-определители дня и ночи у хантов, на суточное деление на 4 периода и обозначение недели (*tâ bet* «семь»). С. Патканов отмечает также характеристику месяца как лунного, состоящего из 4 недель, а года – из 13 месяцев, разницу в исчислении начала года у разных групп хантов. Приводя, в качестве примера, названия месяцев у иртышских остяков, он приходит к следующему выводу: «По мере обрусения остяцкая тринадцатимесячная система постепенно вытесняется двенадцатимесячной, причём месяцы всё-таки сохраняют свои остяцкие названия»¹⁰.

В 1898 г. состоялась научная экспедиция на Север Западной Сибири финского учёного У. Т. Сирелиуса. Собранные им материалы содержат важную для нашего диссертационного исследования информацию об антропологическом облике васюганских и ваховских хантов (телосложение, рост, цвет волос, глаз), отношение к воровству, клятвам, а также о делении истории на две части: языческое время и христианское время, о названиях месяцев и непродолжительных отрезков времени.

¹⁰ Патканов С. К. Сочинения в двух томах: Т. I. Остяцкая молитва. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 84.

В начале XX в. проводил исследования среди северных манси финский лингвист и этнограф А. Каннисто (1901-1906). Его статьи по искусству обских угров (в переводе с немецкого Н. В. Лукиной) были опубликованы в 1999 г. и включают сценки с осуждением человеческих пороков, деликатные мотивы с упоминанием мужского репродуктивного органа, обыгранные в шуточной форме. В этнографических очерках известного лесовода А. А. Дунина-Горкавича (1904, 1911) нашли отражение вопросы, посвящённые сравнительному описанию телосложения, черт лица, цвета волос, а также особенностей умственного развития обских угров и самодийцев. Он приводит также краткие сведения о загробной жизни, погребальном обряде и миропонимании остяков и вогулов. Для нашей работы также представляет интерес следующее замечание исследователя: «У вогулов, равно как и у остяков, имеются свои особые единицы времени и пространства. Так, длину они меряют на ручную сажень, расстояние определяют по оленьему бегу, причём расстояние, которое олень может пробежать без отдыха, равное приблизительно нашим 10 верстам, принимается за единицу пространства. <...> Дальние расстояния определяются числом дней хода на лыжах, причём ход в осенний день считается не свыше 25 вёрст. Более короткое время определяется по варке котла, т.е. считается время, в продолжение которого может свариться в котле пища, 1-2 часа»¹¹.

В первых десятилетиях XX в. совершил свои научные путешествия к юракам (самоедам, ненцам) финский исследователь Т. Лехтисало. Особую ценность для нас представляют его материалы по культуре лесных ненцев рек Пур и Лямин, соседствующих с аганскими лесными ненцами. В монографии «Мифология юрако-самоедов (ненцев)» (1924) он приводит легенды о мироздании, создании людей, а также сказания о великом потопе, описания облика духа смерти (карлик, волк, червь), пишет о культе умерших, верованиях о предопределении Нум'ом судьбы человека, о происхождении разновидностей боли. «Заболит человек, поранится, выступают язвы – это сделал народ смерти. У

¹¹ Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев. М.: Либерия, 1995. Т. 1. С. 100

каждого своя сфера, один приносит головные боли, другой – нарывы и т.д. Если колет в бедре, то это колют пиками люди смерти. <...> В облике маленького волка они мучают людей, которые то там, то там ощущают боль»¹².

В изучении религии и духовной культуры хантов важную роль сыграл труд К. Ф. Карьялайнена, изданный сначала на финском языке (1918), затем на немецком (1921, 1922, 1927), а недавно опубликованный и в русском переводе¹³. Для нашего исследования представляют интерес разделы, посвящённые представлениям о духовной сущности человека (душа-дыхание, душа-тень и их ипостаси у разных групп хантов), роли духа-жизнеподательницы («*Торум’а-мать*», *Калташ*) в рождении человека и определении его судьбы, о смерти и мире мёртвых. К. Ф. Карьялайнен обращает внимание на то, что смерти (хозяина дома или родственника) предшествуют определённые предзнаменования: услышать вой собаки или стук жука древоточца, увидеть во сне крота или появление родственника. Признаком смерти для конкретного человека считается появление тени-призрака *vähm koga*. Если его лицевой платок опущен до земли, то для данного человека пришло время покинуть этот мир. Также К. Карьялайнен приводит выражения, обозначающие понятие «смерть», и «тайные слова» для её определения, а также воззрения остяков об обратном течении времени в «приюте мертвецов»¹⁴.

Специальный раздел, посвящённый мировоззрению и верованиям остяков, содержится в книге М. Б. Шатилова (1931). Подробно описывает исследователь участие сверхъестественных сил в рождении человека, характеристики души-дыхания (*лилель*), души-тени (*курр*), а также приводит перечень наиболее распространённых «преступлений»: ссора, оскорбление, драка, нанесение побоев, поранение, кражи и насилия. Последние он подразделяет на: 1) «случаи простого насилия, когда не было обнаружено сильного сопротивления»; 2) «когда имеется

¹² Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 38.

¹³ Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Репринт. изд. 1921. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Т. 1. 152 с.; *Он же*: Религия югорских народов. Репринт. изд. 1922. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 2. 284 с.; *Он же*: Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. Т. 3. 247 с.

¹⁴ Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 73-75, 146-147.

налицо показатель противодействия» <...> «штаны порвал» – здесь уже особенное напряжение злой воли преступника налицо». В качестве наиболее тяжкого преступления он отмечает кражу, когда «бесчестие преступника за подобное преступление распространяется в сознании остяков на всю его семью и даже на ближайших его предков»¹⁵.

Большую роль в развитии угроведения сыграл В. Н. Чернецов. В 1959 г. выходит его статья «Представления о душе у обских угров», которая, по замечанию З. П. Соколовой, «до сих пор является классической по ценности собранных полевых материалов и характеру их обобщения»¹⁶. Разновидности душ у хантов и манси В. Н. Чернецов рассматривал как сложный комплекс представлений «весьма различных по времени и условиям их сложения <...> и различных по своей этнической принадлежности». Исследуя множественность душ (4 у женщин и 5 у мужчин), их связь с представлением о реинкарнации и имянаречением, известный учёный отметил, что «пятая» душа наименее чётко выделена, и полагал, что «будет правильнее представление о четырёх женских и пяти мужских душах рассматривать не как первично распространившееся затем на числовую символику, а наоборот, как вторичное, обусловленное этой неясной, но, видимо, достаточно универсальной символикой»¹⁷. В работах В. Н. Чернецова и В. И. Мошинской хорошо аргументированы выводы о двукомпонентном происхождении обских угров, о южном характере их хозяйства и культуры в прошлом (роль скотоводства, культ конного всадника, роль сасанидского серебра в религии).

Последовательницей и продолжательницей идей В. Н. Чернецова стала его ученица З. П. Соколова. Она не только придерживается основных идей Чернецова о происхождении обских угров и их культуры, но и постоянно развивает эти идеи. Так, в вопросах о южных чертах в обско-угорской культуре, она значительно расширила доказательные материалы (способ ношения платка как покрывала,

¹⁵ Шатилов М. Б. Ваховские остяки: Этнографические очерки. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2000. С. 93, 139, 140.

¹⁶ Соколова З. П. Основные проблемы обско-угорской этнографии // ЭО. 2013. № 4. С. 35.

¹⁷ Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. М., 1959. Т. 51. С. 117.

причёски-косы у мужчин, особый тип культа медведя и медвежьего праздника, о четырёх и пяти ипостасях души у женщин и мужчин, о роли богини *Вут-ими* с лицом имитированным серебрянными и металлическими пластинами, аналогии её Золотой бабе, а также об изображениях умерших и культе предков у обских угров, роль оружия в культе, танцы с мечами и др.)¹⁸.

В 1950-х годах в отечественном угроведении наметилось усиление интереса к особенностям культуры обских угров и самодийцев и их локальных групп. Для нашей работы особенно важны исследования З. П. Соколовой, касающиеся классификации хозяйственно-культурных типов (ХКТ) у хантов и манси, их календаря, выделение и характеристики этнографических территориальных групп, уникального обычая делать вместилище души (изображения умерших), связанного с их представлениями о реинкарнации, а также возникшего на этой основе культа предков. Кроме того, для нас были интересны и полезны её исследования по типологии культурных явлений у хантов и манси (жилище, коновязь, способ ношения платка и др.).

В середине 1960-х и в 1970-х годах томские этнографы Н. В. Лукина и В. М. Кулемзин начали свои исследования по этнографии малоизученной восточной группы хантов. В 1977 г. они опубликовали этнографические очерки, посвященные трём группам хантов (александровским, васюганским и ваховским) – «Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв.» (переизданы в 2006 г.). Монография содержит материалы по социальной организации и семейному быту, анализ некоторых сторон мышления и мировоззрения хантов. В 1984 г. В. М. Кулемзин издал книгу «Человек и природа в верованиях хантов», в которой даны описание и анализ представлений о жизненных силах (сроке жизни), об общем жизненном пути человека, об окружающем мире, рассмотрены промысловые культы и погребальный обряд. В 1990 г. опубликованы «Мифы, предания и сказки хантов и манси», подготовленные к публикации Н. В. Лукиной.

¹⁸ Соколова З. П. Обско-угорский феномен. Место культуры хантов и манси в культуре народов Сибири // Исторический ежегодник: [спец. вып.]. Омск: ОмГУ, 2001. С. 36–53.

Это первое значительное издание повествовательного фольклора обских угров на русском языке с полным научным аппаратом, где раскрывается содержание и структура основных мифов (о первотворении), перечень и функции главных мифологических персонажей и связанная с ними обрядность.

Вопросы символизации душ и связи представлений о душе с реинкарнацией продолжают оставаться актуальной темой конца XX – начала XXI вв. Заслуживает быть отмеченным исследование Е. В. Переваловой о характеристике «воскресающей» души и местах её локализации в теле человека (голова-душа, душа-сердце-плечи, душа-живот и др.), о соотношении душ человека с их функциями, «т.е. по горизонтали (с точки зрения освоения душой пространства: уход на север, нахождение в могиле и т.д.)». Пятую – «воскрешающую» душу исследователь определяет «как душу-“вертикаль” (что соответствует вертикальному положению человека в пространстве), распадающуюся на четыре-пять душ в соответствии с построением мужского и женского тел»¹⁹. Важной представляется мысль Е. В. Переваловой о делении мужчины его поясом на две равноценные (верхнюю и нижнюю) половины, каждая из которых имела свою голову (*ох* и *мун ох*). Нехватка у женщины второй головы, по мнению исследователя, обусловлена «существованием “свободного” пространства, куда открывается доступ всякому духу “нижнего мира”»²⁰. Различные аспекты реинкарнации исследовались Э. Рутткай-Миклиан (2005, 2008) на материалах сынских хантов: группообразующая сила реинкарнации, реинкарнирующиеся субстанции, связь реинкарнации и кровного родства, наследование физических и духовных черт при реинкарнации и др. Особо следует подчеркнуть роль реинкарнации в сохранении памяти об умершем: « <...> при помощи реинкарнации, – подчёркивает исследователь, – в течение нескольких поколений помнят имя, черты характера покойного или даже некоторые значительные события его жизни. Этому же способствует и фольклор в форме личных и

¹⁹ Перевалова Е. В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: сб. науч. трудов. Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 90.

²⁰ Там же. С. 91.

хвалебных песен о детях»²¹. Глубоко и всесторонне исследует реинкарнацию в контексте мифоритуальных традиций обских угров Т. В. Волдина (2000, 2009, 2010, 2011, 2014). В её монографии «Долгой жизни вековечный танец»²² на основе обширных полевых материалов автора и опубликованных источников анализируются архетипические пространственно-временные модели реинкарнации, традиционные представления хантов о жизни и смерти, мотивы реинкарнации в фольклоре. На взаимосвязь одной из духовных субстанций самодийцев – души-дыхания (*йил'мя/тил'мя*) с духом-покровителем оленеводов-промысловиков *Йил'мя пайил'та* обратила внимание М. А. Зенько-Немчинова, отметив, что «такое их прямое сопоставление со всей очевидностью указывает на то, что занятие оленеводством и промыслом диких оленей являлись для их предков в прошлом самым важным источником жизнеобеспечения (“дыханием”)²³».

В обстоятельных исследованиях Т. А. Молданова (1999, 2012), Т. А. Молданова и Т. А. Молдановой (2000), Т. А. Молданова и Е. В. Сидоровой (2010), Т. А. Молдановой (1999, 2001, 2010 и др.) приводятся фольклорные выражения, связанные с частями тела человека у казымских хантов. В содержании текстов и комментариях указывается немало новой информации, излагаются взгляды самих носителей культуры и языка. Для нашего исследования представляет интерес классификация понятий «спины» в фольклоре хантов. На основе анализа сакрального мифа северных хантов «Песня Пелымского Торума» Т. А. Молданова так подразделяет значение типических формул со словом «спина»: зоо-антропоморфизация неодушевлённых объектов природы («спина воды», «спина земли», «спина леса», «спина дома»); создание образа божеств, указания на сакральные действия или объекты ([для] божеств спинные многочисленные слова); передача образа подводных мифических существ (*весы*) – «С мощными

²¹ Руткаи-Миклиан Э. Родство души и тела. Реинкарнация // Сынские ханты. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. С. 112.

²² Волдина Т. В. Долгой жизни вековечный танец: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров. Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2016. Ч. I. 206 с.

²³ Зенько-Немчинова М. А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. Екатеринбург: Баско, 2006. С. 253.

спинами», «С землистыми спинами», «С гранями на спине»; описания высокого обрывистого берега («Со ступенчатой спиной, со спиной обрывистый [высокий] берег»)²⁴. Следует отметить рассуждения Т. А. Молданова и Т. А. Молдановой о Добре и Зле в традиционном мировоззрении хантов, об отсутствии «ярко выраженного» их противопоставления, указание на наличие в пантеоне богов такого персонажа, как *Ас тый ики* (букв.: Верховьев Оби муж), основной функцией которого является контроль за соблюдением людьми нравственных норм. По их мнению, духа Смерти *Хинь вэрт*’а следует рассматривать не как воплощение Зла, а как исполнителя «по своевременному перемещению людей из мира живых в мир мёртвых»²⁵. В работах М. А. Лапиной (2004, 2004а, 2008, 2009) глубоко и последовательно на материалах хантов исследуется человек в нравственной культуре. Описание «человека внутреннего» на примерах фразеологизмов мансийского и хантыйского языков, а также анатомической лексики представлено в работах О. Ю. Динисламовой (2009, 2013), С. С. Динисламовой (2009), З. С. Рябчиковой (2012), М. Е. Серасховой (2006, 2009, 2010). Обширные полевые материалы о воззрениях манси на происхождение мира и человека, о восприятии времени, рождении и смерти, семантике чисел содержатся в публикациях В. Ивановой (2001, 2002, 2010). Как видим, человек попадал в фокус внимания исследователей обских угров и самодийцев с начала XVIII в. и продолжает оставаться в поле зрения современных этнографов, антропологов, лингвистов и др.

В трудах отечественных исследователей представлен достаточно полный обзор и классификация различных исследовательских подходов к изучению телесности человека. Так, в социально-культурологическом аспекте телесность рассматривается И. М. Быховской (2000); в онтологическом аспекте – В. Л. Круткиным (1994). Л. В. Жаровым (1988) намечена перспектива исследования телесности в контексте совокупной человеческой деятельности как феномена

²⁴ Молданова Т. А. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игр. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. С. 68-69.

²⁵ Молданов Т. А., Молданова Т. А. Боги земли казымской. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 66-67.

культуры. Социокультурное осмысление телесности как феномена, обладающего коммуникативной функцией, знаковой и символической ролью и средства невербального общения, представлено в этнокультурных и этнопсихологических исследованиях А. К. Байбурина (1991, 1993, 2004), И. С. Кона (2003). Вместе с тем, И. М. Быховская справедливо подчёркивает, что проблемой исследования человеческого тела, как объекта гуманитарного знания, «является не только поиск ответа на вопросы о содержании, структуре, функциях того или иного феномена, причинах его возникновения и закономерностях существования, но и анализ СМЫСЛА, ЦЕННОСТНОГО ЗНАЧЕНИЯ этого явления для человека... Любой феномен, так или иначе “вплетенный” в социальную жизнь, в человеческое взаимодействие (а к телу это относится в полной мере), не может рассматриваться без учета этого АКСИОЛОГИЧЕСКОГО (ценностного) аспекта»²⁶. Разделяя данную позицию в подходе к исследованию человека в традиционной культуре обских угров и самодийцев, диссертант считает методологически оправданным относить мировоззренческий посыл учёного и к такому феномену, как Время.

Историография по данной теме на материалах хантов, манси и ненцев невелика. Тем ценнее оказываются материалы и выводы исследователей-этнографов, посвятивших десятилетия своей работы изучению обских угров и самодийцев. Так, например, В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина в опубликованных этнографических очерках по восточной группе хантов высказали предположение, что наличие многообразия форм прошедшего времени и наличие будущего-настоящего времени при отсутствии будущего времени можно объяснить особенностями характера мышления: «По нашим наблюдениям, мысль хантов более обращена в прошлое, чем в будущее. Они редко строят планы даже на ближайшее время и изменения в своей жизни производят скорее под давлением

²⁶ Быховская И. М. Человеческая телесность как объект социокультурного анализа (история проблемы и методологические принципы ее анализа) // Труды ученых ГЦОЛИФКа: 75 лет : Ежегодник. М.: ГЦОЛИФК, 1993. С. 58-68.

обстоятельств, чем в соответствии с заранее обдуманной программой»²⁷. Данное предположение находит подтверждение в нашем диссертационном исследовании.

В начале 1990-х годов А. В. Головнёв выпустил две монографии, посвящённые обским уграм и самодийцам (1993, 1995), в которых рассматривается широкая панорама хозяйственно-культурных типов и связанных с ними особенностей мировоззрения. Так, вполне созвучно идее диссертационного исследования рассуждение А. В. Головнёва о времени, как об особом состоянии. Рассматривая времячисление на большом этнографическом материале, он приходит к заключению о том, что «название календарного месяца или сезона можно сравнить с заглавием книги или титрами фильма, по которым остаётся только догадываться о действительном их содержании»²⁸. Он вводит понятие «живого времени», которое «рождается и умирает, приходит и уходит вместе с олицетворяющими его светилами, богами, зверями, водой, деревьями. Оно даже не есть время, а череда сменяющих друг друга состояний: ‘жёлтых листьев’, ‘выходящих на прибрежные пески глухарей’ или ‘замерзающих рек’»²⁹. Е. Г. Фёдорова анализирует календарь в соответствии с хозяйственными занятиями хантов и манси бассейна Оби, подтверждая выводы З. П. Соколовой о том, что в названиях месяцев «в первую очередь отражены хозяйственные занятия», а во вторую – фенологические явления³⁰. В монографиях С. А. Поповой содержатся важные для нас данные о структуре мансийского календаря, символизации возрастных периодов, обрядов жизненного цикла. Она одной из первых обратила внимание на возрастные инициации манси, подчеркнув условность их ориентации на биологический возраст человека. «Бесспорно то, что они проводятся над молодыми людьми, но неофитом может стать и восьмилетний ребёнок, и восемнадцатилетний юноша»³¹. Обстоятельная работа Е.

²⁷ Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Тюмень: Мандр и К^а, 2006. С. 103.

²⁸ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. С. 296.

²⁹ Там же. С. 378.

³⁰ Фёдорова Е. Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. СПб.: Европейский Дом, 2000. С. 133.

³¹ Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 110.

В. Переваловой и К. Г. Карачарова «Река Аган и её обитатели» (2006) послужила диссертанту в качестве источника временных конструкций, этикетных норм и табуированных форм поведения аганских хантов и аганских лесных ненцев.

При исследовании темпоральных воззрений обских угров и самодийцев диссертант учитывал также работы отечественных и зарубежных учёных. Проблемы времени, его видов, типов и родов занимали умы многих исследователей. Так, о характеристиках многомерности феномена времени, его видах, отделении времени от пространства писали Я. Ф. Аскин (1966), Н. И. Трубников (1978), М. С. Каган (1982), В. Поликарпов (1987). А. Я. Гуревичу принадлежит заслуга выделения таких черт социально-исторического времени, как относительная обратимость, узлы времени – повторение в истории некоторых черт социального явления; неравномерное его течение относительно физических часов, что связано с неравномерной наполненностью социальными событиями; отсутствие единого социального времени; сложность протекания его даже в одной социальной эпохе; поликультурность³². Ю. Б. Молчанов, развивая концепцию времени, добавляет к четырём формам времени (физическое, биологическое, социально-историческое и психическое) еще две пары понятий: реляционное (время как система отношений) против субстанциального (время как субстанция) и динамическое против статичного³³. Соотношение кругового (мифологического) и линейного (исторического) времени оказалось в поле зрения В. Н. Топорова (1973), Е. С. Яковлевой (1994), Н. Д. Арутюнова (1997), Н. К. Рябцевой (1997).

Представление о множественности форм, видов и моделей времени нашло отражение в исследованиях зарубежных учёных. Так, Марк Блох делил время на мирское и ритуальное (Bloch, 1977), Г. Н. Бейли – на объективное и субъективное (Bailey, 1981), М. Шэнкс и К. Тилли – на абстрактное и содержательное (Shanks, Tilley, 1987), С. Дж. Гулд и А. В. Кнэпп – на циклическое и линейное (Gould, 1987; Knapp, 1992), С. Велиндер – на естественно-научное и человеческое

³² Гуревич А. Я. Время как проблема истории культуры // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 74–97.

³³ Молчанов Ю. Б. Проблема синтеза различных концепций времени // Синтез современного научного знания. М.: Наука, 1973. С. 587–603.

(Welinder, 1992). При этом А. В. Кнэпп счел циклическое время динамическим, основанным на длительности и применяемым в истории, а линейное время – релятивным, основанным на последовательности и применяемым в этнологии. И. Фабиан, поднимая проблему использования времени как такового, выделяет следующие три его вида: 1) *Физическое Время*, служащее вектором при описании социокультурного процесса. 2) *Типологическое Время*, которое измеряется «с точки зрения социокультурно значимых событий, или, более точно, интервалов между такими событиями». 3) *Интерсубъективное Время*, «которое ничем не измеряется, но представляет те практики общения, которые мы обычно называем полевыми исследованиями»³⁴. Известный немецкий антрополог обратил внимание на определение времени как интервала между событиями. Несмотря на то, что *Интерсубъективное Время*, казалось бы, по определению исключает дистанцирование, поскольку человеческое общение предполагает, что его участники находятся в одном и том же (общем) Времени, всё равно существует дистанция между отправителем и получателем. «В противном случае коммуникация не может рассматриваться как **передача** информации»³⁵. Данный посыл учёного диссертант учёл при рассмотрении особенностей речевого общения, определения отрезков и моментов времени и др. Обстоятельное историко-философское исследование проблемы времени в его объективном отношении к пространству и человеку проведено Э. Дюркгеймом (1998) и Дж. Уитроу (2003). Так, Э. Дюркгейму принадлежит заслуга отнесения понятия «время» к ментальным категориям разума: «... невозможно представить себе, чтобы мы могли мыслить объекты, которые не находились бы во времени или пространстве, которые бы не были исчислимыми»³⁶. Как видим, проблема феномена времени остаётся в поле зрения как отечественных, так и зарубежных исследователей.

³⁴ Fabian J. *Time and the Other*. New York : Columbia University Press, 2002. p. xlil, 22-25.

³⁵ Там же: p. 31.

³⁶ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 185.

Для сравнительного анализа и исследования этнопсихологических особенностей традиционного мировоззрения диссертантом использовались монографии коллектива авторов – Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской, А. М. Сагалаева, М. С. Усмановой, в которых намечены контуры системы взглядов на мир, в том числе уделено внимание анализу представлений о человеке, пространстве и времени, вещному миру в традиционной мировоззренческой системе тюркских народов. Подчёркивая «явную несостоятельность попыток описания картины мира вне человеческого фактора», авторы акцентируют внимание на необходимость учёта «общего мифоритуального контекста культуры», определения жизни и её признаков, тождества природы и человека. Методологически верным является следующее замечание авторов: «Если в мифоритуальной традиции рассыпаны десятки вариантов родства человека с природой (природной вещью), вряд ли есть смысл в сведении их к нескольким типам или построении предполагаемой последовательности возникновения этих сюжетов. В решении вопроса о происхождении человека все они равнозначны и существуют в мировоззрении как взаимодополняющие. Чем более сложную проблему решает мировоззрение, тем большее число точек зрения сосуществуют в нём»³⁷.

Процессам межэтнической интеграции, межэтнических взаимодействий как факторам этнокультурной ситуации посвящены работы С. А. Арутюнова (1981, 1989), В. И. Козлова (1974, 1975), С. А. Токарева (1990) и др., которые привлекались диссертантом для подготовки главы «Этнический “Я-образ” в условиях культурного пограничья».

Принимая во внимание материалы по мировоззрению других народов, диссертант учитывал опасность расширения круга сравнений для восполнения каких-либо лакун источников. В этом отношении методологически верным является замечание А. М. Сагалаева о том, что «необходимо, хотя это достаточно сложно, выдерживать некую меру – не замыкаться в рамках данной культуры, но

³⁷ Львова Э. Л., Октябрьская И. В. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. С. 221.

и не расширять круг аналогий до таких границ, чтобы реконструкция воспроизводила универсальные образы, и только. Поэтому при реконструкции культуры в масштабах крупного региона следует установить «потолок» привлекаемых аналогий, определить круг родственных этносов»³⁸. Например, для обоснования тех или иных позиций нашего исследования привлекались (помимо литературы, указанной выше) материалы по этнографии селькупов, тундровых ненцев, пермских народов, которые издавна имели развитые межкультурные коммуникации с обско-угорскими народами, что нашло отражение в заимствованиях не только бытовых реалий, но и духовных сфер культуры.

3. Цели и задачи

Традиционная культура обско-угорских и самодийских народов в том виде, как она представлена в настоящем исследовании, существовала ещё в первой половине XX в. В наши дни, под влиянием интенсивно развивающихся отраслей добывающей промышленности, культура аборигенных народов Севера подвергается глубокой структурной перестройке. Однако её основные элементы не исчезли, а продолжают жить, переплетаясь с новыми урбанистическими и инонациональными культурными явлениями. С учётом этих условий определена цель исследования – разработка концепции антропологической темпорологии, базирующейся на выявлении особенностей представлений о Человеке и Времени в угорско-самодийской картине мира. Для достижения поставленной цели, с учётом степени разработанности отдельных вопросов, диссертантом сформулированы следующие научные задачи:

1. Обобщить культурно-топографические характеристики тела в аспекте их символических значений.
2. Систематизировать соматические представления обских угров и самодийцев (анатомия, физиология, когнитивные процессы).

³⁸ Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 7.

3. Раскрыть ценностный императив поведенческих характеристик человека сквозь призму моральных принципов, сложившихся в нравственном опыте хантов, манси и ненцев.

4. Обозначить гендерные аспекты отношений человека к труду в типологии индивидуальных временных концепций.

5. Определить особенности взаимоотношений «человек-вещь» и проявления знаков времени в окружающем человека вещном мире.

6. Описать этнодифференцирующие признаки традиционной культуры лесных ненцев и аганских хантов и влияние полиэтнической среды на содержание этнического «Я-образа».

7. Выявить специфику этнического восприятия времени.

8. Установить определители моментов и отрезков времени в хронометрии суточного ритма и хронологические конструкции годичного периода и календарных систем в ритмике циклического времени.

9. Провести анализ стратификации возрастных периодов как особых стадий биологического времени.

10. Сформулировать номинации для магико-религиозного времени и обосновать их характеристики.

11. Раскрыть представление о регенерации времени посредством посмертных трансформаций и Апокалипсисе как переходном состоянии от одного космического цикла к другому.

4. Научная новизна

В диссертации акцентируется внимание на вопросах, которые ранее лишь отчасти затрагивались в исследованиях по традиционному мировоззрению обских угров и самодийцев (народные соматические представления, особенности пространственно-временной организации обрядовых действий и др.). В нашей работе сформулированы подходы к описанию человека, его физиологических систем и познавательных процессов с точки зрения темпорального сознания.

Впервые ставится вопрос об этнических и гендерных особенностях восприятия времени в традиционной культуре народов Сибири, анализируются виды и модели времени, создаются номинации для качественных характеристик магико-религиозного времени. Диссертант на основании значительных материалов систематизировал представления обских угров и самодийцев о начале (время первотворения) и конце мира (Апокалипсис), как Великом Годе, а также развил представление о времени как особом состоянии.

Описание времени и темпорального в характеристике человека впервые даётся в работе на основе антропного подхода. Формулируются новые идеи о вечности, неоапокалипсисе как социальной дезориентации, характерной для современного мировоззрения угорско-самодийского общества. Антропный и временной континуумы рассматриваются как фон, на котором разворачиваются явления традиционной культуры и которые, в то же время, выступают как самостоятельные системы с избыточным потенциалом.

В методическом аспекте данной темы впервые широко использованы методы лингвистических исследований, а также совмещена клиническая оценка боли с методом выбора её цветовых значений. Это позволило представить не только широкую описательную характеристику разновидностей тактильных ощущений, но и дать им эмоциональную окраску. Обобщён круг источников (собственных полевых, фольклорных, а также этнографических материалов), которые ранее комплексно не привлекались при рассмотрении мировоззренческой проблематики на материалах традиционной культуры обско-угорских и самодийских народов.

Новизна исследования связана с введением в научный оборот полевых материалов диссертанта, собранных на протяжении более 20 лет в местах традиционного проживания хантов, манси и ненцев на территории ХМАО-Югры и сопредельной территории Шурышкарского района ЯНАО. Это позволило на большом сравнительном материале впервые описать народные представления об анатомии и физиологии человека, раскрыть особенности биологического времени

сквозь призму возрастной периодизации, расширить структуру календарных периодов и др.

5. Объект и предмет исследования

Принимая всю духовную культуру этноса за макросистему, диссертант выделяет в ней в качестве *объекта* исследования традиционное мировоззрение. Соглашаясь с Р. А. Арцишевским, что предметом мировоззрения как определенной структуры является не «мир в целом», а «мир как целое»³⁹, мы сформулировали *предмет* нашего исследования – концептуальный Человек и концептуальное Время в традиционно-бытовой культуре обских угров и самодийцев с позиций синтеза духовного и телесного.

Дефиниция «традиционное мировоззрение» указывает на то, что речь идет именно о миропонимании, сложившемся в эпоху господства мифопоэтического мышления. Созданная в этот период картина мира со временем изменялась, трансформировалась, но в общих чертах сохранилась у обских угров и самодийцев до настоящего времени, представляя собою пример системности и предельной обобщённости.

Вопрос о традиции – широко дискутируемая в отечественной литературе тема⁴⁰. При определении «традиционности» основополагающим является фактор времени. Чтобы предмет стал традиционным, срок его «морального износа» должен быть велик, а традиция – приобрести роль локальных символов, призванных выполнять этнодифференцирующую роль. «Существенное значение,

³⁹ Арцишевский Р. А. Мировоззрение как проблема исторического материализма // Мировоззрение: Опыт теоретического анализа. М.: Наука, 1985. С. 20.

⁴⁰ Маркарян Э. С. Традициология как наука о законах трансформационных циклов жизненного опыта людей // Alma Mater. 2000. № 3. С. 15–18; Чистов К. В. Традиция, «традиционные общества» и проблема варьирования // СЭ. 1981. № 2. С. 105–107; *Он же*: Традиция и вариативность // ЭО. 1983. № 3. С. 14–22; Абрамян Э. Г. Инновация и стереотипизация как механизмы развития этнической культуры // Методологические проблемы этнических культур : материалы симпозиума. Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1978. С. 91–96; Лурье С. В. Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2004. 624 с.; Функ Д. А. Современные «традиционные» культуры народов Севера // ЭО. 2013. № 2. С. 3–5 и др.

на мой взгляд, – пишет С. А. Арутюнов, – имеет определение времени, потребного для превращения инновации в традицию. Оно, по-видимому, зависит от цикличности функционирования группы, в которой традиция укореняется»⁴¹. Он определяет срок превращения инновации в традицию приблизительно в век – 50-60, 100 (или несколько более) лет, а для «малых групп» – 5-10 лет, иногда – 2-3 года⁴². А. В. Головнёв считает, что «в чистом виде традиций не существует, поскольку для всего сегодняшнего традиционным оказывается вчерашнее, а сегодняшнее станет таковым для завтрашнего», «традиционной может считаться эпоха, предшествовавшая массовому наплыву иноэтнического населения в пределы Северо-Западной Сибири, т.е. в первые десятилетия 20 века. Традиционными могут считаться и некоторые современные сообщества коренного населения, например, тундровые ненцы-оленьеводы или живущие в глубинных районах тайги ханты, манси, селькупы»⁴³. З. П. Соколова в своей итоговой монографии о культуре хантов и манси (2009) высказала мысль о том, что в XX в. сложилась точка зрения о традиционной культуре как норме, которая основана на более ранних описаниях материальной и духовной культуры народов Севера и Сибири во второй половине XIX – середине XX вв. «Именно в этот период она существовала в традиционной форме, – указывает З. П. Соколова, – и была изучена этнографами (хотя нередко в работах данного направления хронологические рамки сужены – с конца XIX до начала XX вв.)»⁴⁴. В данном исследовании мы рассматриваем материалы как традиционные именно с этой позиции. Разумеется, вместе с развитием культуры, меняют свой облик и традиции – одни исчезают, другие трансформируются, иные только формируются. В этом отношении важным является замечание В. А. Тишкова: «Следует учитывать, что традиционность начала XXI в. не совпадает с той, что

⁴¹ Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция // СЭ. 1981. № 2. С. 98.

⁴² Арутюнов С. А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. С. 163-164.

⁴³ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 32, 33.

⁴⁴ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. С. 7-8.

была характерна для начала XX в., а сегодняшние инновации – это завтрашние традиции»⁴⁵.

В настоящее время дискуссия вокруг проблемы изучения традиционной культуры стала разворачиваться в другой плоскости. А. В. Головнёв поднимает проблему жизнеспособности традиций и их взаимоотношений с новациями. «Применительно к Северу это особенно заметно в обсуждении конфликтов «старого и нового», в призывах бережно хранить традиции от новаций. Между тем традиция – если её понимать как проявление самобытности, а не как уцелевший рудимент – жизнеспособна лишь в поиске реальностей. Этнокультурное огораживание способствует не сохранению, а усыханию традиций»⁴⁶. Развивая тему взаимодействия традиций и новаций А. П. Деревянко и В. А. Тишков, отмечают: «Философский статус термина «традиция» включает в себя комплекс обладающих ценностью норм поведения, форм сознания и институтов человеческого общения, характеризуя связь настоящего с прошлым. При этом отмечается противоречивость природы традиции, что порождает крайности в её восприятии и оценке. С одной стороны, традиция выглядит как апология и консервация прошлого, символ неизменности, а порой – синоним отставания и даже отсталости. С другой стороны, традиция выступает как необходимое условие сохранения, преемственности и устойчивости человеческого бытия, предпосылкой и конструирующим началом формирования идентичности человека, группы или целого социума»⁴⁷. Понимая, что данный терминологический вопрос далёк от своего завершения, мы предполагаем, что ключевыми маркерами в определении традиции, на наш взгляд, являются длительность создания культурных канонов, мировоззренческих установок, отражающих специфику уклада жизни отдельного народа, формирование на их

⁴⁵ Тишков В. А., Батянова П. и др. Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Независимый экспертный доклад. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2004. С. 11.

⁴⁶ Головнёв А. В. Этничность: устойчивость и изменчивость (опыт Севера) // Этнографическое обозрение. 2012. № 2. С. 6.

⁴⁷ Тишков В. А., Деревянко А. П. Введение // Традиции и инновации в истории и культуре: программа фундаментальных исследований Президиума Российской академии наук «Традиции и инновации в истории и культуре». М.: ЗАО «Белгородская областная типография», 2015. С. 3.

основе ценностных ориентаций, придающих смысл существованию человека и их передача из поколения в поколение.

6. Источниковедческая база исследования

Источники представлены основными группами – полевые материалы автора [ПМА], фольклорные источники, язык и данные лингвистики.

Полевые материалы диссертанта. В настоящей работе в основном использованы полевые материалы диссертанта по отдельным территориальным группам хантов и манси, собранные в период с 1988 по 2003 годы. Привлекались также данные, полученные в результате устных опросов информантов в городских и поселковых условиях (Ханты-Мансийск, Урай, Берёзово, Варьёган) с 2000 по 2003 гг. и с 2012 по 2017 гг. Сбор материалов по аганской группе лесных ненцев проводился с 1990 по 2002 годы.

В 1988 г. диссертант совершил свои первые поездки по хантыйским стойбищам, расположенным по р. Малый Юган (избы Ачимовы-2), а также в пос. Угут на р. Большой Юган (юганские ханты). В результате были собраны материалы по свадебному обряду юганских хантов, которые в соавторстве с З. П. Соколовой были опубликованы отдельной статьёй (1993). Информация по ваховским хантам также начала собираться в 1988 г., а по аганским хантам – с 1989-1990 гг. совместно с З. П. Соколовой (Северная экспедиция. Ханты-Мансийская группа). С 1990 по 1997 годы осуществлялись самостоятельные экспедиционные поездки в пос. Колекъёган (р. Вах). Основными информантами здесь были ханты И. П. Сигильетов (шаман в третьем поколении), С. П. Пыгатова, Л. Н. Камина (ваховские ханты) и лесной ненец В. В. Вылва. Семья последнего в 1940-е годы переселилась из Варьёгана в эти места, спасаясь от голода. В 1989 г. в пос. Охтеурье нашими информаторами стала семья Натускиных. В последующие годы диссертантом проводился сбор полевых материалов в хантыйских посёлках Охтеурье, Ларьяк (р. Вах).

В июле 1992 г. маршрут экспедиции пролегал по стойбищам А. А. Казамкина по р. *Дыңлаң паеп явун* 'Кедровых островов речка' (басс. р. Аган),

расположенным в районе Западно-Варьеганского месторождения нефти (аганские ханты).

В 1994 г. состоялась экспедиция на р. Святая Ляма (Белоярский р-н) на стойбище В. М. Лозямова (казымские ханты). Записаны два обряда жертвоприношения, а также более 50 загадок. Дополнительные материалы по казымским и обским хантам любезно предоставлены З. П. Соколовой (результаты её экспедиционных поездок на Казым в 1969 г.), а также собирались путём опросов информантов на территории населённых пунктов Берёзовского и Белоярского районов. В августе 1998 г. была организована экспедиция на стойбище Е. Д. Айпина по р. *Юккэң явун* 'Деревянная речка' (приток р. Аган). В течение месяца проводниками и консультантами были П. Я. Айваседа (лесной ненец) и Е. Д. Василькова (хантыйка).

С 2000 по 2003 годы проводилась работа с информантом А. С. Сопочиной (сургутские ханты) во время её посещений г. Ханты-Мансийска. Родовые угодья её семьи расположены на левобережье р. Лямин – правый приток р. Оби, между протокой Кедровая (*Дыхлэң йавэн* 'Кедровая речка') и Боровая (*Йохмэң йавэн* 'Боровая речка').

Первая экспедиция к лесным ненцам состоялась в ноябре 1990 г. на стойбище А. К. Йиуси, расположенное недалеко от оз. Хаплиуты, в 40 км от г. Ноябрьска («Лисий бор»). В феврале 1993 г. была организована непродолжительная экспедиция в верховья р. Ватьёган (стойбище Ю. К. Айваседа-Вэлла). В 1994 г. лесной ненец Ю. К. Айваседа перекочевал с семьёй на новые земли по р. Тюй-тяха (район Повховского нефтяного месторождения на границе Нижневартовского и Сургутского районов). На его стойбище сбор материалов проводился в течение 1995 года: в апреле и в мае, а также в 1997 и 2000 годах.

В ноябре 1998 г. состоялась экспедиция на Улька-речку (бассейн р. Аган), где расположено стойбище лесного ненца П. Я. Айваседа и его родственников (в радиусе 40 км). Кроме того, в течение указанного периода проводились

регулярные поездки в национальный посёлок Варьеган (р. Аган) для работы с основными информантами – П. Я. Айваседа, Ю. К. Айваседа-Вэлла, А. К. Йиуси, Т. Х. Айваседа, А. А. Айваседа, С. В. Айваседа и др., а с 2000 по 2010 годы – для уточнения собранных материалов и организации новых опросов по теме исследования.

С 2012 по 2017 годы осуществлялась фиксация устных сообщений информантов – научных сотрудников Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (Ханты-Мансийск) А. А. Шияновой (шурышкарские, приуральские ханты), Р. К. Слепенкова (казымские ханты), Ю. К. Айваседа-Вэлла, А. О. Логаны (лесные ненцы), Т. П. Бахтияровой, С. С. Динисламовой, М. Н. Кумаевой, Л. Н. Панченко, С. А. Поповой, Т. Д. Слинкиной (манси).

Во время сбора полевых материалов большое внимание уделялось вопросам этнопсихологии, традиционного миропонимания, проведения обрядов и их интерпретациям самими информантами. Носителями знаний в нашем диссертационном исследовании выступили в основном пожилые люди от 56 до 75 лет (56,4 %), представители среднего поколения от 36 до 55 составили 26 %, молодёжь (21-35 лет) и старики (76-90 лет) – приблизительно по 9 %, при этом среди опрошенных больше представлено женщин (75 %), чем мужчин (28 %) [Приложение А]. Следует отметить, что старшее поколение выявило более высокую компетенцию в сфере устных коммуникаций. Отдавая должное достоверности и точности сообщений разных информантов, следует заметить, что в науке по-прежнему ощущается потребность и в новых материалах, и в новых попытках осмыслить накопленные сведения. Кроме того, сегодня, когда образ жизни аборигенных народов Севера утратил многие прежние черты, возможность пополнить знания об их традиционном мировоззрении становится все более ограниченной.

Фольклорные источники. В качестве сравнительного материала использовался фольклор ненцев в записях сказителей XX в., подготовленных к

изданию Е. Т. Пушкарёвой и Л. В. Хомич⁴⁸, Л. А. Ларом⁴⁹. Опубликованные в данном издании тексты дают представление не только о жанрах, поэтике и стилистике ненецкого фольклора, но и о мировоззрении его носителей. Важным источником по самодийской картине мира являются образцы песенного и песенно-прозаического эпоса, собранные и проанализированные Е. Т. Пушкарёвой (2007), Е. Т. Пушкарёвой и А. А. Бурыкиным (2011). Устный характер традиционной культуры обусловил повышенное внимание к слову как инструменту познания мира.

Диссертантом также привлекались собственные записи ненецких песен и их переводы, выполненные совместно с Ю. К. Айваседа-Вэлла и П. Я. Айваседа. Они изданы отдельным сборником «Песни реки Аган» (2003). Собранные материалы позволяют выделить личные песни (сочиненные исполнителем о своей жизни, судьбе), хмельные или пьяные, мухоморные (исполненные в состоянии алкогольного или наркотического опьянения и воспроизводимые в повседневном быту), песни-подражания, песни-сказки, песни-обращения к богам, шаманские бубенные. Разумеется, фольклорные произведения в силу своей специфики, не отражают реального быта ненцев. Однако, имея весьма тесные связи с древним общественным бытом, этнической традицией, ранними формами религии, материальной культурой и искусством, фольклор многое объясняет в перечисленных традициях и служит ценнейшим источником их изучения.

Язык и данные лингвистики. Одной из важнейших характеристик народа является его язык. В исследовании использованы материалы хантыйского, мансийского и ненецкого языков, особенно при переводе текстов песен, топонимов и др. Это в полной мере подтверждает положение о том, что одна из основных функций языка – «освоение <...> мира и усвоение его в себе, т.е. процесс, который в самом языке передается разными средствами, в совокупности составляющими категорию притяжательности. Освоение-усвоение мира языком

⁴⁸ Фольклор ненцев. Новосибирск: Наука, 2001. 504 с.

⁴⁹ Лар Л. А. Боги и шаманы ненцев Ямала // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 161–171.

происходит таким образом, что, в конечном счете, миром считается то и только то, что освоено-усвоено себе языком...»⁵⁰. С целью получения точных переводов значений слов и фразеологизмов диссертантом использовались словари по хантыйскому, мансийскому, ненецкому (лесной и тундровый диалекты), селькупскому языкам⁵¹, а также словарь по языку коми⁵² и собственные записи по этимологии слов ненецкого языка.

7. Методологическая основа исследования

Теоретической основой настоящей работы являются методологические подходы, сформулированные и апробированные отечественными и зарубежными этнографами, этнологами, антропологами, лингвистами и фольклористами, связанные с изучением картины мира в различных культурных традициях, а также описанием отдельных аспектов традиционного мировоззрения и механизмов его функционирования в культуре с позиций когнитивной антропологии: в России это – А. К. Байбурин, Г. М. Василевич, М. Г. Левин, Ю. М. Лотман, Е. С. Новик, А.А. Попов, Н. Ф. Прыткова, В. Н. Топоров, а среди зарубежных учёных – Ф. Боас, К. Гирц, М. Коул, М. Моос, Р. Редфилд, П. Рикёр, Э. Сепир, В. Тэрнер, Б. Уорф.

Важным посылом когнитивной антропологии является тезис о том, что картина мира – это видение мироздания изнутри, сквозь призму представлений носителей культуры о самих себе, о своих действиях и о своей активности в мире

⁵⁰ Топоров В. Н. К вопросу о некоторых предпосылках формирования категории притяжательности // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М.: Наука, 1986. С. 146.

⁵¹ Бармич М. Я. Русско-ненецкий словарь. СПб.: Алмаз-Граф, 2015. 836 с.; Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002. 288 с.; Диалектологический словарь ненецкого языка. Екатеринбург: Изд-во Баско, 2010. 352 с.; Диалектологический словарь селькупского языка (северное наречие). Екатеринбург: Изд-во «Баско», 2010. 368 с.; Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург: Изд-во Баско, 2011. 208 с.; Лельхова Ф. М. Словарь глаголов хантыйского языка (шурышкарский диалект). Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2007. 207 с.; Онина С. В. Отраслевая лексика хантыйского языка: словарный состав, связанный с оленеводством. Йошкар-Ола: Стринг, 2003. 154 с.; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. 360 с.; Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: пособие для учащихся нач. шк. Л.: Просвещение, 1982. 360 с.; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. 336 с.; Она же: Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. 386 с.; Терёшкин Н. И., Сподина В. И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Ваховский диалект. Нижневартовск: Изд-во Уральской лесотехнической академии, 1997. 336 с.

⁵² Лыткин В. Н., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1999. 430 с.

в своих собственных терминах. Когнитивная теория культуры опирается на подход, в рамках которого реализуется процесс познания, состоящий в осмыслении реальности и её ментальном конструировании. Представитель когнитивной теории культуры М. Коул в своей концепции рассматривает культуру как процесс познания посредством артефактов как продуктов истории человечества. При этом он подчёркивает их двойственную природу (идеальную и материальную) и рассматривает их в качестве совокупности психических (ментальных, мыслительных) процессов, обеспечивающих взаимодействие между сознанием и внешним миром. Такой подход позволяет установить «первичное единство материального и символического в человеческом познании»⁵³. Данное направление основывается на философско-теоретической концепции осмысления целостности человека с точки зрения роли символов в его жизни. Принцип целостного изучения культуры, состоящей из множества согласованных между собой компонентов, являлся главным в теоретическом наследии Ф. Боаса, который подчеркнул: «мы не сможем дать оценку важным сюжетам человеческой истории, если будем рассматривать социальную жизнь как сумму отдельных частей. Необходимо понимать жизнь и культуру как целое»⁵⁴. Принцип целостности человека в единстве биологических, психических и социальных черт (т.н. «тройственность»), является главным в антропологической концепции представителя французской социологической школы М. Мосса. Он писал: «Изучаем ли мы частные факты или общие факты, в сущности, мы всегда имеем дело с целостным человеком...»⁵⁵. Целостный подход в нашем исследовании оправдывает привлечение данных психологии, физиологии, лингвистики для комплексного описания человека. В частности, в представленном исследовании мы учитывали этнолингвистическую концепцию Сепира-Уорфа, согласно которой структура языка определяет структуру мышления и способ познания мира. В статье «Статус лингвистики как наука» Э. Сепир положил начало формулированию гипотезы лингвистической

⁵³ Коул М. Культурно-историческая психология. М.: Когито-Центр; Ин-т психологии РАН, 1997. С. 141.

⁵⁴ Boas F. General Anthropology (ed.). Boston: D.C. Heath, 1938. P. 5.

⁵⁵ Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011. С. 16.

относительности: «Мы видим, слышим и вообще воспринимаем мир именно так, а не иначе, главным образом благодаря тому, что и наш выбор при его интерпретации предопределяется языковыми привычками нашего общества»⁵⁶. Вторую гипотезу лингвистической относительности сформулировал Б. Уорф: «Мы расчленяем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком»⁵⁷. Суть гипотезы Сэпира – Уорфа состоит в том, что существующие в любом языке наименования предметов, явлений, событий являются устойчивыми звуковыми моделями, оказывающими влияние на процесс формирования человеческих представлений об этих явлениях и событиях. Опираясь на данные подходы, мы старались как можно точнее и шире переводить понятия, выраженные хантыйским, мансийским и ненецким языками, осознавая, что в них содержатся ключи для понимания мировоззрения обско-угорских и самодийских народов.

Не отрицая рационалистического понимания человека, Э. Кассирер также придерживался мысли о том, что целостное представление о человеке невозможно без определения творимых им символических форм. «Вместо того, чтобы определять человека как *animal*, мы должны, следовательно, определять его как *animal symbolicum*»⁵⁸. Для нас данный посыл учёного важен в том плане, что позволяет увидеть в символизации, пронизывающей всю культуру обских угров и самодийцев, приём конструирования картины мира и связывания её с внутренним миром человека. Классик символической антропологии К. Гирц высказал мысль о необходимости изучения культуры сквозь призму интерпретации символов и символических действий, причём интерпретаций людьми, которые их создают, а также предостерёг, что «анализ культуры состоит (или должен состоять) в угадывании значений, в оценивании догадок и в выведении поясняющих заключений из наиболее удачных догадок, а не в открывании Континента Смысла и картографировании его бестелесного

⁵⁶ Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М. Прогресс, 1993. С. 261.

⁵⁷ Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку. Наука и языкознание. Лингвистика и логика // Новое в лингвистике. М.: Иностранная литература, 1960. Вып. 1. С. 135–198.

⁵⁸ Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 30.

ландшафта»⁵⁹. Методологические подходы К. Гирца дополняет требование Р. Редфилда о «необходимости видеть предмет изнутри», не описывать образы мира, присущие отдельным народам, а изучать способы познания людьми своей картины мира. В антропологической концепции В. Тернера (1983) основополагающим принципом для структурных исследований является бинарность как один из основных организующих механизмов любой структуры. На этом принципе в диссертационном исследовании построено изучение топографии человеческого тела, малых и больших единиц измерения времени и др. Принцип бинарности, как оппозиционной раздвоенности, был учтён нами при исследовании нравственных констант и поведенческих инверсий, языковых стереотипов поведения (бранные выражения и «суффиксы вежливости»). При этом методологически важной является мысль А. К. Байбурина относительно амбивалентности стереотипов поведения, присущей каждой этнической культуре: «... стереотипы поведения существуют не только для выражения нормы, ее соблюдения, но и для ее нарушений, т. е. «неправильное» поведение имеет свои стандарты»⁶⁰. Ю. М. Лотман высказывает созвучную мысль о взаимосвязи нормы и её нарушений, при которых «возникают правила для нарушения правил и аномалии, необходимые для нормы. Реальное поведение человека будет колебаться между этими полюсами. При этом различные типы культуры будут диктовать субъективную ориентированность на норму (высоко оценивается «правильное» поведение, жизнь «по обычаю», «как у людей», «по уставу» и пр.) или же ее нарушение (стремление к оригинальности, необычности, чудачеству, юродству, обесцениванию нормы амбивалентным соединением крайностей)»⁶¹.

Выбор методов, последовательность и техника их применения – всё это определяется объёмом и характером фактического материала, условиями проведения исследования и субъективными предпочтениями. Методы, применяемые в этнографии, этнологии, антропологии (как и в других науках),

⁵⁹ Гирц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 28.

⁶⁰ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. С. 8.

⁶¹ Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни: (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) // Литературное наследие декабристов. Л.: Наука, 1975. С. 26.

многочисленны и разноплановы. Они, в частности, различаются по уровню и характеру постановки вопросов, направленных на получение нового знания. В своей работе мы опираемся на *методы полевой этнографии*, которые сформировались в трудах российских и советских этнографов, заложивших основы отечественной науки (С. П. Толстов, П. И. Кушнер, С. А. Токарев, Б. О. Долгих и др.), и в том числе сибиреведения, североведения (Б. О. Долгих, М. Г. Василевич, В. И. Васильев, Г. Н. Грачёва, И. С. Гурвич, А. В. Смоляк, З. П. Соколова и др.). Возможно применение и других методов сбора материала – документального, коммуникативного (анкета, интервью, беседа), экзистенциального («проживание» опыта иной культуры, включенное наблюдение) и экспериментального⁶².

Полевая работа является ядром того, что Дж. Стокинг назвал фундаментальными «методологическими ценностями антропологии»⁶³. В перечне традиционных методов сбора информации диссертант в основном использовал включённое наблюдение. Оно основано на непосредственном контакте исследователя и объекта исследования, а нередко и соучастии (включённое наблюдение). Различают простое (исследователь «пассивно» фиксирует интересующие его данные) и включённое (исследователь проникает внутрь изучаемой группы и принимает участие в её деятельности) наблюдение⁶⁴. Исследование, проводимое с помощью непосредственного наблюдения, требует длительного времени: ведь чем продолжительнее наблюдение, тем больше фактов может накопить исследователь, тем глубже и надежнее будут его выводы относительно поведенческих особенностей этнических групп. В этнографии такой метод получил название метода «включенного наблюдения». Его суть, по выражению Я. В. Чеснова, предполагает «длительное погружение в стихию жизни народа». Для этого упоминаются такие способы «вживания» в иной культурный

⁶² Соколовский С. В. Этнографические исследования: идеал и действительность // ЭО. 1993. № 2. С. 9.

⁶³ Гупта А., Фергюсон Дж. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // ЭО. 2013. № 6. С. 3.

⁶⁴ Свод этнографических понятий. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М.: Наука, 1988. С. 208.

мир, как освоение языка, ученичество, «превращение в аборигена», игра «в их собственную игру»⁶⁵.

При длительном проживании в изучаемых нами этнических группах (1988, избы Ачимовы-2, р. М. Юган, август, октябрь; 1990, пос. Колекъёган, декабрь, 1991, март, июнь; 1992, август, 1996, май, 1997, август; 1994, стойбище М. Лозямова, р. Святая Ляма, июнь; 1988, стойбище Айпина, р. *Юккәң явун*, август; 1990, стойбище А. К. Йиуси, ноябрь) становишься как-бы частью семьи, «ходишь по их тропам», воспринимаешь их глазами окружающий мир (как бы изнутри), сопереживаешь происходящие события, начинаешь чувствовать нюансы, важные с точки зрения этнопсихологии. Оказывается, для ненцев небезразлично, как написано слово. В слитном написании местного названия р. Тром-Юган (Тром-Аган), которое официально пишут как Тромъеган, для них пропадает элемент святости. Дело в том, что божество *Торум* принадлежит небу, а река Аган – земле, т.е. они относятся как бы к разным сферам мироздания. Поэтому они не могут жить в одном пространстве, а значит и писаться слитно, т.е. быть одним целым. По этой причине П. Я. Айваседа настаивает на написании названия реки отдельными словами. Диссертант в своём исследовании придерживается стилистики русского языка и утверждёнными в картографии географическими терминами. Этим объясняется слитное написание р. Тромъеган по всему тексту работы.

Именно благодаря нашему длительному пребыванию среди информантов в диссертации содержатся и столь откровенный материал об отношении хантов и ненцев к иноэтничному населению, и характеристики внутренних органов и систем человеческого тела, и примеры табуированной и инвективной лексики. Например, ханты и ненцы, зная, что русские исследователи не совсем хорошо владеют их языком, могут отвечать либо поверхностно, либо сильно приукрашивать информацию. Если они не знают ответа или хотят поскорее окончить разговор, могут посоветовать друг другу *рахпың колет дапытля*

⁶⁵ Арзютов Д. В., Кан С. А. Концепция поля и полевой работы в ранней советской этнографии // ЭО. 2013. № 6. С. 55.

‘дурным (обманным) словом накормить (русских – В. С.)’ [ПМА, стойбище Е. Айпина. 1998] или, как нынче выразился один из наших информантов, рассуждая о правдивости излагаемой информации для непосвящённых: «Разве не всё равно, каким хлебом накормить русских?» [ПМА, П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2015]. О подобной ситуации предупреждал Г. П. Снесарев: «Вам могут говорить самые необычайные вещи, рассказывать о нелепейших событиях, и к этому надо привыкнуть. Малейшая доля иронии будет уловлена и разорвёт контакт с информатором»⁶⁶. На проблему получения достоверной информации обратила внимание З. П. Соколова – ведущий российский этнограф, имеющий почти полувековой опыт полевой работы. Она подчёркивала, что «полученные сведения следует проверять, спрашивая об одном и том же нескольких человек и сравнивая их сообщения»⁶⁷. Ситуации с получением недостоверной информации можно избежать, если не только замечать, но и оценивать все события, имеющие отношение к явлению, подлежащему описанию.

При наблюдении неизбежны некоторые трудности, заключающиеся в невозможности контролировать изменение ситуации в этнической среде, в которой происходит наблюдение, а также во влиянии неконтролируемых факторов, способных существенно изменить общую картину – вплоть до утраты гипотетической связи между явлениями, обнаружение которой является частью исследования. Кроме того, еще раз подчеркнём, что наблюдение не свободно от субъективности наблюдателя, где он, будучи не в состоянии зафиксировать все изменения ситуации, невольно выделяет в ней самые важные для себя элементы, бессознательно игнорируя другие – чаще всего те, которые противоречат его гипотезе.

Метод непосредственного наблюдения представляет собой комплекс различных методических приемов, среди которых наиболее распространёнными являются беседа (опрос-интервью) с информантами, а также интервью с научными сотрудниками из числа хантов, манси и ненцев. Опрос осуществлялся

⁶⁶ Снесарев Е. П. Некоторые вопросы методики полевых этнографических исследований в области религии и атеизма // ЭО. 2013. № 6. С. 91.

⁶⁷ Соколова З. П. Путешествие в Югру. М.: Мысль, 1982. С. 5.

при помощи вопросника с заранее определенными в одной и той же последовательности и в одной и той же формулировке задаваемыми вопросами. Опрашивался, как правило, глава семьи со своими ближайшими родственниками. Обобщённые ответы записывались от имени старшего знатока и хранителя традиций, выступающего в качестве информанта-эксперта. Ответы были подвергнуты количественному анализу, что позволило создать довольно полную картину исследуемых вопросов. Такой подход позволил, вслед за Э. Шейном, перейти с «поверхностных уровней – артефактов и объявленных ценностей – к глубинному уровню – коллективным представлениям, которые кажутся самоочевидными и создают систему когнитивных образов, ощущений и чувств, свойственных членам группы», и что позволяет избежать проектирования «собственных культурных предпочтений на наблюдаемые явления»⁶⁸. Желательно при опросах нивелировать присутствие тех, «кто связывает откровенность других информантов»⁶⁹. Собственно говоря, результативные опросы с полными, развернутыми, многоаспектными ответами получались с теми информантами, которые хорошо знают детали быта своего народа и в то же время понимают, что интересуется исследователь, а также с теми, с кем установились длительные доверительные отношения (П. Я. Айваседа, Ю. К. Айваседа-Вэлла, Е. Д. Василькова, А. К. Йиуси, А. С. Сопочина [Песикова] и др.) [Приложение Б].

В диссертационном исследовании широко использовались устные интервью с научными сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск) – представителями коренных малочисленных народов ХМАО-Югры. При нашем общении наблюдалась максимальная заинтересованность в предоставлении глубоких и всеобъемлющих ответов, а в некоторых случаях и предупреждение исследовательских вопросов. Хотелось бы выразить глубокую благодарность филологам института С. С. Динисламовой, М. В. Кумаевой, Л. Н. Панченко, Р. К. Слепенковой, Т. Д. Слинкиной, А. А. Шияновой, носителям мансийского языка Т. П. Бахтияровой и ненецкого – Ю. К.

⁶⁸ Шейн Э. Х. Организационная культура и лидерство. СПб.: Питер, 2002. С. 45.

⁶⁹ Снесарев Е. П. Некоторые вопросы методики полевых этнографических исследований в области религии и атеизма // ЭО. 2013. № 6. С. 92.

Айваседа-Вэлла, А. О. Логаны, а также этнографу С. А. Поповой. Они делились не только личными знаниями, но и привлекали в качестве информантов своих родственников и знакомых (А. И. Сязи, пос. Картовож; М. Т. Двинянинова, пос. Хулимсунт, ХМАО-Югра; П. С. Моница, пос. Азовы ЯНАО), живущих за многие сотни километров от городов на стойбищах.

Длительное изучение заявленной темы, комплиментарные отношения с информантами, наличие современных средств связи позволили обозначить новый аспект методов полевых исследований, который мы определили как приём «постоянного присутствия». Широкое распространение мобильной связи (телефон, интернет, скайп) даёт возможность продолжать беседу на расстоянии, уточнять собранную информацию, возвращаться к уже описанным явлениям, в том числе и по инициативе самого информанта (желание поделиться своими мыслями). Потребность в режиме постоянного общения возникает в том случае, если между исследователем и информантом сложились доверительные, заинтересованные отношения, позволяющие, при необходимости, возвращаться к уже сказанному, дополнять, уточнять или интерпретировать ранее записанную «в поле» информацию, чтобы «каждое слово положить на своё место» (П. Я. Айваседа). Как верно заметил Ф. М. Штаммлер, «мобильные телефоны приносят в тундру принципиально новый тип коммуникации: они делают возможным интерактивные разговоры в режиме реального времени, перемещая информацию без перемещения самих людей»⁷⁰. Безусловно, такой вид коммуникации не заменяет собственно полевой работы как основы этнологического знания.

Сравнительно-исторический метод широко представлен в сибиреведении. Ярким представителем его является З. П. Соколова. В работах З. П. Соколовой (1990, 1995), З. П. Соколовой и Н. А. Мештыб (1993), З. П. Соколовой, Ю. Б. Симченко, А. В. Смоляк (1993) и др., традиционные представления обских угров рассматриваются в двух аспектах: в контексте сходства и различий конвергентных явлений (историко-типологические сравнение) и в контексте

⁷⁰ Штаммлер Ф. М. Мобильные телефоны для мобильных животноводов Севера: революция в тундре ? // ЭО. 2013. № 2. С. 9.

влияния внешнего воздействия на традиционное мировоззрение обско-угорских и самодийских народов (историко-диффузионное сравнение). Сравнительно-исторический метод использовался З. П. Соколовой в её исследованиях, имеющих этногенетическое направление, которое было сильно развито в институте Этнографии АН СССР.

З. П. Соколова намечает несколько проблем, касающихся этногенеза обских угров, требующих решения в ходе детальных этнографических исследований, а именно: 1) определение характера различий в культуре отдельных этнографических и территориальных групп обских угров; 2) выявление сходных черт в культуре обских угров и их соседей с точки зрения их субстратного характера и позднейших заимствований⁷¹, а также приводит примеры древних местных компонентов, возникших на основе таёжного хозяйственного типа (старинные способы загонной охоты и запорного рыболовства, древнейший тип углублённого в землю жилища, древние средства транспорта – лодки, лыжи), а также южные, заимствованные, черты (лошадь в фольклоре, культе, орнаменте, ритуальные танцы с мечами или саблями, бытовавшие во фратриальных празднествах, косы у мужчин – причёска степных кочевников, чумал с его южной техникой обмазки жердей глиной, тип распашной одежды)⁷².

В монографии Н. В. Лукиной «Формирование материальной культуры хантов (восточная группа)» (1985) проведён сравнительно-исторический анализ компонентов культуры хантыйского этноса, с привлечением материалов не только по другим группам хантов (северная и западная), но и народам Сибири, проживающих сопредельно (тюрко- и монголоязычные народы Южной Сибири и Центральной Азии), что позволило выявить отличия восточных и западных групп хантов, а также установить общехантыйские и общеугорские черты их

⁷¹ Соколова З. П. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М.: Наука, 1980. С. 117.

⁷² Соколова З. П. Страна Югория. М.: Изд-во «Мысль», 1976. С. 115; *Она же*: Обско-угорский феномен (Север-Юг) // III Конгресс этнографов и антропологов России. 8-11 июня 1999 г.: тез. докладов. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 29–36; *Она же*: Обско-угорский феномен. Место культуры хантов и манси в культуре народов Сибири // Исторический ежегодник: [спец. вып.]. Омск: ОмГУ, 2001. С. 36–53.

материальной культуры. Е. П. Мартынова в своём труде «Очерки истории и культуры хантов» (1998) проводит глубокое сравнительное исследование особенностей хозяйственной деятельности, социальной организации, материальной и духовной культуры хантов по пяти этнографическим ареалам. В результате аргументированно ею доказано, что «этнографически исходным хантыйским регионом следует считать Нижнее Прииртышье», что переселению хантов на восток способствовала российская колонизация, отмечены существенные различия между западными и восточными ареалами, особенно в представлениях об устройстве Вселенной и высказано предположение, что для восточной группы хантов «характерна вертикальная модель мира, связанная, вероятно, с центрально-азиатско-южносибирской традицией, для западной – горизонтальная «речная» модель, по всей видимости, более архаичная автохтонная»⁷³.

В представленном диссертационном исследовании сравнения объективируются на разных уровнях: внутри этнографических и территориальных групп, внутри народа в целом и у ряда народов, относящихся к одной языковой группе (например, угорской – ханты, манси, венгры, финно-угорской в целом – народы Поволжья и самодийской – ненцы и селькупы). Для такого подхода имеются следующие основания: особенности природно-климатических условий, повлиявших на характер хозяйственно-культурных типов (равнинный таёжно-болотный ландшафт); субстратное происхождение; наличие длительных этнических связей между обскими уграми и самодийцами; сходство «в способах ведения хозяйства, образе жизни, типах поселений и конструкций жилищ, средствах транспорта, пищевом рационе и кухне, религиозных воззрениях и обрядах»⁷⁴. Общность происхождения оказала большое влияние на близость культур обских угров и самодийцев. То, что ханты соприкасались с родственным по происхождению (прасамодийским) населением, могло содействовать более быстрому восприятию элементов их культуры, а с другой стороны, объясняет

⁷³ Мартынова Е. П. Очерки истории и культуры хантов. М.: ИЭА РАН, 1998. С. 203-204.

⁷⁴ Соколова З. П. Обско-угорский феномен (Север-Юг) // III Конгресс этнографов и антропологов России. 8-11 июня 1999 г.: тез. докладов. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 30.

большое сходство в культуре отдельных групп обских угров и их соседей – ненцев.

Сравнительно-исторический метод в нашем диссертационном исследовании позволил, в частности, аргументировать происхождение самоназвания аганских лесных ненцев как «болотных» (*вың' неша* 'болотные люди'), выявить сходство в описании красоты тела у хантов и ненцев через его прозрачность, обнаружить общность мировоззренческих представлений о костной системе как средоточии жизни и др. Различия явно проявились в оценочных характеристиках правой/левой сторон у хантов, манси и ненцев, в оппозиции правый/левый как далёкий/близкий в традиционной культуре хантов и манси, в обозначениях указательного пальца у ненцев («напёрсток») и хантов («первый палец»), в номинировании женских половых органов у хантов и ненцев, что позволило предположить отражение особенностей в социальных ролях хантыйской и ненецкой женщины. В диссертационном исследовании в зеркале этнического самосознания рассматриваются этнодифференцирующие признаки культуры лесных ненцев и аганских хантов, территория проживания которых является этнокультурной контактной зоной (подпараграф 3.5.1. Отношения «Я – этническая среда» в зеркале этнического самосознания).

По своей процедуре и целям сравнительно-исторический метод в этнографии тесно связан с *типологическим*. В типологическом методе акцент делается на выявлении, формулировании, классификации и группировке некоторого числа признаков исследуемых объектов или явлений с последующим выстраиванием их типологических рядов. Историография применения данного метода весьма значительна. Примером его использования в отечественной этнографии с полным основанием могут служить работы Г. М. Василевич, М. Г. Левина, Л. Н. Потапова, С. А. Токарева, Н. Н. Чебоксарова, Н. Ф. Прытковой, З. П. Соколовой и др. Замечательным примером применения типологического метода является «Историко-этнографический атлас Сибири» (1961), в котором выявлен и систематизирован огромный фактический материал в общесибирском масштабе. Коллектив авторов разработал и предложил классификацию типов и

вариантов изучаемых элементов культуры (типы нарт, типы выючных сёдел, типы орнаментов и др.), на основе присущих им устойчивых признаков. «При таком подходе к исследованию одни из полученных результатов дают возможность выводов этногенетического значения, превращаясь в важный источник для решения вопросов о происхождении отдельных сибирских народов; другие способствуют выяснению характера и значения историко-культурных связей между народами Сибири в различные исторические периоды, позволяют выяснить роль и значение тех или других народов в создании и распространении определённых типов отдельных элементов материальной или духовной культуры. Наконец, третьи дают материал для освещения процессов развития того или иного элемента культуры»⁷⁵. Важным приёмом типологического анализа является сведение систематизированных материалов в графические таблицы и картографирование, что позволило авторам Атласа наглядно представить типы изучаемых элементов материальной культуры и их варианты.

Применение типологического метода становится возможным, когда в результате наблюдения и накопления эмпирического материала возникает необходимость группировки различных данных и объектов исследования. Примером использования типологического метода в обско-угорской этнографии являются многочисленные работы З. П. Соколовой (1957, 1991), А. В. Головнёва (1993, 1995), Е. Г. Фёдоровой (2000), в которых представлены вопросы типологии и реконструкции ХКТ, хозяйственных объединений, материальной и духовной культуры.

Исследование типологии и истории формирования жилища народов Севера, представленное в кандидатской диссертации З. П. Соколовой (1957, 1963), было подытожено в монографии «Жилище народов Сибири (опыт типологии)» (1998), где ею описаны жилища 34 коренных народов. В исследовании чётко различается классификация как самостоятельная исследовательская процедура и типология – совокупность однопорядковых явлений как некая целостность. Типологический

⁷⁵ Левин М. Г., Потапов Л. Н. Введение // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 5.

метод в конкретном исследовании позволил учёному отказаться от неопределённого термина «шалаш», создать более дробную классификацию построек, сгруппировав их по классам, подклассам, группам, видам, типам. Методологически важным является подход автора к изучению источников, в соответствии с которыми признаки явлений культуры могли приобрести то или иное различие, образовать разные типологические группы. Примером сравнительно-исторического и типологического методов являются статьи З. П. Соколовой «Платок в культуре хантов и манси» (2000), «По следам одной загадки» (1986), посвящённые способам ношения головного платка у хантов, манси и других народов, а также коновязям и намогильным сооружениям в виде лодок и столбов. Выделение особенностей отдельных групп данных (например, манера носить платок как покрывало, обычай ставить на могилах резные столбы-коновязи) позволили ей расширить аргументацию проблемы южного влияния на культуру обских угров и подтвердить двухкомпонентный состав «предков угров, как обских, так и дунайских – часть их была охотниками и рыбаками, часть – скотоводами»⁷⁶.

Метод интерпретации. В работе использовался интерпретационный метод, понимаемый в свете теории его основоположника, американского антрополога К. Гирца как диалогический, предполагающий поиск значений и раскрытие социальных механизмов, формирующих человеческий опыт. «По существу задача интерпретативной антропологии, – подчёркивает К. Гирц, – не в том, чтобы дать нам ответ на самые сокровенные наши вопросы, но в том, чтобы дать нам доступ к ответам других <...>»⁷⁷. Иными словами, учёный считал важным предоставить возможность самим местным жителям интерпретировать их собственное видение своей жизни. В качестве примеров в диссертационном исследовании приводятся рассуждения хантыек А. Шияновой о том, что представляет собой тело в понимании шурышкарских хантов, и А. С. Сопочиной об особенностях локализации понятия «живот» как пространства дома у юганских и сургутских

⁷⁶ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М., 2009. С. 465.

⁷⁷ Гирц К. Интерпретация культуры. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 20.

хантов, манси Л. Н. Панченко о понимании ею зависти, манси А. С. Поповой и лесного ненца Ю. К. Айваседа-Вэлла о наличии второй головы у мужчины в области его гениталий, объяснения Ю. К. Айваседа-Вэлла различий в названии нижней губы у человека и животного, а также его обоснование своего слова-изобретения «хвостовик» (название задней части полоза нарты). В тех случаях, когда диссертант не согласен с интерпретацией материалов информантом, он приводит и другие точки зрения, например, в ситуации с ненецким мужским захоронением. При использовании интерпретационного метода важно, по замечанию К. Гирца, «проследить кривую социального дискурса, облечь ее в форму, доступную для анализа»⁷⁸.

Представленное диссертационное исследование является междисциплинарным. В работе использованы *методы лингвистических исследований*: метод функциональной семантики, метод анализа словарных дефиниций, метод лингвистического интервьюирования, а также приём направленного комментирования словоупотребления. Обоснованность данных методов объясняется тем, что язык является не просто феноменом человеческой культуры, но и важнейшим средством ее фиксации. В условиях нивелирования традиционных культур языки хантов, манси, ненцев остаются чуть ли не единственным источником для реконструкции исчезнувших культур, «а поскольку язык живет тысячелетия, его показания приобретают значение исторических документов, которые, если суметь их прочесть, могут многое рассказать о прошлых судьбах того или иного народа, которому этот язык принадлежит»⁷⁹.

Метод функциональной семантики. При рассмотрении терминологии, касающейся представлений о душе у обских угров, выявлялся круг соответствующих понятий у близкородственных этнических групп, что позволило более точно интерпретировать описываемое явление. Например, при этимологизации одной из разновидностей «души» у обских угров *is-chor* (букв.:

⁷⁸ Гирц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 27.

⁷⁹ Абаев В. И. О перекрестных изоглоссах. «Этимология. 1966». М.: Наука, 1968. С. 37.

тень-облик, тень-вид) В. Н. Чернецов, а вслед за ним В. Штейниц трактуют её как «душа-тень», «облик души», хотя само слово «душа» в буквальном переводе отсутствует (*is* – «тень», *χor* – «вид», «облик»). Описание В. Н. Чернецовым душ человека – *is χor* ‘душа-тень’ («могильная душа»), *ūrt* ‘душа-птица’ («уходящая вниз (по реке) душа»), *ūlām is* ‘сон тень’ («душа сна», имеет вид глухарки) и т.д., с позиций функциональной семантики говорит о том, что «автор обсуждает возможные местообитания «тени-образа» и в одном случае реинкарнирующуюся жизнь уже по терминологии, близкой к понятию «душа»⁸⁰.

Метод анализа словарных дефиниций или компонентный анализ, используется в основном как метод раскрытия семантики слов. И. В. Арнольд сводит компонентный анализ с опорой на словарные дефиниции к передаче значения одного слова с помощью других⁸¹. Как правило, словарная статья состоит из двух базовых частей – дефиниционной и иллюстративной. В первой из них раскрывается сущность понятия, его объем и содержание. Основным исследовательским инструментом при этом является метод компонентного анализа лексического значения слова. При компонентном анализе значение слова разлагается на его составляющие. Иллюстративная часть словарной статьи, в которой приводятся контексты употребления языковой единицы, раскрывает сущность концепта, его ценностный и образный компоненты. Следовательно, словарная статья воспроизводит информацию как о самом понятии, так и его оценке носителями языка.

Метод анализа словарных дефиниций направлен на получение максимально полного описания значения исследуемого слова в системе языка на базе всей совокупности имеющихся толковых словарей с дифференциацией современных и устаревших значений в его смысловой структуре. Данный метод основан на теоретическом принципе *дополнительности словарных дефиниций* разных словарей, каждая из которых отражает некоторые существенные признаки значения, но наиболее полное описание осуществляется лишь при помощи

⁸⁰ Грачёва Г. Н. К методике изучения ранних представлений о человеке // СЭ. 1975. № 1. С. 58.

⁸¹ Арнольд И. В. Основы научных исследований в лингвистике : учеб. пособие. М.: Высшая школа, 1991. С. 52-53.

совокупности дефиниций разных словарей, которые дополняют друг друга. Поскольку наше исследование не является лингвистическим, то этот метод мы использовали в сокращённом варианте, включив в его алгоритм следующие шаги: 1) выписываются значения исследуемого слова из всех доступных исследователю словарей, в которых представлено данное слово; 2) составляется единый список всех значений исследуемого слова; 3) уточняется полученный на предыдущем этапе список значений исследуемого слова: если слово номинирует некое предметное значение, отличное от других значений, оно фиксируется отдельно; 4) для каждого значения дается список его различных обозначений в имеющихся словарях; 5) после обобщающей дефиниции каждого значения приводится вся совокупность примеров употребления слова в данном значении из разных словарей. Если в словарях анализируемое значение не иллюстрируется примерами, а значение актуально для современного языкового сознания и употребляется в современном русском языке, то пример приводит исследователь с учётом сообщений информантов. По данной методике было осуществлено, например, обобщение словарных значений слов семантического поля *тело* по словарям хантыйского, мансийского, ненецкого и русского языков⁸².

В исследовании мы применяли и такой метод как *лингвистическое интервьюирование*, предполагающее обращение к информантам с целью получения от них данных лингвистического характера. Суть метода заключалась в том, что носителям языка задавались прямые вопросы об интересующих исследователя языковых единицах. Например, в результате прямого

1. ⁸² Бармич М. Я. Русско-ненецкий словарь. СПб.: Алмаз-Граф, 2015. 836 с.; Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002. 288 с.; Большой толковый словарь русского языка. СПб.: Норинт, 2000. 1536 с.; Диалектологический словарь ненецкого языка. Екатеринбург, 2010; Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: ООО «Издательство Оникс»: ООО «Издательство «Мир и Образование», 2007. 1200 с.; Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. М.: Азбуковник, 1999. 944 с.; Песикова А. С. Хантыйско-русский тематический словарь (сургутский диалект). СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2007. 77 с.; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь. СПб., 2005; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб., 2006; Ушаков Д. Н. Большой толковый словарь русского языка. Современная редакция. М.: ООО «Дом славянской книги», 2009. 960 с. и др.

лингвистического интервьюирования были получены объяснения следующих понятий: *ёрнхыр* – большой мешок для обуви, одежды (согласно пояснениям информанта *ёрн* ‘ненец’, *хыр* ‘мешок’, букв.: большой ненецкий мешок); *недшуң* – близкое прошедшее время «только что», «вот только что» (информант поясняет, что компонент *нед* указывает на недавно прошедшее время, т.е. *недшуң* обозначает «близкое недавно»); *нõх-хораяңкве* ‘вдруг, неожиданно вспыхнуть (об огне)’ – сложносоставное слово от *хораяңкве* ‘зажечь быстро’ и *нõх* ‘наверх, высоко’; оно входит компонентом в глаголы со значением «занять вертикальное положение».

Направленное комментирование словоупотребления. Приём заключается в предъявлении информантам интересующего исследователя слова в составе реального высказывания с целью получения семантического комментария реализуемого значения. Данным методом были определены области использования следующих слов: «моча» (*тищ вит* применяется как грубое, *тищ* – звукоподражательное слово, а *вит* – вода; *мāяң вит* – более этичное и его могут произносить даже женщины в присутствии мужчин (слово *мāяң*, *мāя* ‘моча’ относится к оленю и поэтому применительно к человеку является подставным значением); «сердце/кровь» (*сым/калы*), которые кроме анатомического значения используются и для обозначения близкой родственной связи. Информант привёл два примера (*сит муң калы дєрев* ‘это наш кровеносный сосуд (корень)’ и *ам сым тārсум* ‘моего сердца связь (кровная)’ = кровинушка), поясняя различия словоупотребления тем, что второе выражение относится в большей степени к ребёнку, как к маленькой частичке семьи.

При исследовании представлений обских угров и самодийцев о разновидностях боли (тактильные ощущения) мы использовали *методы клинической оценки боли* по рейтинговым шкалам. В практических целях для оценки боли в мировой науке разработано большое число измерительных методов: схемы распределения по дерматомам, цифровые рейтинговые шкалы,

визуально-аналоговые шкалы, словесные рейтинговые шкалы, вопросники МакГилла, шкала Oucher (числовая рейтинговая шкала), «цветовая шкала Стьюарта (красные и черные круги), «Педиатрический опросник боли Varni/Thompsona» и др. В нашей работе мы сосредоточились на характеристике интенсивности боли, используя категориальную 5-балльную вербальную шкалу оценки боли (Verbal Rating Scale, VRS), словесную рейтинговую шкалу (опросник МакГилла)⁸³ [Melzack, 1975, s. 277-299].

В диссертационном исследовании наряду с вербальным описанием боли мы использовали цветовую шкалу болевых ощущений применительно к обским уграм и самодийцам. Представление о том, что цвет имеет символическое значение для человека, позволяет рассматривать цвет как носитель кода отношений субъекта к объекту, в том числе и в сфере интрацептивных болевых ощущений. Вместе с тем, как верно заметил П. В. Яньшин, «главная проблема психосемантики цвета – проблема существования, источников (причин) и структуры цветовых значений, – в настоящее время не только не решена, но даже чётко не поставлена»⁸⁴. В нашем исследовании за основу был взят метод цветового выбора из восьми цветов теста Люшера⁸⁵, который мы немного упростили, обозначив цифрой «ноль» отсутствие ассоциативного восприятия, заменив тёмно-серый цвет из теста Люшера на серый и разделив сине-зелёный на два отдельных цветовых обозначения (синий и зелёный).

Представленная диссертационная работа обосновывает принципы системного подхода, предполагающего дифференцированный взгляд на изучаемый объект, позволяет подойти к описываемым явлениям с точки зрения применения как антропологических, так и социокультурных аспектов их интерпретации. Данный подход позволяет рассматривать феномен человека и времени как сложные и, в то же время, взаимопроникающие системы, со своими содержательными границами и функциональной заданностью

⁸³ Melzack R. The McGill Pain Questionnaire: major properties and scoring methods. Pain, 1975. s. 277-299.

⁸⁴ Яньшин П. И. Психосемантика цвета. СПб.: Речь, 2006. С. 22.

⁸⁵ Lusher M. Die Farbwahl als Psychosomatische test. Dtsh. // Med. Journal. 1961. № 11. V. 12.

8. Территориальные и хронологические рамки исследования

Этнографические группы хантов, манси (обские угры) и лесных ненцев (самодийцы), на материалах которых подготовлено диссертационное исследование, в настоящее время населяют р. Обь с притоками (реки Казым, Иртыш, Большой и Малый Юган, Аган, Тромъеган, Вах, Салым, Пим). Внутри этнографических выделяются территориальные группы, для которых характерно расселение в «замкнутых бассейнах обских и иртышских притоков», «компактная территория, самоназвание географического характера, свой диалект или говор, некоторое своеобразие культуры, довольно высокий уровень эндогамии»⁸⁶. Поэтому нам представляется методологически верным определять географические рамки исследования по территориально-языковым общностям, которые соответствуют диалектным областям, этнографическим и территориальным группам.

Для целей нашего исследования среди северной этнографической группы хантов привлекались материалы по казымским, шурышкарским (шурышкарско-берёзовским) и сынским хантам. К северной этнографической группе хантов относятся и тегинские ханты, живущие в пос. Теги на р. Обь. Ханты Казымской волости, особенно в верховьях рек Казым и Куноват в XIX в. проживали совместно с лесными ненцами *пян хасово*, известными хантам под именем *ёрн ёх* [Мартынова, 1998, с. 94]. Ханты р. Лямин (приток р. Обь) локализуются в бассейне р. Казым и представлены семейной группой В. М. Лозямова. Его стойбища расположены по р. Ай-Лямин (Малая [Святая] Ляма) на территории Белоярского района ХМАО-Югры. В диссертации привлекались материалы по локальным группам южных хантов – иртышских, кондинских, обских хантов.

Среди восточных хантов в нашем исследовании рассматриваются салымские, пимские, юганские, сургутские, аганские, тромъеганские и ваховасюганские территориальные группы. Важный акцент в исследовании сделан именно на территориальную группу аганских хантов, которая вместе с группой лесных ненцев населяет бассейн р. Аган. Данная территория представляет собой

⁸⁶ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М., 2009. С. 311-312.

ненецко-хантыйскую этнокультурную контактную зону. На это обстоятельство в своё время обратили внимание Г. Д. Вербов⁸⁷, З. П. Соколова⁸⁸, В. И. Васильев⁸⁹.

В структуре территориальных групп манси для диссертационного исследования привлекались материалы по северным манси – сосьвинско-ляпинские, верхнелозьвинским и восточным – кондинские. Лесные ненцы (*няңхасаво*) представлены этнографическими группами аганских, нумтовских и пуровских ненцев, проживающих по рекам Аган и Пур с притоками (реки Хаплиута, Варьёган, Тюй-Тяха, Пыльчи-ёган, Халесовая, Толька и Те'ту пур и др.) и оз. Нум-то.

Для обоснования и подкрепления тех или иных позиций привлекались материалы по этнографии селькупов, тундровых ненцев, а также пермских народов, которые издавна имели развитые межкультурные коммуникации с обскими угорами, что нашло отражение в заимствованиях не только бытовых реалий, но и духовных сфер культуры.

Учитывая специфику предмета исследования, временные рамки диссертации возможно определить лишь условно. Верхней хронологической границей является современное состояние традиционного мировоззрения, а именно – первая четверть XXI в. При этом, мы учитываем, что даже в XIX в. мировоззрение, которое мы условно называем традиционным, уже подверглось трансформации под влиянием общего развития в рамках Российского государства и в соседстве с иноэтничными культурами (особенно русской). Рассматриваемые народы в это время ещё сохраняли в своей основе традиционные формы хозяйства (рыболовство, охота и оленеводство), определяющие характер их материальной и духовной культуры. Относительно проблемы нижней границы сошлёмся на мнение А. М. Сагалаева считавшего, что хронологическое её определение не столь актуально, «если речь идёт об архаичном мировоззрении, доминанты

⁸⁷ Вербов Г. Д. Лесные ненцы // СЭ. 1936. № 2. С. 59.

⁸⁸ Соколова З. П. Численный, семейный и брачный состав хантов и манси в XIII–XIX вв. (Материалы): Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР 1979. № 3513. М., 1979. 357 с.; *Она же*: Ханты и манси: взгляд из XXI в. М., 2009. С. 105.

⁸⁹ Васильев В. И. Особенности развития этнических и языковых процессов в этноконтактных зонах Европейского Севера и Севера Сибири // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М.; Л.: Наука, 1985. С. 82.

которого, имеющие характер непреходящих ценностей, не могут быть строго соотнесены с той или иной эпохой»⁹⁰.

9. Теоретическое и практическое значение работы

Теоретическое и практическое значение диссертационного исследования состоит в том, что оно имеет фундаментальный характер, заключающийся в разработке методологических принципов антропологической темпорологии и расширении концептуального поля, фиксирующего социокультурные, мифопоэтические и филолого-семиотические аспекты представлений о человеке и времени в картине мира обских угров и самодийцев. Теоретическое значение данной работы для этнологии вообще и угроведения в частности, заключается в том, что сделана попытка концептуального подхода к восприятию телесности в традиционной культуре обских угров и самодийцев, а также реконструкции способности человека к темпоральному самоопределению в условиях культурного пограничья.

Положения и выводы диссертационного исследования могут быть использованы для переосмысления и развития данной проблематики в рамках отдельных научных дисциплин, в дальнейшем развитии теории и методологии этнологического анализа феноменов этнической культуры, в выработке научно обоснованной методики их сохранения, актуализации и адаптации к условиям современной социокультурной коммуникации. Представленные материалы могут быть востребованы в качестве практического пособия в высших учебных заведениях по курсам духовная культура коренных малочисленных народов Западной Сибири, этнопсихология, социология культуры и др., при разработке учебных и учебно-методических комплексов, чтении лекционных курсов, написании курсовых и дипломных работ.

⁹⁰ Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 12.

10. Положения, выносимые на защиту:

1. Человек является носителем символических значений и служит универсальным образцом построения системы понятий в традиционной культуре, охватывающих такие категории как пространство, время, мир сакрального, социум. Топография тела является одним из способов структурирования окружающего мира, построенного по принципу бинарных оппозиций.

2. Представления об анатомическом строении человека и его физиологических систем обнаруживают наибольшую детализацию покровной и костной (опорно-двигательной) систем, играющих важную роль в защите организма человека. Когнитивные процессы играют решающую роль в познании окружающего мира. Доминируют зрительные, обонятельные, осязательные и слуховые ощущения. Наряду с ними речь и мышление оказывают существенное влияние на формирование темпорального сознания.

3. Морально-нравственный облик человека складывается из множества составляющих, формируя «кодекс поведения» носителя традиционной культуры. Он представляется ценностным императивом отношений человека к другим людям, его внутрикультурным интегратором.

4. В группе поведенческих характеристик «отношение человека к труду» трудолюбие и мастерство являются основными критериями оценочной характеристики человека. Переживание напряжённости времени лежит в основе индивидуальных временных концепций.

5. Особенностью взаимоотношений «человек-вещь» является наделение любого предмета, сделанного рукой человека, душой, чертами своего хозяина. Кроме того вещь может обладать памятью и нести на себе знаки времени.

6. Этнодифференцирующие признаки наиболее ярко проявлялись в традиционных отраслях хозяйствования (оленоводство, пошив одежды). Наиболее динамичным изменениям подвергаются изготовление средств передвижения и утвари по традиционной технологии, народные способы ориентации в пространстве. Практика межэтнического общения приводит к формированию изменённой этничности, в основе которой лежат бикультурные компетенции.

7. Знания человека о времени являются одним из основополагающих компонентов традиционного мировоззрения. Восприятие времени обскими уграми и самодийцами имеет свою специфику, а именно: отсутствие потребности в хронологическом счислении времени; антропоцентрическая оценка времени, ориентация основной временной перспективы на изначальные времена (прошлое).

8. Народная культура демонстрирует значительный объём сохранившихся временных ресурсов. Наиболее детализирована хронометрия суточного ритма. Начало отсчёта годовых циклов и сезонов имеют локальные особенности, что свидетельствует об определённой условности календарных периодов.

9. Характеристика возрастных периодов укладывается в понятие биологического времени. Посредством половозрастной стратификации структурируется жизненный цикл, и оформляются возрастные взаимоотношения.

10. Магико-религиозное время отличается от профанного многообразием свойств, позволяющих характеризовать его как кодированное время. Существование в традиционной культуре разных моделей и видов времени создавало целостное восприятие окружающего мира.

11. Идея регенерации времени реализовывалась посредством посмертных трансформаций и веры в реинкарнацию. Представление о конце бытия эволюционировало, сохраняя в качестве первопричины Апокалипсиса деградацию этического мышления. Восстанавливаясь из Хаоса, мир вступает в новый период своего развития.

11. Апробация результатов исследования

По теме диссертационного исследования опубликовано 84 научных работы, в том числе 17 статей в изданиях, входящих в перечень ВАК, 3 учебно-методических издания, а также 4 монографии: «О чём твоя песня, Аули?» (1995), «Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев» (2001), «Номенклатура родства как социокультурный феномен обских угров и самодийцев» (2010), «Время как универсальная мировоззренческая категория (на материале обско-угорских и самодийских народов)» (2014) и два фольклорных

сборника: «Песни реки Аган» (2003), «Коротенькие сказки с верховий «Белого озера» (2010).

Основные идеи, положения и выводы диссертационного исследования излагались на региональных, всероссийских, международных конференциях, семинарах, симпозиумах и конгрессах:

Симпозиумы и конгрессы: I Международный симпозиум «Коренные народы Ямала в современном мире: сценарии и концепции развития» (Салехард, 2007); Congressus XI. Internationals Fenno-Ugristarum (Piliscsaba, 9-14. VIII. 2010), XI Конгресс антропологов и этнологов России (Екатеринбург, 2015).

Международные конференции и семинары: Международный семинар «Шаманизм и шаманское целительство: методологический и научно-практический аспекты» (М., 2006); II Международная научно-практическая конференция «Емельяновские чтения» (Курган, 2007); Международная конференция «Сородичи, я не таю прекрасное от ваших взоров», приуроченная к юбилею М. К. Вагатовой (Волдиной) (Ханты-Мансийск, 2007); IX Международная научно-практическая конференция «Реальность этноса» (СПб., 2007); Международная научно-практическая конференция «Наука и образование: история и современность» (Нижевартовск, 2007); Международная научная конференция «II исторические чтения Томского государственного педагогического университета» (Томск, 2008); Международная конференция «Формирование терминологии в финно-угорских языках Российской Федерации» [Savariae (Венгрия), 2008]; X Международная научно-практическая конференция «Реальность этноса» (СПб., 2008); Международная конференция «Вторые исторические чтения ТомГПУ» (Томск, 2008); Международная научно-практическая конференция «Эколого-экономическая эффективность природопользования на современном этапе развития Западно-Сибирского региона» (Омск, 2008); II Международная научная конференция «Восточные языки и культуры» (М., 2008); VII Международная научно-практическая конференция «Современные вопросы науки – XXI век» (Тамбов, 2011); Международная научная конференция «Этнокультурное и социально-

экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера» (Ханты-Мансийск, 2013); IV Международная научно-практическая конференция «Научные перспективы XXI века. Достижения и перспективы нового столетия» (Новосибирск, 2014); Международная научно-практическая конференция «Приоритетные научные исследования и разработки» (Уфа, 2016); II Международная научно-практическая конференция «Актуальные вопросы научных исследований» (Иваново, 2016) и др.

Всероссийские конференции: Всероссийская научная конференция VII Югорские чтения «Обские угры: научные исследования и практические разработки» (Ханты-Мансийск, 2006); Всероссийская научно-практическая конференция «Воспитательный потенциал национального образования в условиях российского этнокультурного пространства» (Казань, 2007); Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием, посвящённая 75-летию Бурятского государственного университета «Современные проблемы этнологии и традиционного природопользования» (Улан-Удэ, 2007); IV Всероссийская научно-практическая конференция «Воспитательный потенциал национальной культуры в условиях поликультурного образовательного пространства» (Казань, 2007); II Всероссийская научно-практическая конференция «Система ценностей современного общества» (Новосибирск, 2008); Всероссийские общественно-исторические чтения им. В. Н. Русанова (Оса, 2008); Всероссийская научно-практическая конференция «VI Зыряновские чтения» (Курган, 2008); Научно-практическая конференция «Россия-Азия: Механизмы сохранения и модернизации этничности» (Улан-Удэ, 2008); Общероссийская научно-практическая конференция «Современные исследования социальных проблем» (Красноярск, 2009); IV Всероссийская конференция финно-угроведов «Языки и культура финно-угорских народов в условиях глобализации» (Ханты-Мансийск, 2009); Актуальные вопросы истории Сибири: Седьмые научные чтения (Барнаул, 2009); Всероссийская научная конференция «Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры» (Ханты-Мансийск, 2010); XI Югорские чтения «Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока:

традиции и инновации (Ханты-Мансийск, 2013); XII Югорские чтения, посвящённые 100-летию со дня рождения Н. И. Терёшкина (Ханты-Мансийск, 2014); II Всероссийская научно-практическая конференция «Север России: стратегии и перспективы развития» (Сургут, 2016); Всероссийская научно-практическая конференция «Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития КМНС» (Ханты-Мансийск, 2016) и др.

Региональные конференции: «Актуальные проблемы разработки учебно-методических комплексов по хантыйскому и мансийскому языкам, литературе и культуре» (Ханты-Мансийск, 2006); III-я научно-практическая конференция, посвящённая памяти А. А. Дунина-Горкавича (Ханты-Мансийск, 2007); 1-я научно-практическая конференция «Кедровые леса в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре: состояние, проблемы» (Ханты-Мансийск, 2007); «Актуальные проблемы разработки учебно-методических комплексов по хантыйскому и мансийскому языкам, литературе и культуре» (Ханты-Мансийск, 2007); III межрегиональная научная конференция по проблемам филологии и культурологии (Шадринск, 2008); XIV Западно-Сибирская археолого-этнографическая конференция (Томск, 2008).

Диссертационная работа обсуждалась на заседании Отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН 4 апреля 2017 г. и была рекомендована к защите.

12. Структура диссертационного исследования

Диссертация состоит из введения, 5 глав, 14 параграфов и 21 подпараграфа, заключения, списка сокращений и условных обозначений, библиографии и приложения.

Основное содержание работы изложено на 490 страницах, некоторые результаты представлены таблицами, рисунками и схемами. Приложение составляет 20 страниц. Библиография содержит 582 наименования источников и литературы, в том числе 30 иностранных изданий.

Глава I. Телесный «Я-образ» как носитель символических значений

1.1. Внешнее строение: телосложение, культурно-топографическая характеристика тела

«Образ себя», как исходной данности, предполагает включение в перечень базовых ценностей локальной культуры (наряду со спецификой природно-географической среды, собственным социальным опытом) и особенностей физического существования человека. Все другие ценности – характер производственной деятельности, язык, многообразие социальных отношений, межкультурные связи, ценности духовной культуры и т.д., по мнению С. И. Дегтярёва, «находятся в причинной, генетической или функциональной зависимости от данных трёх классов ценностей»⁹¹. В этом ряду понятий задача концептуального изучения человека сформулирована в то время, «когда обнаружилась явная несостоятельность попыток описания картины мира вне человеческого фактора»⁹². Как было отмечено ранее, проблемы, так или иначе связанные с человеческим телом, на протяжении длительного времени находились в фокусе внимания самых разных научных дисциплин. При этом «социокультурный анализ человеческой телесности не может быть отнесен к разработанным направлениям гуманитарного знания»⁹³. В контексте нашего исследования сущности человека мы исходим из «стратиграфической» концепции, предложенной К. Гирцем и представляющей собой отношения между «биологическим, психологическим, социальным и культурным факторами

⁹¹ Дегтярёв С. И. Археологическая культура как репрезентация локальной культуры // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь сопредельные территории. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 152.

⁹² Львова Э. Л., Октябрьская И. В. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. С. 4.

⁹³ Быховская И. М. Человеческая телесность как объект социокультурного анализа (история проблемы и методологические принципы ее анализа) // Труды ученых ГЦОЛИФКа: 75 лет: Ежегодник. М.: ГЦОЛИФК, 1993. С. 58-59.

человеческой жизни» (т. н. «уровни» или «слои»). Чтобы понять роль и место каждого из этих слоёв, нужно «наложить друг на друга результаты, полученные в соответствующих науках – антропологии, социологии, психологии, биологии – как узоры на муаровой бумаге; считалось, что когда это сделано, кардинальная важность культурного слоя, единственного слоя, присущего человеку, выяснится сама собой, как и то, что, собственно, он может сообщить нам о сущности человека»⁹⁴. В данном диссертационном исследовании мы различаем «тело» как материальный объект, обладающий определёнными характеристиками и свойствами, и «телесность» как самостоятельную мировоззренческую роль тела, наполненного смыслами и символами.

Вопросы топографии тела не раз затрагивалась в трудах отечественных философов, филологов и др. Так, например, М. М. Бахтин, анализируя влияние на творчество Франсуа Рабле «идеи всеобщего одушевления», отмечал: «<...> в организации балаганного и циркового пространства, в котором движется космическое тело, мы прощупываем те же топографические члены, что и в строении мистерийной сцены: землю, преисподнюю и небо (но, конечно, без христианского осмысления их, свойственного мистерийной сцене); прощупываются здесь и космические стихии: воздух (акробатические полеты и трюки), вода (плаванье), земля и огонь» и пришел к заключению, что человеческое тело объединяет в себе «всё многообразие вселенной»⁹⁵. Н. Д. Арутюнова высказала мысль, что компоненты «неразборного целого» получают самостоятельный статус либо в качестве функциональных деталей организма (рука, палец, нос и т.п.), либо его топографических единиц (бок, грудь, спина, затылок и т.п.)⁹⁶, тем самым обозначив тему дискретности человеческого тела. Т. Цивьян, рассматривая семантику в русском языке слова «тело», приходит к выводу о его «агрегатности» и неточности в определениях: «... подразумевается, что предмет исследования заведомо известен и никаких сомнений по его поводу

⁹⁴ Гирц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 47-48.

⁹⁵ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 543 с.

⁹⁶ Арутюнова Н. Д. К проблеме функциональных типов лексического значения // Аспекты соматических исследований. М.: Наука, 1980. С. 156-249.

не должно возникнуть. Между тем отнюдь не очевидны ответы на вопросы, что в связи с *телом* значит *голова – лицо и его части – руки-ноги – пальцы-ногти – волосы – слёзы, пот* и другие выделения и т.п.: являются ли названные объекты *частями тела*, и если нет, то как их обозначить по отношению к *телу*»⁹⁷.

В настоящей главе мы поставили перед собой задачу описания человека с позиции фенотипа (от греч. *phaino* – обнаруживаю, являю и *typos* – отпечаток, форма, образец) – «совокупности всех признаков и свойств организма, сформировавшихся в процессе его индивидуального развития»⁹⁸. Иными словами, фенотип включает в себя любые поддающиеся наблюдению свойства и физические характеристики организма: внешний вид, внутреннее строение и физиологические реакции. С одной стороны, нет ничего очевиднее тела, но вместе с тем «закрытость» в рассуждениях о телесности, физиологии в традиционной культуре обских угров и самодийцев, связанная, в частности, с обычаем избегания, с понятиями о сакрализации и др., усложняет его концептуализацию. Нет и однозначного описания понятия «тело» применительно к человеку. В философском энциклопедическом словаре «тело» определяется как: 1) неточное название материального носителя жизни организма, в частности организма человека; 2) название трехмерной фигуры в стереометрии. Кроме того, здесь же приводится отдельное понятие «тело живое» – это одушевленное тело человека и животного. Человеческое тело в широком толковании этого слова есть основа душевной жизни: тело и душа образуют витальное единство в противоположность единству духовному⁹⁹. Толковые словари русского языка дают более узкую и более дифференцированную интерпретацию лексических значений слова «тело». В «Большом толковом словаре русского языка» *тело* человека определяется как: 1) организм человека или животного в его внешних физических формах и проявлениях; 2) физическое начало в человеке в противоположность духовному (страдать не телом, но духом); 3) часть

⁹⁷ Цивьян Т. Отношение к себе и своему телу в русской модели мира // Тело в русской культуре: сб. статей. М.: НЛО, 2005. Ч. I. С. 41, 46.

⁹⁸ Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 2002. С. 478.

⁹⁹ Философский энциклопедический словарь. М.: Инфра-М, 1999. С. 450.

человеческой фигуры от шеи до ног; туловище, корпус; 4) останки умершего человека, мертвый человек, труп¹⁰⁰.

Рассматривая различные значения слова «тело», Г. Е. Крейдлин и С. И. Переверзева выделили такие его признаки: *тело-1* – «остов с частями», т.е. с руками, ногами, головой, шеей; *тело-2* – «остов без частей» (синонимами выступают слова *корпус, туловище, торс*); *тело-3* – «человек, рассматриваемый в его анатомическом и/или физиологическом аспекте»; *тело-4* – «мертвец, труп»; *тело-5* – «материально заполненная оболочка *тела-2*» (синонимы *плоть, туша, тушка*); *тело-6* – «материально незаполненная оболочка *тела-2*» (синонимы *фигура, контур, силуэт*)¹⁰¹. Словарные статьи при определении данной лексемы акцентируют порой взаимоисключающие признаки: внешнюю форму, наличие/отсутствие души (духа), синтез духовного и телесного, цельность, границу, заполненность и др.¹⁰².

Подобный противоречивый набор семантических признаков отразился и в понятийном аппарате традиционной культуры: *єл/эл* 'тело', 'туловище' (каз. хант., вах. хант.), *ёнтэр ньави* 'тело' (сург. хант.); *алпи* 'тело' (манс.); *ңадя, ңамса* 'тело', 'кожа', 'мясо' (лесн. нен.), *ңамза* 'мясо', 'тело', *пыхыд* 'туловище', 'тело' (тундр. нен.)¹⁰³. Иными словами определения тела в традиционной культуре группируются вокруг понятий тела-туловища как структуры, образующей пространственную ориентацию и «кожа», «мясо» (как нечто мягкое обтянутое кожей). Следует отметить, что в понятие «тело» ханты, манси и ненцы не

¹⁰⁰ Большой толковый словарь русского языка. СПб., 2000. С. 1313.

¹⁰¹ Крейдлин Г. Е., Переверзева С. И. Тело в диалоге: семиотическая концептуализация тела (итоги проекта). Часть 1: тело и другие соматические объекты // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. М., 2010. Вып. 9 (16). С. 230–234.

¹⁰² Философский энциклопедический словарь. М., 2002. С. 450; Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: ООО «Издательство Оникс»: ООО «Издательство «Мир и Образование», 2007. С. 1037; Ушаков Д. Н. Большой толковый словарь русского языка. М.: ООО «Дом славянской книги», 2009. С. 818.

¹⁰³ Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002. С. 220, 270; Диалектологический словарь ненецкого языка. Екатеринбург, 2010. С. 108, 144; Песикова А. С. Хантыйско-русский тематический словарь (сургутский диалект): учеб. пособие для уч-ся 1–4 классов общеобразов. учрежд. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2007. С. 46; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5–9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. С. 318; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 380; Терёшкин Н. И., Сподина В. И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Нижневартовск: Изд-во Уральской лесотехнической академии, 1997. С. 312, 317.

включают голову, кисти рук и стопы. Так, например, понуждая кого-либо соблюдать правила личной гигиены, шурышкарские ханты указывают по отдельности: *эдэн љохыты* 'тело мой', *охэн љохыты* 'голову мой', *курдан љохыта* 'ноги мой', *йошдан љохыта* 'руки мой'. Понятие головы и конечностей не входит и в аналогичное определение из промысловой оленеводческой лексики (*кăдаң љоха* 'туша оленя') [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2014]. Таким образом, определяющим в сомониме «тело» является понятие «мясо» (ср.: *элэл љохайэң* 'полный человек', букв.: тело (его) мясистое).

В обско-угорской и самодийской культурах сакрализованы поверхность тела (форма) и то, что имеется внутри, поэтому в разговорной речи слова для обозначения туловища или тела практически отсутствуют. Для этого понятия в ненецком языке употребляется слово *ңамса*, в значении «мясо»¹⁰⁴.

Человеческое тело с такими характеристиками, как «шкура», «кожа» (*сух*) у хантов и «человека тело» (*нешаң пыттат*) у ненцев, употребляются крайне редко. Исключением являются те случаи, когда человек совершает в отношении другого неэтичные движения: нечаянно замахнётся ружьём или топором в сторону товарища. В таких случаях ненцы говорят: «(На) человека тело (в) сторону почему ружьё повернул!» (*Нешаң пыттат нятём ңамыңэ' посканамт шолхадинаяң!*). В настоящее время слово *пыттат*, как правило, при разговоре опускают. Его используют только для конкретизации разговора о неосторожном движении. Прямое указание на тело человека не свойственно и культуре манси. Словосочетание *хум суп* дословно обозначает «мужское платье», под которым манси понимают туловище сидящего человека, «половину (видимую) человека» (без ног) [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2016].

В связи с характеристикой тела человека следует отметить такое его качество, отражённое в фольклоре, как прозрачность. У хантов прозрачность тела считалась признаком красоты. В предании «Подобно Осинovому Листу Верткий

¹⁰⁴ Песни реки Аган. Мегион; Варьёган: Инфорес Принт, 2003. С. 56.

Муж» в сюжете о чудесном зачатии героя от трёх зернышек содержится рассказ о рождении сына, у которого «сквозь кость видна кость и сквозь мозг костей виден мозг»¹⁰⁵. З. С. Рябчикова приводит описание красивой, изящной девушки тегинскими хантами: *śī mōrta χōrasəŋ ħōχəl mōχti lōwəl nīla, lōwəl mōχti welməl nīla* (букв.: до чего красивая: через мясо=её (тело=её) кости=её видны, через кости=её мозги=её видны)¹⁰⁶. Про ненецкую красивую девушку старики говорят: «Семь дней назад съеденные ею продукты насквозь просматриваются!» (*Ще’ев тядяң чеңи’ намудо’мита, чеңта ңычи!*) [Устное сообщение Ю. К. Айваседа-Вэлла, пос. Варьёган. 2006]. Красота, стройность и статность человека в мансийских мифах передаётся развёрнутой поэтической формулой: *Ман тэлум най хум, ман тэлум отыр хум, мунт тэм пулэ тара наңти* ‘Какой выросший герой, какой выросший богатырь, что недавно съел – насквозь просвечивается’ или *Мунт тэм пулэ тара наңти* ‘Что она недавно ела, всё насквозь просвечивает’¹⁰⁷. Прозрачность тела М. Ф. Косарев интерпретирует как символ «красоты и чистоты», свойственной «существам с преимущественно светлой (небесной) внутренней сущностью»¹⁰⁸.

Визуализация морфологических признаков предусматривает определение пропорций, размеров, формы и особенностей частей тела (*порхәң шōп* ‘туловище’, каз. хант.; *мирбя* – ‘телосложение, фигура, внешний вид’, тундр. нен.; *милс* ‘фигура’, лесн. нен.). В строении тела человека различаются типы телосложения. В нашей стране широко распространена классификация проф. В. М. Черноруцкого (1925), сгруппировавшего разновидности телосложения в три типа. Отметим лишь некоторые их внешние морфологические особенности: 1) астенический – узкие плечи, длинные и тонкие конечности, рост выше среднего, мышечная масса слабо развита, количество жировой массы ниже среднего; 2) нормостенический – хорошо развита мышечная масса, количество жировой ткани

¹⁰⁵ Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 528.

¹⁰⁶ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 154.

¹⁰⁷ Мифы, сказки, предания манси (вогулов). Новосибирск: Наука, 2005. С. 372, 376.

¹⁰⁸ Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам. М.: Ладога-100, 2003. С. 58.

примерно соответствует средним показателям, длина конечностей пропорциональна; 3) гиперстенический – рост ниже среднего, количество жировой ткани выше среднего. У. Шелдон, рассматривая связь телосложения с темпераментом, классифицировал телосложение по первичным компонентам также в три группы (соответствующие в основном типологии В. М. Черноруцкого), обозначив их как: эктоморфы, мезоморфы и эндоморфы¹⁰⁹. В дополнение к выделенным выше трём типам необходимо указать ещё один – диспластичный¹¹⁰, характеризующийся деформациями телосложения (например, чрезмерный рост, хромота и др. – «неправильно сложенные»).

Лексический материал обских угров и самодийцев даёт представление о соответствующих типах телосложения, при описании которых мы будем основываться на определениях, принятых в традиционной среде (*ньохайды нэнхуй* ‘худой человек’, *довәң-сомәң* ‘крепкий, здоровый’, *куды-моры* ‘толстый’, *мусәң* ‘больной’) [Устное сообщение А. И. Сязи, пос. Питляр. 2016]:

1) «худой человек»: стройный, гибкий (*ващ*, хант.; *лув-нёвьельтәл хұтсаң*, манс.), худой, тощий (*урум*, манс., *дяпта*, *вайма*, лесн. нен.), худощавый (*урумнув*, манс.), хилый (*урәм*, хант.; *әгмхарың*, манс.), «узкая спина» (*тыя маха*, тундр. нен.), «слабые руки» (*ныхымасьда ңуда*”, тундр. нен.);

2) «крепкий человек»: здоровый, крепкий (*мәтлі*, каз. хант.), рослый, коренастый, «костистый» (*дөвәң-сомәң*, приур. хант.), коренастый (*таксар*, хант.; *нёвлиң-тәпың*, манс.), «широкая спина» (*лата”я маха*, тундр. нен.), «прямая спина» (*ненза маха*, тундр. нен.), «мускулистые руки» (*нелакта ңуда*”, тундр. нен.), «сильные руки» (*мәбета ңуда*”, тундр. нен.), «поправиться», «похорошеть» (*ңамзам’ мись*, букв.: тело построить, тундр. нен.), «руки-ноги

¹⁰⁹ Sheldon W. H. Atlas of men: A Guide for Somatotyping the Adult Male at All Ages / W.H. Sheldon. New York: Harper and Brothers, 1954. 357 p.

¹¹⁰ Кречмер Э. Строение тела и характер. М.: Изд-во «Академический проект», 2015. 328 с.

целые» (*дйңкрәң-куншәң, лўвәң-сомәң*, хант.; *вйңның-консың, лувың-сйлмың*, манс.), *вйңның-консың* «плечистый-когтистый» (манс.);

3) «толстый человек»: «толстяк» (*ву’ъарі*, каз. хант.), «полный мужчина» (*кўл ики*, приур. хант.), толстый (*осың*, манс.), жирный (пренебрежительно *вдиң* *эхмхōлас*, манс.; *ңай”та*, лесн. нен.), «плотного телосложения», «широкий» (уважительно *пйхвың* *эхмхōлас*, манс.; *ңамзида пойда*, тундр. нен.), «тучный» (*нёвлиң тэпың* *эхмхōлас*, манс.; *кўл, нёхәң-дантәң*, хант.; *нёвлиң-тэпың*, манс.);

4) «больной человек», т.е. с телесными аномалиями:

а) *роста* – «высокий» (*кйриц*, каз. хант.; *карыс*, манс.; *лы ямб, лэда ямб’* – он высокий, букв.: кость его длинная, тундр. нен.; *нумкат пелиңа* ‘высокий’, букв.: достаёт до неба, лесн. нен.; *пирьця/пицша*, нен.), «долговязый» (*сух сул*, хант.; *сака карыс*, манс.), «короткий» (*ютек*, нен.), «маленького роста» (*вўиңа пйлат*, букв.: рост мизинца, каз. хант.; *лэлкам*, хант.; *талква карссыт*, манс.; *ңатумян* «очень низкий», от *ңату* ‘сосновая шишка’, лесн. нен.), «низкий» (*паң пйлат*, букв.: ростом с большой палец, каз. хант.), «невысокий», «низкорослый» (*лы ламдо*, тундр. нен.);

б) *роста и массы тела* – «великан» (*меңк хйрпи*, хант.; *мёңкв хурип карыс*, манс.; *шотпя* ‘великан’, ‘великий’, лесн. нен.);

в) *пропорций частей тела* – «длинные руки» (*ямб ңуда”*, тундр. нен.);

г) *формы головы* (*ңарка ңэва* ‘большая голова’, *нюдя ңэва* ‘маленькая голова’, тундр. нен.);

д) *функций опорно-двигательной системы* – горб (*мўкарі*, каз. хант.), горбатый, сутулый (*мйкарәң*, хант.; *мокариң*, манс.), хромота (*нйхнэ хйтна*, манс.), хромой (*мэтна*, лесн. нен.), косолапость [*сйви лйглум*, букв.: с кривой (косой) ногой],

кривошеестъ (*с̄ови пуңкуп*, букв.: с косой головой, т.е. смещённая набок), кривоногий (*ңэрва*, нен.)¹¹¹.

К определению «горбатый» следует дать некоторые пояснения. В приведённом примере под мансийским словом *мокариң* ‘спина дугой’ подразумевается сгорбленность спины от старости или *сысэ мокырлам* ‘спина согнута’ (в значении «приобретённая сутулость»), а собственно горбатость, как врождённый дефект, обозначается словом *сыссун* (от *сыс* ‘спина’, *сун* ‘половина’). Определение кривоногости также имеет свой нюанс. В традиционной культуре коренных народов Севера короткие и немного кривые ноги не являются эстетическим или физическим недостатком. Такое их строение позволяет быстро ходить по болоту с кочкарником («пружинистая походка»), что под силу крепкому человеку. Манси таких людей сравнивают по выносливости с лосем, замечая, что «красота человека в практичности» [Устное сообщение С. А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2016]. Данный перечень можно дополнить определениями человека по приобретённым дефектам – «одноногий» (*лāгылпал*), и «однорукий» (*акв кāтун*), лишившиеся конечностей в результате ампутации [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2014].

Тело целиком и отдельные его части обладают многоуровневым символическим содержанием. Обско-угорский и самодийский фольклор содержит яркие описания аномалий компонентов тела, а также причин, ведущих к их появлению (нарушение установленных традицией норм поведения, подмена детей лесными духами, избранничество). Например, ханты с р. Вах верили, что «если ребёнок родится синим или уродом», то это наказание, посланное верховной

¹¹¹ Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002. С. 176, 197, 272, 280; Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 56; Диалектологический словарь ненецкого языка. 010. С. 47, 60, 65, 108, 117, 121; Рандымова З. И. Хантыйско-русский словарь (приуральский диалект). Салехард: Изд-во «Красный Север», 2011. С. 39, 44; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. С. 78, 320, 345; Рябчикова З. С., Афанасьева К. В., Игушев Е. А. Русско-хантыйско-мансийско-венгерский тематический словарь. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. С. 9-10; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. С. 50, 57, 103, 152, 161, 163, 209.

богиней *Пузос äңқиль* за то, что мать «где-нибудь плохое сказала»¹¹². По поверьям хантов, горбатость у ребёнка могла появиться вследствие нарушения беременной женщиной запрета перешагивать через топор¹¹³, хромота (вывих шейки бедра) могла преследовать детей, в семьях которых присутствуют сквернословие и злоба [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2015]. Информант поясняет, что «каждая часть тела связана с определёнными нормами поведения. Если их нарушить, то у человека теряется защита от проникновения злых сил и он получает ущербность». Ненцы верили, что за нарушение установленных традицией норм человека и животных наказывает уродством злой дух Нижнего мира *Мэдна* 'Хромой'¹¹⁴. Поэтому в представлениях хантов, манси и ненцев нарушение нормы вызывало ощущение опасности, тревоги. Вместе с тем следует отметить, что все искусные музыканты были, как правило, слепые. Манси их брали на охоту и они игрой на *саңквылтап*'е зазывали животных, за это им полагалась доля от общей добычи [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2016]. Голландский путешественник Н. Витсен, описывая обычаи остяков, упоминает, что их жрецами могли быть только слепцы, т.к. зрячим их идолы не открываются. «Эти слепые делают предсказания и благословляют народ...»¹¹⁵.

Телесная инаковость рассматривалась и как следствие подмены лесными духами *менкв*'ами детей и взрослых, которые, тем самым, стремились «улучшить» свою породу, «поменять генотип» (по Т. Д. Слинкиной). Сюжет с подменой людей широко встречается в финно-угорской мифологии. Героиня финской сказки Йоманыы «Дочь Йомы» тайно подменяет своего уродца с собачьим телом и человеческой головой, рождённого от нечистой силы («Хозяина четырёх чёрных оленей») на младенца, рождённого ненкой. В коми-пермяцкой

¹¹² Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Средняя Обь. Вах. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. Т. 2. Кн. 1. С. 240-241.

¹¹³ Слепенкова Р. К. Традиционные обычаи, связанные с рождением ребёнка, у усть-казымских ханты // Сохранение народных традиций. Ханты-Мансийск: ООО «Информационно-издательский центр», 2008. С. 87.

¹¹⁴ Харючи Г. П. Природа в традиционном мировоззрении ненцев. СПб.: Историческая иллюстрация, 2012. С. 55.

¹¹⁵ Витсен Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Амстердам: Изд-во Pegasus, 2010. С. 790-791.

сказке о золотой женщине роженица отправляет мужа искать повитуху, «но повитуха оказалась Еги-бабой. Она подменяет рождённого младенца своим зверёнышем»¹¹⁶. Дети с телесными аномалиями считались подменышами.

Изменённое тело могло служить и признаком избранничества. Исследователи отмечают, что у юганских хантов «все шаманы, о которых приходилось слышать, были хромыми»¹¹⁷. Хромотой отличался дух ненецкого старика-ворожея *Ѓанункуруци*. Р. П. Митусова, присутствовавшая на камлании в период своей поездки к лесным ненцам бассейна р. Аган (1924-1925 гг.), отмечала хромоту шамана Паята¹¹⁸. Герой селькупской сказки – мальчик, которому ведьма отрубила ногу и который получил прозвище *Топыкытыль* ‘Безногий’ – претерпевает ряд превращений (то в щуку, то в налима и др.), «что характерно для шамана»¹¹⁹. Селькупские шаманы на своих поясах носили изображения антропоморфных фигурок – уродцев-духов (безголовых, безногих, безруких, половинок людей, трёхногих), которые служили им помощниками при камлании, особенно в «поисках души больного»¹²⁰.

Дефекты опорно-двигательной системы (одноногость, хромота, «половинчатость») традиционно являлись признаками духов и сверхъестественных существ, которые живут в ином пространстве-времени. Ненецкие духи Грозы в мифах, как правило, были одноглазыми, одноногими и однорукими. Дух Нижнего мира лесных ненцев *Ѓомулик* представлялся одноглазым и одноногим великаном¹²¹. Хантыйские лесные духи (*миш*) не были лишены указанных аномалий: у них была «одна нога – лосиная, другая – человеческая»¹²². В финской мифологии присутствует образ мифического народа *маахисы* («жители земли»), *маанвэки* («земной народ»), *мааналансы*

¹¹⁶ Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. М.: Артель АСТ Транзиткнига, 2005. С. 147, 203.

¹¹⁷ Фёдорова Е. Г. Религия // Салымский край. Екатеринбург: Тезис, 2000. С. 285.

¹¹⁸ Митусова Р. П. Год среди лесного народа // Вокруг света. 1929. № 11.

¹¹⁹ Мифология селькупов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 284.

¹²⁰ Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1981. С. 61.

¹²¹ Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 34, 38, 49, 95.

¹²² Старцев Г. Остяки. Социально-этнографический очерк. Л.: Прибой, 1928. С. 117.

(«подземные»). Они человекоподобны, но в отличие от людей у них одна ступня повернута назад¹²³. Живописную картину Нижнего мира записал Б. М. Житков у тундровых ненцев: «Смотрит Вылка на людей – у которых половина рук, ног половина, которые одноногие, которые только половина человека: одна рука, одна нога, одно плечо и один глаз <...>»¹²⁴. В. Я. Петрухин приводит описание людей, записанное от ненцев-самоедов с Новой земли, которые пребывают в вечной любви, ходят парами и не могут расстаться ни на мгновение. «Привязанность эта имеет, впрочем, вполне анатомическое объяснение: дело в том, что эти люди одноноги, и могут передвигаться, лишь держась друг за друга. Поодиночке они падают и умирают»¹²⁵. Вера в духов-«половинников» была присуща не только самодийцам. В мифах нганасан одноногие, однорукие и одноглазые духи могли помогать людям и даже возвращать к жизни умерших. Марийцы своих половинников, ходивших парами, описывали с песьими носами. У персонажей селькупского фольклора *олокоти кум* ‘безголовые люди’ глаза, нос и рот находились на груди¹²⁶. Интересны сюжеты о безногих персонажах обско-угорского фольклора. Мансийский *Пõрхсуп* в сказках появляется в облике человекоподобного существа без ног (только туловище)¹²⁷. Казымская богиня в порыве гнева отрубает ноги своему мужу *Увас ики* ‘Мужчина Севера’ (он же *Хинь ики*) и заповедует быть безногим (в облике Щуки). В данной связи Т. А. Молданова отмечает, что безноготь может выступать в качестве перекодировки половой принадлежности и усматривает в символе ног фаллическую семантику: «отрубание ног, превращение в щуку символически означает трансформацию мужского начала в женское»¹²⁸.

Аномалии костной системы верхних конечностей являлись, как правило, характеристикой женских обитателей потустороннего мира. Одним из таких

¹²³ Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. М.: Артель АСТ Транзиткнига, 2005. С. 147.

¹²⁴ Житков Б. М. Полуостров Ямал // Зап. ИРГО по общ. географии. М.: Типография М. М. Стасюлевича, 1913. Т. 49. С. 242.

¹²⁵ Петрухин В. Я. Указ. работа. 2005. С. 140-146.

¹²⁶ Селькупская мифология. Томск: Изд-во НТЛ, 1998. С. 73.

¹²⁷ Тәгт ос Сакв мәхум потраныл-мõйтаныл = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 2. Вõраян мәхум мõйтыт. Сказки охотников. Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. С. 94.

¹²⁸ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 270.

персонажей ненецко-хантыйского детского фольклора являлась *Падны* (*Порнэ*, *Парнэ*), которая имеет по два или три пальца с острыми чёрными когтями (у детей *Порнэ* на каждой руке и ноге по шесть пальцев)¹²⁹. А. В. Головнёв охарактеризовал её как «Женщину-наоборот», на которую «надет причудливый костюм – с каждого тёмного мира по нитке: собачий зад и земляная ‘дыра’ (от *Нга*), обличье волка-росомахи-медведя (от *Нгаятар-Сюдбя*), русалки (от *Ид Ерв*), чудо-птица (от *Минлея*)»¹³⁰.

Телесные аномалии роста и массы тела присущи карликам и великанам. Бог смерти и зла *На* мог превращаться то в карлика, то безголового чудовища с длинными когтями. Т. Лехтисало описывает несколько видов великанов. Одни из них «с лопатами на головах <...>, живут в подземных норах и едят олений мох, от чего их кал похож на олений. Они двигаются с невероятной скоростью, не уставая, и без труда догоняют оленью упряжку»¹³¹. Другие – волосатые, достигающие ростом до середины деревьев. Брови у них «свисали до щёк <...>, кожа сверху донизу покрыта чем-то вроде меха соболя. Ногти были, как клюв орла». Смоляной великан также человекоподобен, «но такой большой, что достигает до середины деревьев». Согласно сказаниям, смоляной великан имеет железный блестящий подбородок. Другая разновидность великанов – лесные великаны без тени. У них «очень длинные шаги»¹³².

Аномалии в строении человеческого тела, отражаясь на функциональности, нередко становятся поводом для образования прозвищ: *Ярлулековолкур* – «кривоногий, т.е. неуклюжий, калека, ни на что не способный»¹³³, *Пайшатята* (от нен. *пай* ‘наискосок, бочком’ – признак хромого человека, который ходит криво), *Кэльчи* (дразнилка хромого человека) [ПМА, пос. Варьёган. 2007]. При этом этические нормы запрещали высмеивать физические недостатки человека.

¹²⁹ Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. С. 277.

¹³⁰ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. С. 479.

¹³¹ Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 30-31.

¹³² Там же. С. 31-32.

¹³³ Сирелиус У. Т. Путешествие к хантам. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 285.

«Тому, кто это делал, – отмечает М. А. Лапина, – говорили: «Унден ювра талда» ‘Рот в сторону станет’»¹³⁴.

На пропорции и особенности телосложения оказывает влияние половой диморфизм, в связи с чем различаются мужское и женское телосложения (фигура). Женская фигура отличается от мужской большей шириной таза и меньшей шириной плеч, слабой мускулиностью. Данные анатомические различия традиционной культурой не выделялись. Считалось неэтичным разглядывать или обсуждать строение тела человека. Ассоциативные сравнения больше касались характера и манеры поведения. Например, ненецкое сравнение мужчины с хором (оленом-самцом) является устойчивым эпитетом воина¹³⁵. Мансийское словосочетание *хум хурип нэ* ‘мужчине подобная женщина’ относится к боевой, драчливой женщине. Аганские ханты считали, что особенности строения тела выявляют индивидуальные различия, которые могут определять характер человека. Айваседа Акулина Михайловна была родом с р. Мавк (около г. Сургут), правого притока р. Тромъёган. В своей личной песне, записанной нами в пересказе от А. Д. Казамкиной¹³⁶, героиня поёт о себе:

<i>Мишка-ики тул ави,</i>	Мишки-ики буйная дочь (я),
<i>Мишки-ики кор ави.</i>	Мишки-ики хороподобная дочь (я).

Слово «хороподобная» (*хор* ‘бык’, хант.) здесь упоминается в качестве синонима «мужеподобная», то есть крепкая, выносливая. Но в данном случае подчёркнуты не столько особенности её телосложения, сколько черты характера: настойчивость, мужественность. Действительно, Акулина – женщина с твёрдым, жёстким, мужским характером, её даже побаивались. Она могла постоять за себя. Манси слово *хапторка* (самка оленя, неспособная давать потомство) применяли к женщине с мужеподобной характеристикой, как правило не имеющей детей.

¹³⁴ Лапина М. А. Этика и этикет хантов. Томск; Екатеринбург: Баско, 2008. С. 42.

¹³⁵ Головнёв А. В. Ненцы. Хозяйство, календарь // Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М.: Наука, 2005. С. 168.

¹³⁶ Песни реки Аган. 2003. С. 25.

Особенности телосложения подчёркиваются и в ономастике. Например, мужское имя аганских хантов *Маувлехко* ‘Грудь имеющий мужчина’, означает мощного, широкоплечего, грудастого мужчину¹³⁷, *Юти* характеризует невысокого мужчину (от *ютек* ‘короткий’), *Няңоте* ‘Толстый’ – тучного человека, *Ханзота* – крупного (‘крупный, большой’), *Пирцяко* (*Пилшаку*) указывает на высокого мужчину (от *пирьця/пилша* ‘высокий’)¹³⁸. Ненецкое имя *Ладре* означает ‘Плечистый’¹³⁹, *Иксяда* – «Человек без шеи», *Марць Сяг* «Широкоплечий», *Мэдаркана не* «Прихрамывающая женщина», *Нэсьда* – «Безногий»¹⁴⁰. Чрезмерные параметры здорового человека формируют фразеологизмы «дразнилок»: *хоса керсоль* (букв.: длинный гвоздь) ‘высокий ростом мужчина’; *тарыгсов аги* (букв.: дочь сосны) ‘высокая ростом женщина’¹⁴¹, *Ларць ойка* ‘Хвощ (крепкий, высокий) мужчина’¹⁴².

Тело человека является исходной точкой моделирования окружающего пространства. Рефлексия над собственным телом была одним из способов структурирования внешнего мира единой понятийной канвой, например, топографией. Топографию человеческого тела можно описывать по принципу *вениш пелӓк* (‘вид спереди’) и *шӓнш пелӓк* (‘со стороны спины’). Данное членение на материале хантыйского языка представим в виде таблицы (Таблица 1), используя материалы С. П. Кононовой¹⁴³:

¹³⁷ Сказки и куклы нёрым-ях. Сургутский краеведческий музей. Тюмень : Мандри Ка, 2006. С. 82.

¹³⁸ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 66-67.

¹³⁹ Головнев А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. С. 254.

¹⁴⁰ Пушкарёва Е. Т., Бурькин А. А. Фольклор народов Севера (культурно-антропологические аспекты). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. С. 132.

¹⁴¹ Динисламова О. Ю. Фразеологическая картина мира народа манси // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации. Ханты-Мансийск: ООО «Технополис», 2013. С. 29.

¹⁴² Партанов Н. К. Хранители «большого дома» в Вежакорах // Сохранение народных традиций : материалы окруж. науч. конф., посвящ. 20-летию музея «Торум-маа». Ханты-Мансийск: ООО «Информационно-издательский центр», 2008. С. 73.

¹⁴³ Кононова С. П. Термины хантыйского языка, связанные с организмом человека // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 40-41.

Таблица 1. – Топография человеческого тела

Вид спереди (вени пелӑк) лицевая сторона	Вид сзади (шӑнши пелӑк) со стороны спины
<i>сапл</i> – шея	<i>ух пат лот</i> – макушка
<i>тӑр</i> – горло	<i>ух путлаң</i> – затылок
<i>ёш</i> – рука	<i>лаңкӑр</i> – плечо
<i>хӑӑӑ пӑты лот</i> – подмышечная впадина	<i>поӑхал</i> – лопатка
<i>лаңкӑр</i> – плечо	<i>шӑнши</i> – спина
<i>кӑнши олаң</i> – локоть	<i>сӑюм</i> – поясница
<i>мӑрӑк</i> – предплечье	<i>пец нюхи</i> – ягодичцы
<i>ёш лаӑӑл</i> – кисть руки	<i>пуй йӑрам</i> – ягодичная борозда
<i>паң</i> – палец	<i>пуй ов</i> – анальное отверстие
<i>порхӑӑ шӑп</i> – туловище	<i>шӑнши илпен</i> – подколенная впадина
<i>мевл</i> – грудь	<i>кӑр дон нюхи</i> – икра
<i>эсум шув</i> – грудной сосок	<i>ютлаң</i> – пятка
<i>хун</i> – живот	<i>кӑр пӑты</i> – ступня
<i>пӑкӑн</i> – пупок	<i>кӑр пӑт лот</i> – мякоть на ступне
<i>хун сух</i> – брюшина	<i>лаңкӑр лӑв</i> – ключица
<i>пец</i> – бедро	
<i>пец рӑхуп</i> – паховая область	
<i>емп-пасы тахи</i> – половые органы	
<i>кӑр</i> – нога	
<i>шаниш</i> – колено	
<i>хӑ сӑр</i> – голень	
<i>кӑр щохӑш</i> – икры	
<i>кӑр лаӑӑл</i> – подъём	
<i>кӑр паң</i> – палец ноги	

Таким же образом подразделяет С. П. Кононова и внутренние органы человека. Спереди (*вени пелӑк эвӑлт*) расположены: лёгкое (*щурӑх*), сердце (*сӑм*), тонкая кишка (*мухӑл сӑл*), двенадцатиперстная кишка (*сот эӑх хир*), слепая кишка (*машья сӑл олаӑӑ*), мочевого пузыря (*йиӑ хир*); сзади (*шаниш пелӑк эвӑлт*) – селезёнка (*лӑпӑтнӑ*), почки (*верк*), мочеточник (*йиӑк манты хир*). При этом интересно отметить, например, что у манси все парные части тела

воспринимаются как одна часть от целого: *kāt pālñ* ‘руки половина’, т.е. «рука с какой-то стороны туловища»; *аквпал кайтла пāлум* ‘одна половина (сторона) лапы’, т.е. одна из двух лап; *сэныг пāлум* – ‘ноздря [медведя] с одной стороны носа’; *āңквал пāлум* – ‘ухо медведя с одной стороны головы’¹⁴⁴.

Своеобразием архаических культур являются бинарные противопоставления, которым в традиционной культуре даются оценочные характеристики (двойственное символическое противопоставление правое-левое в топографии человеческого тела как хорошая и плохая стороны). Изучение классификационной символики правой и левой рук являлось важным направлением в антропологии. Несмотря на то, что функциональная асимметрия генетически свойственна человеческому организму, она рассматривалась как один из главных классификационных принципов человеческого тела: леворукость, например, считается признаком женского начала, слабости и зла¹⁴⁵. Во время ритуальных действий ханты и манси поворачивались три раза в правую сторону. С. А. Попова объясняет данные действия так: «В начале обряда надо войти в иное (мифоритуальное) время и состояние (поворот против часовой стрелки), а в конце обряда совершить движение по часовой стрелке, чтобы вернуться в своё (профанное) время [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2016]. Надевать обувь и танцевать начинали с правой ноги. «У обских угров, как и у подавляющего большинства «примитивных» народов, правая сторона по традиции соответствует мужскому, а левая – женскому началу»¹⁴⁶. В соответствии с традиционным мировоззрением правая сторона считается хорошей у хантов (*йām пелак*, букв.: хорошая сторона, каз. хант.)¹⁴⁷, у манси (*ёмас пāl*, букв.: хорошая сторона; *ёмаспал олнэ кātлам*, букв.: хорошей стороны моя рука)¹⁴⁸ и

¹⁴⁴ Ромбандеева Е. И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов). Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 546, 550-551.

¹⁴⁵ Hertz R. Death and the Right Hand. New York: Cohen & West, 1960. 391 p.

¹⁴⁶ Вереш П. Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 75.

¹⁴⁷ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. С. 73.

¹⁴⁸ Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. С. 229, 310, 344; Она же: Медвежьи эпические песни манси (вогулов). Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 548.

у венгров (*jobb* 'направо', от *jó* 'хороший', *jobb* 'лучший')¹⁴⁹]. Полевые материалы З. С. Рябчиковой детализируют представление о хорошей и плохой стороне тела на примере названий головы: правая сторона головы: *õx ям пеләк пелды* 'голова-хороший-сторона-в' (в хорошую сторону головы, шур. хант.); левая сторона: *атәм пеләк õx пеләк* 'плохой-сторона-голова-сторона' (сторона плохой части головы, тег. хант.).

Этнографические материалы, а также и данные хантыйского, мансийского и ненецкого языков, приведённые выше, всецело согласуются с выводами Э. Лича о смысловой контрастности оппозиции правый/левый как хороший/плохой, которые «имеют значение не тогда, когда выступают изолированно, а только когда они – члены одного рода». Заслуживает внимания и его предостережение о том, что «излишне упрощенные выводы на этот счет следует применять с осторожностью»¹⁵⁰. Так, например, в ненецком языке левая сторона номинируется как «со стороны лица» [*шатняңи*, букв.: лицо сторона, *вачи* "шат 'левый' (чаще о руке), 'левша'] и имеет положительные характеристики, в отличие от правой (*маханяңи*, букв.: со стороны спины). Позиция «со стороны спины» содержит оттенок тревожности, инаковости, сакральности. Возможно, это объясняется отношением ненцев к возвышенностям (*маха*), на которых, как правило, располагались святы места, или к высоким гривам (*тяң маха* 'земли спина'), которые хорошо просматривались в безлесной тундре¹⁵¹ и служили чёткими ориентирами границ «своей земли». По поверьям ненцев правая сторона считается «плохой», так как при походе «в тёмную землю» умерший ведёт оленей направо¹⁵². По этой же причине покойники в Нижнем мире «садутся на нарты с правой стороны, а не с левой, как на земле»¹⁵³.

¹⁴⁹ Рябчикова З. С., Афанасьева К. В., Игушев Е. А. Русско-хантыйско-мансийско-венгерский тематический словарь. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. С. 77, 90.

¹⁵⁰ Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М.: Издательская фирма Восточная литература» РАН, 2001. С. 67-68.

¹⁵¹ Сподина В. И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Новосибирск: Изд. Центр «Агро», Изд. Группа «Солярис», «ЦЭРИС», 2001. С. 44.

¹⁵² Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 93.

¹⁵³ Хомич Л. В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л.: Наука, 1976. С. 24.

Оппозиция правый-левый (как свой-чужой, живой-мёртвый) типична для характеристики пространственных ориентаций и «обратных (зеркальных) действий» умерших в загробном мире и в ином мире вообще. Например, правый берег р. Малый Салым ханты называли «домашняя сторона», а левый – «сторона покойников»¹⁵⁴. Самоеды в прошлом клали покойников в гроб обычно на левый бок¹⁵⁵. Обувать покойного манси начинают с левой ноги, так как иной мир рассматривается как «обратный», «зеркальный», «левый», то есть неправильный. «Отсюда, – указывает С. А. Попова, – и ряд правил обрядового поведения, направленных на констатацию мифологемы “левый”»¹⁵⁶. По представлениям обских угров, душа усопшего всё делает только левой рукой¹⁵⁷, чем объясняется обычай у некоторых групп хантов «класть правую руку умершего за пояс»¹⁵⁸, как «ненужную». Возможно предположить, что с такой трактовкой понятия «левый» (= инаковый, чужой, дикий) связана характеристика левши у манси (*вõртыпал к̄атың хõтпа* ‘урманной стороны руки некто’).

В данной связи заслуживает внимания мысль Д. С. Раевского о соотношении «правого» с верхом, а «левого» с низом¹⁵⁹. С этих позиций возможно прочтение сюжета хантыйской легенды, в соответствии с которым верховное божество *Торум* укротил нрав безобразной шуки, ударив её по левой щеке¹⁶⁰. В остяцкой легенде о сотворении мира, записанной А. А. Дуниным-Горкавичем, повествуется о том, как сверху к сыну *Нуми-Торум*’а спускается бумага и прилипает «к ладони правой руки». Спускаясь вниз, чтобы посмотреть какой стала земля, он «правую ногу выставил из люльки»¹⁶¹. В. Н. Басилов подметил, что «у селькупов сложилась традиция связывать с правой стороной бубна солнечный, светлый

¹⁵⁴ Ивасько Л. В., Кардаш О. В. Религия. Глава VIII // Салымский край: Научно-художественное издание. Екатеринбург: Тезис, 2000. С. 272.

¹⁵⁵ Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 51.

¹⁵⁶ Попова С. А. Мансийская обрядность перевода в иной мир // Народы Северо-Западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2002. Вып. 9. С. 140.

¹⁵⁷ Источники по этнографии Западной Сибири: Дневники В. Н. Чернецова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. С. 134.

¹⁵⁸ Старцев Г. Остяки. Социально-этнографический очерк. Л.: Прибой, 1928. С. 121-122.

¹⁵⁹ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М.: Наука, 1985. С. 199.

¹⁶⁰ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. С. 568.

¹⁶¹ Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев. М. : Либерея, 1996. Т. 3. С. 39.

небесный мир, а с левой – тёмный, «нижний» мир. Поэтому на правой стороне иногда рисовали оленей, а на левой – медведя»¹⁶². На сходство хантыйских названий «левый» и «умереть» обратила внимание З. С. Рябчикова: слово «*пърта*» ‘левый’ связано по происхождению с глаголом *пърты* ‘кончиться, умереть’, *пърум* ‘умерший’, *пърум ханнэху* ‘умерший, исчезнувший человек’, а умершие уходят из жизни левой стороной»¹⁶³.

Правый-левый в традиционной культуре рассматривался и как оппозиция близкий-далёкий. Салымские ханты в знак траура повязывали на руках и ногах тесьму, сплетённую из сухожильных нитей. «Если траур соблюдался по близким родственникам (отец, мать, жена, муж), то она – на правой руке или ноге, если по дальним – на левой»¹⁶⁴. У манси же, если умирал близкий человек (муж, кровный родственник), то волосы отрезали с левой стороны затылка¹⁶⁵. Л.Н. Панченко поясняет, что левая сторона считается «плохой, инаковой», и чтобы душа покойного не забрала души живых родственников, также повязываются тесёмочки на руку (без разницы на какую – правую или левую) [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2015]. Юганские ханты в день погребения «вдоль тела покойника клали нитку, которую перед выносом хозяйка наматывала на палец левой руки (её потом можно было использовать)»¹⁶⁶. Ханты считали, что в правое ухо «звенят» самые близкие родственники, а в левое – дальние¹⁶⁷.

Оппозиция «правый-левый» нашла отражение в поверьях обских угров и самодийцев. Например, если при отлёте на юг журавлиной стаи, птицы кружили над селением *ат партаң сахат* «на ночную сторону», т.е. в левую сторону, три или семь раз, это (по мнению хантов) предвещало смерть кого-то в селении, а

¹⁶² Басилов В. Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. С. 91.

¹⁶³ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 30.

¹⁶⁴ Фёдорова Е. Г. Религия. Гл. VIII. // Салымский край. Екатеринбург. 2000. С. 237.

¹⁶⁵ Ромбандеева Е. И. Погребальный обряд сыгвинских манси // Семейная обрядность народов Сибири. М.: Наука, 1980. С. 232.

¹⁶⁶ Мартынова Е. П. Очерки истории и культуры хантов. М.: ИЭА РАН, 1998. С. 166.

¹⁶⁷ Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Тюмень: Мандр и К^а, С. 146.

если в правую сторону – это было признаком благополучия для живущих людей в течение целого года¹⁶⁸. Во время ритуальных священнодействий на заводах лодку поворачивали семь раз: действия, совершаемые в правую сторону были добрым предзнаменованием, а в левую – наоборот¹⁶⁹. По поверьям ненцев, считается, что если правая бровь зудит (*качатана*), то её чесать нельзя, нужно перетерпеть, иначе – жди неприятностей. А вот если чешется левая – это к удаче, радости [ПМА, стойбище Лисий бор. 1998]. «У остяков на Иртыше больной давал обет, который подкреплялся отрезанием маленького кусочка от правого уха, предназначенного в жертву животного, что по истечении трёх дней после выздоровления больной принесёт в жертву данное животное» [Карьялайнен, 1994, с. 71]. Другая оппозиция – верх-низ: *порэх* – верхняя часть туловища до пояса: *сáмәң порхэм* (букв.: часть туловища с сердцем) [ДСХЯ, 2011, с. 104]. Нижняя часть у тундровых ненцев определяется как *нинами* и подразумевает часть туловища ниже пояса, но выше колен [ДСНЯ, 2010, с. 86]. Данные примеры без труда можно приумножить, но для нас важным представляется семантическая нагрузка «правого» и «левого», ценностный смысл этих категорий у хантов, манси и ненцев как хорошего, положительного и соответственно – неблагоприятного, отрицательного.

Как видим, система представлений о человеческом теле у обских угров и самодийцев связана с архаическим мировоззрением и несёт большую символическую нагрузку. В традиционной культуре достаточно детально маркирован физический облик человека (телосложение). Он воспринимается как комплексное единство оценок и представлений, связанных с телесной внешностью. Определения тела группируются вокруг понятий туловища как структуры, образующей пространственную ориентацию и «мяса» (как нечто мягкое обтянутое кожей). Необходимо отметить, что в понятие «тело» ханты, манси и ненцы не включают голову, кисти рук и стопы. В коллективном

¹⁶⁸ Лапина М. А. Люди и птицы в мировоззрении Тэк ики // Обские угры : Материалы II Сибирского симпозиума "Культурное наследие народов Западной Сибири". Тобольск; Омск: ОмГПУ, 1999. С. 185.

¹⁶⁹ Спирякова Л. Т. Морфологические особенности числительных хантыйского языка (на материале шурышкарского и казымского диалектов). СПб.: ООО «Изд-во «ЛЕМА», 2009. С. 20.

сознании в качестве эталонного ценилось крепкое телосложение, характеризующее физически выносливого, здорового человека.

Интенсивность телесной жизни отражается в разнообразии её патологий, которые проявляются в аномалиях роста, роста и массы, пропорций частей тела, формы головы, функций опорно-двигательной системы. В качестве причин телесных недостатков обские угры и самодийцы выдвигают следующие: нарушение установленных традиционной культурой норм поведения, подмена детей лесными духами, проявление избранничества (хромота шаманов), что является проявлением архаического мышления. «Половинчатость» (одноногость, однорукость, одноглазость) считалась признаком сверхъестественных существ, которые живут в ином пространстве-времени, поэтому в представлениях обских угров и самодийцев с нарушением нормы всегда было связано ощущение опасности.

В характеристике телосложения практически отсутствует описание полового диморфизма. Этикетные нормы не допускали «разглядывания» строения мужского или женского тела. В телесных характеристиках прослеживается оппозиция «правый-левый», «верхний-нижний», где первый член оппозиции несёт положительный смысл, а второй – отрицательный. Оппозиция правый/левый (как свой-чужой, живой-мёртвый) типична и для характеристики «обратных действий» умерших в загробном мире и в ином мире вообще, где время течёт в обратную сторону, а также в понимании «близкий-далёкий» (в смысле родственных связей). В обрядовых действиях бинарная оппозиция правый/левый способствует вхождению в мифоритуальное время и выходу в профанное время.

1.2. Народная анатомия и физиология человека как первичная основа концептуализации мира

1.2.1. Системы тела человека. Символический статус кожных покровов

Человек в целом, представляет собой сложное явление, затрагивающее три стороны человеческого бытия, которые Марсель Мосс обозначил как

биологическую, психологическую и социальную, и которые должны идти «рука об руку»¹⁷⁰. Человек занимает центральное место в системе представлений о мире и стоит в центре культуры, которую он формирует на основе родного языка. Следовательно, символические характеристики мира применимы и к телу человека. Для отдельных понятий, связанных с человеком, нами использованы термины, введённые в научный оборот А. Н. Ракиным: *сомоним* – термин, обозначающий какую-либо часть тела (от греч. *Soma* ‘тело’ и *онута* ‘имя’), *сплахноним* – номинирующий какой-либо внутренний орган (греч. *Splanchna* ‘внутренности’), *ангионим* – кровеносный сосуд (греч. *Angeion* ‘сосуд’), *сенсоним* – какой-либо орган чувств (лат. *sensus* ‘чувство’, ‘ощущение’)¹⁷¹. Представление обских угров и самодийцев о строении своего собственного тела мы будем излагать в соответствии с принятой в современной медицинской науке структурой описания анатомии и физиологии человека¹⁷², выделив те из систем, о которых в традиционной культуре сложилось наиболее полное описание: покровная, костная (или опорно-двигательная), репродуктивная, пищеварительная, выделительная, сердечно-сосудистая, дыхательная.

Покровную систему человека, или наружный слой тела, образуют кожа и такие сопутствующие ей структуры, как волосы, потовые железы, ногти, подмышечные, сальные, молочные, слизистые оболочки. Покровная система выполняет ряд важных функций: 1) защищает тело от внешних повреждений (роль «одежды»); 2) воспринимает раздражения из окружающей среды; 3) выделяет продукты метаболизма – обмена веществ; 4) поддерживает постоянную температуру тела.

Слова, номинирующие понятие «кожа» в обско-угорских языках (сух, каз. хант.; *сёх*, *ьур*, сург. хант; *сов*, манс.), характеризуются многозначностью, и обозначают также «шкуру», «материю, ткань», «одежду». Например, хантыйское

¹⁷⁰ Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011. С. 17.

¹⁷¹ Ракин А. Н. Антропотопонимическая лексика в пермских языках. Йошкар-Ола: [б.и.], 1997. С. 30.

¹⁷² Сапин М. Р., Сивоглазов В. И. Анатомия и физиология человека (с возрастными особенностями детского организма): учеб. пособие для студ. пед. учеб. заведений. М.: Академия, 2002. 448 с.; Уэстон Т. Анатомический атлас. М.: Изд-во Маршалл Кэвендиш, 1998. 156 с.

определение кожи *эл поням сух* идентично названию нательной одежды – *эл сух* и переводится как «на виду находящаяся часть сущности человека кожа-одеяние»¹⁷³. В ненецком языке и кожа, и тело обозначалось одинаково – *ңая* (*ңая’ хоба* ‘кожа человека’, тундр. нен.; *ңадя* ‘тело, кожа’ [человека], лесн. нен.). Другое определение кожи, как *шенк* (от *шентма* ‘покрышка’, ‘покрывало’, ‘обёртка’), в обыденной речи почти не употребляется. Причина кроется в наличии другого значения этого слова как «пояс-подвязка» (нижнее бельё). Интимное выражение «убранство имеется?» (*шенк таття?*) делает определение кожи человека как *шенк* неуместным (неэтичным). Иное название имеет кожа ступни. Её сравнивают с подошвой (*ңынлат*) как частью обуви. Так же скажут и про прокладку чего-либо, то есть подчёркивают её толщину и прочность. Тундровые ненцы описывали не только кожу человека (*ненэця’ ңая’ хоба*), но и её цвет (*ңая’ хоба’ серма* ‘цвет кожи’)¹⁷⁴.

В фольклоре, как правило, отмечается влияние кожи на физиологические характеристики человека. Хантыйская легенда о происхождении людей, записанная нами от А. С. Казамкиной повествует, что в «изначальные времена», когда у человека кости были мягкие, как хрящики у птенца (*нела’ку*), они были покрыты защитной пленкой (слизью) [ПМА, А. С. Казамкина, пос. Варьеган. 1997]. Эта кожа-слизь делала их необычайно подвижными, хрупкими и уязвимыми. В мансийском же мифе первый мужчина имел «кожаную оболочку, користую оболочку», настолько толстую, что он не мог наклониться. Только благодаря вмешательству женщины (жены), посоветовавшей ему съесть три ягоды с «трёхлистного ягодного дерева» он избавился от сковывающей его оболочки¹⁷⁵. Кожей (шерстью, волосами) в мифологических представлениях наделена земля как живое существо, которому присущи неистребимость, самосохранность, сакральность. «Представление о “коже земли”, – отмечает Н. И.

¹⁷³ Молданова Т. А. Опыт интерпретации татуировки казымских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 32.

¹⁷⁴ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 112-113.

¹⁷⁵ Мифы, предания, сказки хантов и манси. 1990. С. 292.

Новикова, – поддерживает эту целостность»¹⁷⁶. Использование защитных свойств кожи в качестве панциря нередко встречается в селькупской мифологии. Например, лесные люди-звери *Мадет-куп*, живущие в глухой нарымской тайге, «прославились» тем, что ловили людей, сдирали с них кожу и натягивали её на своё тело. Прирастая к телу *мадет-куп*, она превращалась «в непробиваемый панцирь»¹⁷⁷. Вместе с тем, в селькупском пантеоне есть существа, для которых кожа человека не является непреодолимым препятствием. Это – *лōсы* (‘дух, чёрт’). Они ходят невидимо, «как ветер» и свободно проникают через кожу внутрь человека, где поселялись в виде червя и передвигались «по своим “дорогам” – кровеносным сосудам». С вредоносным действием *лōсов* селькупы связывали уход души человека в Нижний мир¹⁷⁸.

В традиционной культуре обских угров и самодийцев доминирует представление о коже как одеянии, несущим в себе способность к трансформации её обладателя. На эту особенность обратила внимание Т. А. Молданова: «Видимо, именно с этим представлением связано то, что фольклорные персонажи, в частности духи-покровители, могут легко “переодеваться” в “кожу-одеяние” того или иного животного и в таком облике являть человеку свою сущность»¹⁷⁹. Не только надевание «кожи-оболочки» приводило к новым превращениям, но и её снятие. С. А. Попова подметила глубокую связь кожных покровов человека с таким испытанием, проводимом в обрядах инициации, как истязания посредством срезания или процарапывания полосок кожи с тела неофита. Оставшиеся на всю жизнь шрамы свидетельствовали о ритуальной смерти (посвящении), уничтожении прежнего состояния и получении нового социального статуса. «Во время обряда инициации юноши, как лиминальные существа, ничего собственно не имели, кроме кожи-одеяния, возможно, кусочки (полоски) содранной или соскоблённой кожи прикреплялись к дереву и символизировали ушедший возраст

¹⁷⁶ Новикова Н. И. Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии. М.: Наука, 2014. С. 120.

¹⁷⁷ Селькупская мифология. 1998. С. 63.

¹⁷⁸ Мифология селькупов. 2004. С. 187.

¹⁷⁹ Молданова Т. А. Опыт интерпретации татуировки казымских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 32-33.

(состояние). <...> Факт символического “соскабливания” кожи с тела или “надрезания” наблюдается в погребальном обряде манси, символические полоски из лент и тесьмы кладутся также на ребёнка в родильном обряде»¹⁸⁰. Не случайно фотографирование ассоциировалось со снятием кожи (*кор выли* ‘кожу взять’), что, как полагали обские угры, приводило к болезни или даже смерти.

Представления о способности приобретать свойства животного или птицы через их оболочку (кожу, шкуру) сохраняются и в селькупском фольклоре. Например, главное действующее лицо цикла сказаний о хитроумном герое *Итте* (*Ича*), спасаясь от злого духа *лэза*, «разминает, растягивает кожу глухаря, залезает в неё и превращается сам в птицу». В волшебных сказках *Ича* предстаёт в образе шамана по имени *Йомпа*, который «взял шкуру птенца мышелова, размял её, растянул, к спине прилепил, полетел через море»¹⁸¹.

Производными кожи являются волосы (*авэт*, вах. хант.; *пуңк āт*, манс.; *ңэва тар*”, тундр. нен.; *ңайваң тал*, *ңэпт*, лесн. нен.) и ногти (*кушкар*, от *кушты* ‘царапать’ и *кар* ‘кора’, каз. хант.; *коскер*, манс.; *кāта*, лесн. нен.; *хāда*, тундр. нен.; *қаты*, сельк.). Тундровые ненцы, например, различают: длинные (*ямб ңэва’ тар*”), короткие (*хэм’ ңэва’ тар*”), мягкие (*нянз ңэва’ тар*”), жёсткие (*ябти ңэва’ тар*”), гладкие (*салмуй ңэва’ тар*”), пышные (*нас ңэва’ тар*”), волнистые (*хылволяңг ңэва’ тар*”), кудрявые (*хаделтана ңэва’ тар*”), густые (*еря ңэва’ тар*”), редкие волосы (*тора ңэва’ тар*”), копну волос (*ңэва’ тар” севэй*)¹⁸².

В традиционной культуре волосы считались средоточием жизненной силы человека, показателем его здоровья. Т. Р. Пятникова приводит высказывание одной хантыйской невесты относительно внешней привлекательности её жениха: «На земле, где сидит богиней дочь духа-богатыря.., я в мыслях мечтала.., что когда-нибудь меня сватающий мужчина пусть с волосами как мох на голове

¹⁸⁰ Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 128-129.

¹⁸¹ Мифология селькупов. 2004. С. 173, 264.

¹⁸² Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 121.

будет, чтобы с редкими волосами не был. Чтобы с косами, как у лошади грива, был... А оказалось, меня сватающий мужчина с остроконечными коростами на лбу, с редкими волосами, как петли на досочке на снегирей»¹⁸³. Как видим, густые волосы имели не только эстетическое значение, но (наравне с крепким телосложением) также являлись признаком здоровья и физической силы.

Символика волос наиболее отчётливо проявляется в похоронных обрядах. Распущенные волосы были символом траура: «... если умирала женщина, волосы распускают на четыре дня, если мужчина, то на пять»¹⁸⁴. Из волос покойного ещё и сейчас изготавливают *аптаң, акань* ‘с волосами куклу’, «куклу умершего», которую рассматривают в качестве «связующей нити» между живыми и мёртвыми, чтобы некоторое время быть с близкими людьми¹⁸⁵. Заметим, что в миропонимании обских угров отмечена связь волос с реинкарнирующей душой. В подтверждение данного посыла В. Н. Чернецов приводит высказывание шамана кондинских манси Нахрача Евплаева, засвидетельствованного Г. Новицким: «... егда будут вам стрищи власы, то вырезывати мут из вас души»¹⁸⁶. С наличием вместилища одной из душ в волосах связан ряд обычаев, в частности скальпирование¹⁸⁷.

Лысая голова и у хантов, и у ненцев называлась одинаково – «голая голова» (*ньар ухәп* и *мяля’ку ңайваң тал* соответственно). Лысый человек, как и безволосое божество, представлялся ущербным. Например, мансийский *Какын-*

¹⁸³ Пятникова Т. Р. «Вороний день» – Вурнга хатл // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 56-57.

¹⁸⁴ Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. М., 1959. Т. 51. С. 147.

¹⁸⁵ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 55.

¹⁸⁶ Чернецов В. Н. Указ. работа. 1959. С. 137.

¹⁸⁷ Патканов С. К. Сочинения в двух томах: Т. I. Остяцкая молитва. Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 88, 100-101; Карьялайнен К. Ф. Указ. работа. 1994; Чернецов В. Н. Указ. работа. 1959. С. 137; Чернецов В. Н., Мошинская В. И. О некоторых общих чертах в древних культурах народов Западной Сибири и Северной Америки // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск: Наука, 1974. С. 293; Соколова З. П. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск : Наука, 1978. С. 169–175; Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут : АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. 207 с.; Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 49.

пунгк-ойка 'Плешивая-голова-мужик' имеет очень низкий сакральный статус, в противовес косатым божествам как женского, так и мужского рода.

Ногти человека также связывались с представлениями о душе. Ханты верили, что ногтями можно отцарапать у человека его душу *ис*, а манси считали, что ногти нужны человеку для вскарабкивания через горы (Уральские). Не случайно их дословный перевод означает «коготь-железо». Связь ногтей с душой человека сохранилась в традиционном мировоззрении селькупов. Они верили, что если срезанные в течение нескольких дней ногти (*каты*) подсыпать в суп, то человек, съедающий его, «постепенно обессилеет» и с ним будет легко справиться. Такую же функцию по ослаблению жизненных сил человека выполнял мозоль (*к̄бсы*): «Если соскоблить с ноги мозоль и подсыпать его в пищу, человек слабеет, его легко одолеть»¹⁸⁸. На связь вырывания ногтей с возрастной перекодировкой человека (по мотивам сновидений) обратила внимание Т. А. Молданова. Оказывается, «раньше старые люди не впадали в маразм (*ант толумсат*). Будто бы в определённом возрасте их уводили в лес лесные люди, что-то с ними совершали и оставляли метку, в частности, вырывали ноготь с мизинца левой руки, а затем возвращали домой». Известный этнограф предположительно связывает данный сюжет с отголоском «некогда существовавшей возрастной инициации»¹⁸⁹. В ситуации с вырыванием ногтей возможно предположить инициацию наоборот, при которой люди преклонного возраста молодели, а значит возвращали ясность сознания.

В отношении волос и ногтей имелось достаточное количество предостережений и запретов. Их следовало подстригать только в светлое время суток, волосы нельзя было топтать. Ханты, манси, ненцы никогда не бросали сломанных и остриженных ногтей и волос, а хранили «где-нибудь в укромном месте», чтобы потом с их помощью «благополучно добраться до подземного

¹⁸⁸ Мифология селькупов. 2004. С. 165-166, 177.

¹⁸⁹ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 61.

царства, не взирая ни на огненные потоки, ни на высокие горы»¹⁹⁰. Остриженные волосы либо кладут в огонь, либо заворачивают в солому (или тряпочку) и вешают на дерево. При сжигании волос сургутские ханты подбрасывали в костёр полено – таким образом, по мнению Е. В. Переваловой, прокладывался «мост в мир живых», после чего следовало обращение к огню: «Когда мне волосы нужны будут – отдашь»¹⁹¹. По-видимому, речь идёт о недопустимости оставаться без волос в период нового воплощения/перерождения (реинкарнации). Ни в коем случае не разрешалось сжигание волос в «чужом огне», так как человек после смерти встречался лишь со своими родственниками, имеющими «один огонь».

Первые состриженные волосы младенца (*ся”мэй ңэва’ тар*”, букв.: «нечистая» головная шерсть) матери-ненки берегут для сохранения жизни ребёнка¹⁹². Аганские ханты сбитые клоком волосы у младенцев не состригали. Считалось, что только у священных людей при рождении бывают такие «косички». Если их состричь, человек лишается разума [ПМА, А. Д. Казамкина, пос. Варьёган. 2003]. Данное поверье относится в основном к маленьким детям (взрослые говорят, что это их какой-то бог любит). Е.В. Гришаева отмечает устойчивую связь, существующую в традиционной культуре, между волосами и голосом (разумом) и объясняет запрет на стрижку волос в течение первого года жизни ребёнка тем, что тот не сможет заговорить (то есть можно «отрезать язык»). В то же время стрижка волос в определённом возрасте (в данном случае в первую годовщину ребёнка) «провоцирует» у него способность к овладению речью. Исследователь рассматривает волосы и речь в качестве основных признаков людей и нелюдей, средоточия жизненной силы человека, вместилища его сакральности. Таким образом, стрижка волос – «это ритуальное «создание» человека, включение его в категорию «своего»¹⁹³.

¹⁹⁰ Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири (Из VIII книги Трудов Этнографического Отдела). М.: Типография Е. Г. Потапова, 1888. С. 71.

¹⁹¹ Перевалова Е. В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: сб. науч. трудов. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 88.

¹⁹² Харючи Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 151.

¹⁹³ Гришаева Е. В. Обряды стрижки волос в традиционной культуре // Этническая культура: история и современность. М.; Улан-Удэ : Издат.-полиграф. Комплекс ВСГАКИ, 2002. С. 124-125.

Таким образом, рассмотрев представления о покровной системе в контексте обско-угорской и самодийской культур, следует констатировать, что в представлениях о покровной системе отмечается ценность её защитной функции, содержится упоминание о связи качественных характеристик кожного покрова с процессом создания человека «в изначальные времена». Иерархически кожа ступней ног имеет низкий семиотический статус, её сравнивают в подошвой обуви, прокладкой одежды.

Волосы считались средоточием жизненных сил человека. Отношение к ним строго регламентировалось табуированными нормами поведения. Фольклорные материалы обнаруживают устойчивую связь между волосами и разумом. Лысый человек, как и безволосое божество, представлялся ущербным. Общую идею символики ногтей, какместилища жизненной силы подчёркивает упоминание об обычае вырывания ногтя с мизинца левой руки у стариков в лесу и связь данного обычая с процессом омоложения, который возможно рассматривать как «инициацию наоборот». Считалось, что в результате такой процедуры старики надолго сохраняли ясность сознания.

1.2.2. Мировоззренческие установки в описании костной системы человека

Костный скелет как механический остов человеческого тела воспринимался обскими уграми и самодийцами в качестве важнейшего элемента, составляющего жизненную силу человека. В состав костной системы входят все кости тела, хрящи, суставы и связки, соединяющие их. Среди важнейших функций скелета следует отметить опорную (кости вместе с их соединениями составляют опору тела, к которой прикрепляются мягкие ткани и органы) и защитную (формирование костных образований для защиты важных органов: головного и спинного мозга, сердца, лёгких и т.д.).

В перечне названий костной системы, обращает на себя внимание тот факт, что самостоятельного слова «скелет» ни в ненецком, ни в хантыйском или

мансийском языках нет. Данный остеоним в обско-угорских языках передаётся при помощи сложносоставного слова, состоящего из двух полных корней – *ловкар* (букв.: кость+цепь) или *лув н̄ар* у манси. Полевые материалы З. С. Рябчиковой подчёркивают преимущественное значение опорной функции скелета в традиционной культуре хантов: *л̄ови к̄әрә* ‘кость-связка’ (сург. хант.), *л̄әхы кер̄ә* ‘кость-связка (нанизанных на что-либо предметов)’ (вах. хант.), *л̄үв ш̄ўки к̄яр* ‘кость-частички (кусочки)-связка’, *л̄өв к̄яр* ‘кость-связка (цепочка)’¹⁹⁴. Слитное графическое оформление приведённой сложной единицы лингвисты объясняют древностью употребления этих слов. «Иначе говоря, – отмечает Ю. В. Андуганов, – компоненты таких образований в ходе продолжительного употребления в соседстве настолько слились, что в сознании говорящих утрачивается смысл о сложности их происхождения ...»¹⁹⁵. В традиционной культуре лесных ненцев понятие «скелет», как правило, заменяют более употребительным выражением – «кожу видно» (*теңта ңытчи*) в значении «скелет просвечивает». Подобное определение уместно и для описания худощавого человека. Другое ненецкое выражение этого же понятия – «кости на виду» (*д̄ита ңытчи*). В этой связи следует отметить, что худоба являлась нежелательным признаком человека как в эстетическом, так и в символическом аспектах. По этой причине ненцы, когда съедают рыбу, скелет переламинают пополам, чтобы никто не спросил: «Неужели ты хочешь быть на него (скелет – В. С.) похожим?» Важной деталью скелета, его семантическим центром, являлась грудина (*м̄агыл* ‘грудь’, манс.; *л̄эмпала* ‘грудь’, лесн. нен.) или грудная кость.

Эмпирические знания, наблюдения над физиологией живых существ (связанные с бытом, охотой и оленеводческой практикой) приводили людей к вполне рациональным выводам о том, что состояние скелета является показателем здоровья всего организма, степени его развития. Лесные ненцы скажут про

¹⁹⁴ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 59-60.

¹⁹⁵ Андуганов Ю. В. Синтаксические критерии разграничения сложного слова и словосочетания в хантыйском языке // Вестник угроведения. 2006. № 2. С. 20.

человека, достигшего совершеннолетия: «кость (растить) кончил» (*лемта тё'шиңата*), то есть его рост, развитие закончилось. Характеристикой здорового, энергичного человека являлось выражение *лета мыттю* 'кость крепкая'. Шурышкарские ханты для определения крепкого человека также используют остеонимы с компонентом «кость» (*дов*): 'костяной' (*довән*), 'чешуйчатый' (*сомән*). Манси об окрепшем человеке скажут: «луве лувтыс, нёвле нёвильтавес 'кости костями стали, мясо (букв. тело) мясом стало'». Плохие кости (физическая немощность) рассматривались как признак не только физической, но также моральной и социальной несостоятельности.

Подвижность и целостность скелету придавали суставы (*jөт* 'сустав', вах. хант.; *йит* 'сустав', каз. хант.; *лув нак* 'кости часть', манс.). Не случайно ненецкий остеоним *нысун* 'сустав' употреблялся в значении «соединяющий». Значение локтевого и коленного суставов хорошо понималось человеком, поэтому для них были выработаны самостоятельные названия: *көнңи* (вах. хант.); *конылōвыл* 'локоть' (манс.); *хыли'к* 'локоть', *пулы* 'колени' (лесн. нен.). Именно суставы дают человеку возможность полноты движений и делают скелет прекрасно сочленённым механизмом. Про подвижного человека скажут, что он вертит головой «как бурундук», быстрый – бежит «комариной рысцой». Сильная усталость фольклорных персонажей передаётся формульным выражением *ёш йитлал, худасат, кūr йитлал худасат* 'суставы рук протёрлись, суставы ног протёрлись'¹⁹⁶.

В традиционном мировоззрении скелет представлялся как строго организованная, завершённая целостность. Одним из наиболее распространённых хантыйских благопожеланий является выражение *тāлаң кур, тāлаң ёш* 'целые руки, целые ноги'. Так, пожеланием здоровья у шурышкарских хантов является выражение *тумтак кур, тумтак ёш* (букв.: здоровая нога, здоровая рука).

¹⁹⁶ Данило У. А. Лексика, употребляемая сказочными персонажами в хантыйских сказках // Обские угры: научные исследования и практические разработки. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 326.

Фразеологическая пара «руки-ноги» широко используется обскими уграми и в качестве заместителя понятия «весь человек». Человек «без рук, без ног» фактически превращается в мертвеца. «Если обратиться к символике этих частей тела (в детском фольклоре – В. С.), – пишет Т. А. Молданова, – то выясняется, что ноги – это предки (прошлое), а руки – дети (будущее)»¹⁹⁷, то есть необходимость особого внимания к этим частям тела закладывалось уже в младенчестве.

Любое отклонение от нормы служило показателем нечеловеческой природы. Упорядоченные движения были привилегиями мира живых. Не случайно богатырям-предкам из далёкого мифологического прошлого, помимо физиологической мощи, народная традиция приписывала и костную монолитность. Цельнокостные предки-богатыри, шаманы, имеющие «лишнюю косточку», символизировали свою инаковость именно аномалиями костного устройства. С другой стороны, признаком небытия (но с акцентом его ущербности) являлась неустойчивость, сверхподвижность скелета. Это всевозможные «вихляющие» и «шатающиеся» обитатели Нижнего мира. Есть на землях ненецкого рода Айваседа озеро с названием *Лэпа котин-томя-ай*. *Лэпа* – имя собственное, а *котин* – означает, что этого человека нет в живых. Ю. К. Айваседа-Вэлла переводит название этого озера как «Шаткой походкой идущего покойничка озернице»¹⁹⁸. Болтающаяся походка получила название *лэпанана*, другое её определение – *тюналтана*. Про шатающегося человека ненцы ещё скажут: «ходит как горностай» (*тяпэнанэй*). Определённый оттенок подобной походки содержится в таком определении как «идущая вразвалочку» (*калваңана*).

Важной анатомической составляющей костной системы является череп. Археологические материалы свидетельствуют об особом отношении древних людей к голове. На территории Западной Сибири отдельные захоронения человеческих черепов были обнаружены в погребениях периода неолита, бронзы

¹⁹⁷ Молданова Т. А. К интерпретации текстов колыбельных песен // Детский фольклор обских угров. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 30.

¹⁹⁸ Сподина В. И. О чём твоя песня, Аули? М. : Интербук, 1995. С. 8.

и средневековья. Фрагменты черепов были найдены и при исследовании памятника «Надымское городище» в нижнем течении р. Надым в слое XVII – первой трети XVIII вв. «Фрагменты черепов, – пишет И. Ю. Антонов, – вероятно, были подвергнуты обработке, так как сколоты не по швам черепной коробки и по своей овальной форме представляют как бы сосуды, которые, возможно, могли использоваться во время жертвоприношений»¹⁹⁹. Ненцы ещё сравнительно недавно возили с собой во время перекочёвок череп умершего родственника, а Н. А. Алексеев приводит воззрения якутов о способности человеческих черепов к самостоятельному передвижению²⁰⁰. Тем самым, западносибирские археологические находки и данные этнографии вполне «органично вписываются во многие общевразийские и общемировые сюжеты, в которых прочитывается общая тема исключительного положения головы в теле и космосе»²⁰¹.

«Скелет головы» – череп (*ух лўв* ‘голова-кость’, *щакрєп* ‘череп’, каз. хант.)²⁰², *пуңк лув*, *пуңк хусап*, *пуңк хопалы* (манс.), *пуңк-хопари* ‘голова-крышка’ (букв.: макушка головы, манс.) [Устное сообщение М. Т. Двиняниновой, пос. Хулимсунт. 2013] выполнял жизненно важные функции: защищал головной мозг, органы чувств, служил опорой для начальных отделов органов пищеварения и дыхания. Ненцы хорошо понимали значение головы, как вместилища головного мозга (*ңэвэй*) и различали: кровоизлияние в мозг (*ңэвэй” вэя’ паңгвома*), сотрясение мозга (*ңэвэйни тырцэйд”*), головокружение (*ңэва сюрава*)²⁰³. Помимо того, что череп играл важную защитную роль в организме человека, он являлся вместилищем одной из душ человека. По материалам З. П. Соколовой, «на р. Куноват, например, умершего называли во время поминок «*шунгат*» («череп»); так же называлось и изображение, в котором якобы жила душа

¹⁹⁹ Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера [Текст] / И. Ю. Антонов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 122.

²⁰⁰ Мифология хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. Т. 3. С. 192-193.

²⁰¹ Зайцева О. В. Погребения с нарушенной анатомической целостностью костяка: методика исследования и возможности интерпретации. Новосибирск: б.и., 2005.

²⁰² Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. С. 278, 318.

²⁰³ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 121, 122.

умершего, пока она не вселялась в новорожденного»²⁰⁴. Вместе с тем фраза типа: «У меня сегодня черепушка болит» (*Ma tamxal ux nəšhem kaši*) используется в ироничном значении. Ханты с р. Конды верили, что на голове (или в голове) в облике кукушки обитает одна из душ *notas*, её ещё именуют «птицей маковки головы»²⁰⁵. Про голову, как местообитание одной из душ («преимущественно на голове среди волос»), указывала Э. Рутткаи-Миклиан²⁰⁶. Ненцы также считали голову вместилищем одной из очень подвижных душ человека *vi'* ('ум', 'мысль'). По этой причине в хантыйской сказке «Мальчик, который вырос в люльке» слово *оух* ('голова') по отношению к тупоголовому лесному духу *Сэвсам* и его детям не употребляется, а заменяется на иносказательное «верхние части ваших шей» (*Mä iŋ-qa ti ampäli käskäsam, mä köräм уйнә тәтылән кәсиләвал*)²⁰⁷.

Важность головы в анатомическом строении подчёркивалась многочисленными запретами, один из которых – надевать какие-либо предметы на макушку головы *ux nāty lot* (каз. хант.)²⁰⁸. Аганские ханты говорят: «Ты больше таз на голову (свою) не клади, ведь не вырастешь» (*Нуң тьоха тос ухана ал панэ, вэдэ энтэ анэмлэн*) [ПМА, пос. Варьёган. 1997]. Нельзя было вращать шапку, а то «голова закружится» – *охен шовемала*²⁰⁹. Запрещалось бить ребёнка по голове или в область затылка (*nəç wəŋŋ ləx* 'спина-нора-кость', сург. хант., *nəç ləx* 'спина-кость', вах. хант., *ux nāty* 'голова дно', *nōtlaŋ* 'затылок', приур. хант., *путлаң* 'затылок'; *сёпри*, манс.)²¹⁰ – ум выпадет, да и вообще это считалось неприличным, унижительным действием. В качестве исключения можно было давать лёгкие шлепки в 'головы (основание) ямы' (*ңайваң павы*, лесн. нен.) или

²⁰⁴ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. С. 406.

²⁰⁵ Мифы, предания, сказки хантов и манси. 1990. С. 519.

²⁰⁶ Рутткаи-Миклиан Э. Родство души и тела. Реинкарнация // Сынские ханты. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. С. 100.

²⁰⁷ Ал'вы. Альвы. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 72-73.

²⁰⁸ Соловар В. Н. Картинный словарь хантыйского языка: Казымский диалект. СПб.: ТОО «Алфавит», 1997. С. 143.

²⁰⁹ Лапина М. А. Человек в нравственной культуре хантов // Реальность этноса. СПб.: Изд-во РГПУ, 2009. Ч. 2. С. 651.

²¹⁰ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 60-61; Рандымова З. И. Хантыйско-русский словарь (приуральский диалект). Салехард: Изд-во «Красный Север», 2011. С. 66; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. С. 228.

‘спины норы’ (*поч воңк*, аг. хант.) [ПМА, пос. Варьёган. 1999]. Ненцы считали: если у человека есть ямочка головы – это к богатству. Особенно она видна у худых людей. Слово «голова» в роли второго компонента сложносоставных слов участвует в образовании глаголов и фразеологизмов социальной направленности: кланяться (*ух пунті*, каз хант.)²¹¹, букв.: голову класть; главенствовать (*õх-пē* ‘хозяйка дома’, букв.: главная женщина), *õх јõх* ‘начальники, главные люди’ (букв.: голова-люди)²¹².

В традиционном сознании кость как средоточие жизни выступала и исходной точкой её развития. Проблема сохранения костей в качестве залога продолжения рода во многом определила содержание погребальной обрядности западносибирских народов. По древним ненецким и хантыйским поверьям, без какой-либо части тела умершего не примут в Нижний мир. Туда нужно являться без всяких потерь, сохранив целым и неповреждённым человеческий облик (*милс* ‘внешний облик’, лесн. нен.). Возможно, по этой причине Ф. В. Казамкин, когда отпилил себе ноги, спасаясь на стойбище от гангрены, сохранил их в лабазе и когда умирал, потребовал положить их с собой в гроб. А вот ненец-оленеvod А. К. Йиуси, лишившись пальца руки, оставил его в больнице. Это послужило в дальнейшем причиной его горьких воспоминаний и сожалений о не сохранённой для загробной жизни частичке своего тела [ПМА, пос. Варьёган. 1997]. В этом проявляются представления о взаимосвязи между сохранностью костей умершего сородича и «прибавлением» новой жизни (реинкарнацией). Селькупы также связывали возможность воскрешения после смерти с сохранёнными костями: «жена *Ёмпы* – дочь водяного – собрала все кости старухи (матери *Ёмпы*), “на носок своей ноги сложила, пнула – бабушка заново рождённой девочкой уселась”»²¹³.

Сохранению костей, как бы аккумулирующих жизненную силу, придавалось большое значение и в быту. Женщины и девушки северных ненцев

²¹¹ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. С. 278.

²¹² Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 156.

²¹³ Мифология селькупов. 2004. С. 185.

привязывают к ровдужным завязкам шубы-ягушки бусинки или металлические колечки. Они служат оберегом костной системы – *няромда” ма*. Табуированное поведение запрещало женщинам наступать на детские и мужские вещи. В отношении детских вещей говорят: *нюнд’ лы” мардангун’* (букв.: сломаешь кости ребёнка, в значении: не оформившаяся костная система ребёнка будет хрупкой)²¹⁴. Мужские же вещи традиционно считались сакрально чистыми.

Считая скелет основой, определяющей как биологическую, так и социальную природу человека, мифопоэтическое сознание особо акцентировало внимание на кисть руки. Рука определялась у северных и среднеобских хантов словом *ёс/йош*, у восточных – *көт/кӓт*, у манси – *кӓт*, у ненцев – *нута*. Кисть руки у хантов номинирована двумя основными значениями: ‘рука-браслет’ (*көт сөр*, *кӓт сөр*, сург. хант., *көт сӓр*, вах. хант.), ‘рука-ладонь’ (*ёш лоп*, шур. хант.). Частью кисти руки является запястье – отдел верхних конечностей между костями предплечья и пястными костями (*кӓтсор* ‘запястье’, манс.). Общехантыйское название запястья – ‘рука-сустав’ (*көт сөр*, сург. хант., *көт йӓт*, вах. хант., *ёш сур*, шур. хант., *ёш сөр*, каз. хант.)²¹⁵.

Наибольшим смысловым значением наделены пальцы руки (*лой*, хант.; *тулѐвыл*, манс.; *нутаң вяха’*, от *вяха’* «отдельные кусочки конечностей»; ср.: *моң вяха* ‘ветки дерева’, лесн. нен., в значении «руки ответвление»), что нашло отражение в развитой соматической терминологии²¹⁶ (Таблица 2).

²¹⁴ Харючи Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 149, 175.

²¹⁵ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 45;

²¹⁶ Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002. С. 35, 83, 210, 236; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. С. 132, 186; Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 47-48; Соловар В. Н. Картинный словарь хантыйского языка: Казымский диалект: пособие для уч-ся нач. кл. СПб.: ТОО «Алфавит», 1997. С. 141-142; Она же: Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. С. 114, 203, 209; Терёшкин Н. И., Сподина В. И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Нижневартовск: Изд-во Уральской лесотехнической академии, 1997. С. 259.

Таблица 2. – Названия некоторых остеонимов верхних конечностей человека

Название	хантыйское	мансийское	ненецкое
палец	<i>лөй</i> (сург. хант.)	<i>тулëвыл</i> (сосьв., сыгв.)	<i>нута талка</i> ‘руки отросток’ (лесн. нен.);
	<i>лой, лој, пәң</i> (вах. хант.)		<i>нутаң вяха</i> ‘руки ответвление’ (лесн. нен.)
	<i>лүй</i> (тег., каз. хант.)		<i>нуда’ тарка</i> ‘палец (руки)’, нен.; <i>ңэ’ тарка</i> ‘палец (ноги)’, нен.
большой палец	<i>көт/кәт паң</i> ‘рука-палец’ (сург. хант.)	<i>пәя тулëвыл</i> (сыгв.)	<i>ңалка нутаң вяха</i> ‘большой палец руки’ (букв.: большая руки ветка), лесн. нен.
	<i>көт паңк лой</i> ‘рука-большой (главный) палец’ (вах. хант.)		<i>пикця</i> (нен.); <i>минекo</i> ‘большой палец (на ноге)’, нен.
	<i>паң</i> ‘большой палец’ (каз. хант.)		
указательный палец	<i>оләң лүй</i> (букв.: начало, край палец, каз. хант.)	<i>яныг тулëвыл</i> ‘большой (главный) палец’ (сосьв., сыгв.)	<i>нумптямта</i> ‘до неба (высокая) ветвь’; <i>дымт/тямт</i> ‘ветвь (хвойного дерева)’, лесн. нен.
		<i>өвыл тулëвыл</i> (сосьв.)	<i>нумбъя</i> (нен.)
средний палец	<i>кутәп лүй</i> ‘средний палец’ (приур., шур.)	<i>котиль тулëвыл</i> ‘средний палец’ (сосьв., сыгв.)	<i>ерь’ нуда тарка</i> (нен.)
безымянный палец	<i>вүйңа лүй</i> ‘мизинец’ (каз. хант.)	<i>котиль тулëвыл</i> <i>пөх тулëвыл</i> ‘около среднего пальца палец’ (сыгв.)	<i>нимя’ку, нимшта</i> ‘не имеющий имени’ (лесн. нен.)
	<i>вүйңа пүйәл лүй</i> ‘мизинец-около- палец’ (тег. хант.)		<i>ньюмзяда, нимзяда</i> (нен.)
мизинец	<i>вуйңа (лүй)</i> ‘мизинец’ (каз. хант.)	<i>сырых тулëвыл</i> ‘маленький палец, мизинец’ (сыгв.)	<i>валы</i> ‘крайний’ (лесн. нен.)
	<i>воиңа лүй</i> ‘мизинец-палец’ (шур. хант.)	<i>мәнь тулëвыл</i> ‘маленький палец’ (сосьв.)	<i>выарты</i> (нен.)

Следует отметить, что в ненецком языке большой палец имел понятие направляющего, удерживающего (*пикша*), указательный получил определение «напёрсток» (*нумтя*), так как традиционно ненки на него надевали это важное швейное приспособление [ПМА, пос. Варьёган. 2004]. Указательный палец в хантыйском языке определяется как *олӓң лӓй* ‘первый палец’ (шур. хант.), что нарушает общий принцип последовательности исчисления, так как от большого он является вторым, а от мизинца – четвёртым. З. С. Рябчикова даёт следующее объяснение создавшейся коллизии: «это первый из четырёх пальцев, стоящих в одном строгом ряду». Хантыйское название безымянного пальца как *нэмлы лӓй* ‘без имени палец’ скорее всего является калькированным определением с русского. З. С. Рябчикова, на основании своих полевых материалов, приводит ряд интересных обозначений безымянного пальца у тегинских хантов: *пилды лӓй пил* ‘без пары (без спутника, напарника) – палец-напарник’ («напарник пальца без пары», *пелӓк лӓй* ‘сторона-палец’ (т.е. «крайний палец»). Исследователь отмечает, что «это стойкая форма утопребления, ср.: *пелӓк вӓлы* – крайний олень в упряжке»²¹⁷. Мизинец у лесных ненцев ассоциировался с понятием «крайний» (*валы*, ср. *валы мят* ‘крайний чум’).

Среди пальцев руки существовала своя иерархия: ненцы считали указательный палец важнее большого. Как вспоминал наш информант, когда ещё советская власть «прокладывала себе дорогу в таёжные посёлки и чумы», люди на собраниях с трепетом говорили про выступающего: «Указательный палец показал, указательный палец поднял!» (*Нумптя тилӓңа, нумптямта нымчимчеңа*), в значении «веско говорит» [ПМА, П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 1998]. Символика указательного пальца подчёркивает умение человека управлять, подавлять, что было под силу только богам. Шаманская традиция фактически превращает большой палец правой руки в объект, тождественный человеку в

²¹⁷ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 47-48.

целом. Фаланга большого пальца, отрезанного у «великого» шамана, становилась главным фетишем потомков покойного, олицетворяя собой шаманскую силу.

Беспалость, в числе прочего, была одной из характеристик обитателей потустороннего мира, как одно из наиболее очевидных свидетельств их инаковости, несовместимости с миром живых. Одним из таких персонажей ненецко-хантыйского фольклора являлась *Палны (Порнэ, Парнэ)*, которая согласно одним источникам имеет по два пальца с острыми чёрными когтями, а по другим – по три (у детей *Порнэ* на каждой руке и ноге по шесть пальцев)²¹⁸. Отличительными признаками селькупской ведьмы-людоедки *Тёмнәңк’и* (от *тōмтә* ‘лягушка’) была нечёткая артикуляция, нестандартная кисть руки (трёхпалость), ее хозяйственная беспомощность: она не умеет ни толком шить, ни готовить, постоянно пытается накормить гостей или даже собственного мужа собачим калом (*канан түйт*)²¹⁹. Интересно отметить, что у детей *Палны* могло быть по шесть пальцев на каждой руке и ноге. Таким образом, признаком собственно человеческой природы, согласно фольклорной традиции, была рука с полным количеством пальцев, а наличие лишнего или их недостаток – признак другого мира.

Пальцы руки выступали в качестве важных семиотических символов. Хантыйское выражение *луй тыян, паң тыян вуйлал дэгут* ‘с кончика мизинца ест, с кончика пальца ест’, буквально означает, что человек ест мало и очень аккуратно²²⁰. Во время исполнения хвалебных песен медведю *кайёсян ар* «люди берутся за руки мизинцами, что создаёт тонкую связь между ними»²²¹. За мизинец ханты берут разговаривающего во сне человека, задавая ему при этом интересующие их вопросы. Т. А. Молданова отмечает, что «брать за мизинец

²¹⁸ Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. С. 277.

²¹⁹ Мифология селькупов. 2004. С. 286.

²²⁰ Данило У. А. Лексика, употребляемая сказочными персонажами в хантыйских сказках // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всерос. науч. конф. VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, С. 327.

²²¹ Гриневич А. А. Поэтика медвежьих песен. Новосибирск, 2012. С. 25.

означает войти в контакт с целью получения информации»²²². На медвежьем празднике исполнители священных песен (5-7 мужчин) держатся друг за друга мизинцами, что должно способствовать усилению энергетики главного исполнителя [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2016].

В традиционном мировоззрении пальцы ассоциировались с понятием «часть семьи». В Песне духа-охранителя селения Юильск *Воцаң ики* поётся, что он имеет «руки палец, единственного сына-богатыря»²²³. З. С. Рябчиковой записан у тегинских хантов фразеологизм с сомонимом «палец» в значении «ребёнок, дети»: «*Ёшем тййәл вет луй. Мәта луйәм тухәмләм, кашәң луйәм кйши* (букв.: рука=моя имеет пять пальцев. Какой палец ни укушу, каждый палец=мой больно) – то есть пальцы сравниваются с детьми, за каждого ребёнка душа болит»²²⁴. Столь пристальное внимание к кисти руки объясняется тем, что рука является самой подвижной частью человеческого тела, способной выполнять разнообразные движения, отличающиеся особой сложностью и чёткостью. Строение костей и суставов верхней конечности отражает её функцию как органа, обеспечивающего специализированные тонкие движения и трудоспособность вообще.

Пальцы, локоть, длина руки, размах рук служили распространёнными единицами измерения длины, ширины, высоты предметов. У. Т. Сирелиус записал в восточной группе хантов следующие меры длины: сажень [lyl(h), 1,78 м], официальная сажень [k(h)aanlyl(h), 2 м], половина сажени [paarahjor(h) – середина груди], сажень без локтя [khun (ng)e(ng)lyl(h) – локоть-сажень]; пядь [soort(h)], простая пядь – расстояние от большого до указательного пальца – уу(g)osoort(h), косая пядь – расстояние от большого до среднего пальца [siiriisort(h)]²²⁵. Е. В. Перевалова и К. Г. Карачаров приводят описания мер длины у аганских хантов: *луд (шеш)* – аршин (размах рук); *сорт (сурт)* – пядь (расстояние от

²²² Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 32.

²²³ Молданов Т. А., Молданова Т. А. Боги земли казымской. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 104.

²²⁴ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 184.

²²⁵ Сирелиус У. Т. Путешествие к хантам. Томск: Изд-во Том. ун-та, С. 243.

указательного пальца до большого), *ют* – локоть, *дой* – палец, а также вариации с использованием ширины сжатых пальцев – *нелли дой* (четыре пальца), длины пальцев – *воченый кан* (мизинец) и др. Исследователи отмечают разнообразие мер длины у ненцев: «*челва* – расстояние между большим и указательным пальцами, *нуттаң кун* – «рука-длина», *хыдик* – локоть, *чимя* – сажень, *нешаң кун* – «человек-длина» (в рост) <...>. Для измерения ширины (*чан*) использовались понятия: *нумпта* – «напёрсток» (ширина указательного пальца), *тел нутан вяха* – «среднее руки ответвление» (средний палец), *нимяку* – безымянный, *вал ты* – мизинец, *пикша* – большой палец. Пальцами же измерялась толщина (*дэт*) изделия: *нялтём нуп* – «поперёк один (палец)», например ячея мордушки для ловли ерша; *нялтём шича* – «поперёк два», ячея мордушки для ловли щуки; *нялтём няхал* – «поперёк три», ячея мордушки на выдру; *нялтём чет* – «поперёк четыре», ширина пяла-правилки для шкурки норки»²²⁶. Морда – плетёная ловушка для рыбы (ср. нен. *пытя* ‘нос’, ‘морда’). В терминологии размера различные комбинации с применением пальцев были довольно распространены. Например, в три пальца и полпальца определялась высота штырей-резонаторов шаманского бубна, в четыре пальца – ширина его обода-обечайки. Тундровые ненцы использовали сомоним «палец» для обозначения длины ножа: «*нумбья лет хар* – нож длиной с указательный палец»²²⁷.

Таким образом следует отметить, что в традиционном мировоззрении костная система представлена достаточно разнообразно и многоаспектно. Скелет воспринимался в качестве важнейшего элемента, составляющего жизненную силу человека, а его состояние являлось показателем здоровья всего организма, степени его развития. Костной системой определялась форма и внешний вид тела.

²²⁶ Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург ; Нижневартовск: УрО РАН : Студия «ГРАФО», 2006. С. 208, 210.

²²⁷ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 161.

Анатомическая лексика активно участвует в обозначении развития человека, состояния его здоровья, возрастных периодов. Характеристикой человека, достигшего совершеннолетия, является устойчивый фразеологизм «кость (растить) кончил». Про здорового, энергичного человека скажут «кость (его) крепкая». Плохие кости (физическая немощность) рассматривались как признак не только физической, но и социальной несостоятельности. Кость выступала исходной точкой развития человека, а целостность костного остова являлась залогом продолжительности жизни. По этой причине обские угры и самодийцы сохраняли ампутированные конечности, которые впоследствии помещали в гроб вместе с покойником в качестве залога его дальнейшей реинкарнации.

Особой сакральностью наделяется голова, как вместилище одной из душ человека. По этой причине слово «голова» по отношению к лесным духам не употребляется, а заменяется иносказательным «верхние части ваших шей». Важность головы подчёркивалась многочисленными запретами. Например, нельзя было надевать на голову какие-либо предметы, вертеть на голове шапку, бить по голове и т.д., чтобы не потерять живущую там душу («птицу маковки головы»).

Большое значение в традиционной культуре отводилось пальцам руки (костям пальцев руки=фалангам), среди которых имела своя иерархия. Главным считался указательный палец, за которым закреплена роль начальствующего. Большой палец (согласно шаманской традиции) считался равнозначным самому человеку. Мизинцу отводилась важная роль в качестве канала передачи информации. Фольклорное выражение «взяться мизинцами» означало создание ментальной связи между участниками обрядовых действий. Беспалость, как и другие отступления от нормы (двух-палость, трёх-палость, шести-палость), служили признаком обитателей потустороннего мира (лесная ведьма *Парнэ*).

1.2.3. Роль социокультурных факторов в формировании представлений о репродуктивной системе

Репродуктивная система представляет собой комплекс органов и систем, отвечающих за продолжение жизни биологического вида. Природа тщательно

зашифровала этот уникальный процесс, а культура окружила завесой табуированного поведения. Поэтому репродуктивная система нами будет рассматриваться в соответствии с архаичным представлением обских угров и самодийцев о происхождении человека и процессе появления новой жизни. В обрядовых песнях обских угров содержатся упоминания о происхождении людей от пернатых предков²²⁸. Согласно другим версиям, человек ведёт своё происхождение от рыбы, о чём свидетельствуют его ногти – остатки рыбьей чешуи, от соплей Сына Светлого мужа-отца (*Торум’а*), из которых появился волосатый червь, превратившийся впоследствии в человека²²⁹. Порождающую функцию соплей («детородные сопли» по А. В. Головнёву) продолжает мотив плевок. В фольклоре ваховских хантов также сохранилось представление о том, что *Торум* сотворил человека из своей слюны²³⁰. Селькупская сказка так описывает процесс появления человека: «А раньше были люди такие: всё тело у них твёрдым и блестящим, вроде ногтей, было покрыто. <...> Они спать ложились, потом плевали в чашку и там заводился ребёнок»²³¹. Касаясь данного сюжета, А. М. Сагалаев отмечает: «Рождение человека из слюны божества может быть истолковано, как его исторжение (= выплёвывание) из сакрального “лона”»²³². Не случайно названия слюны (*луц*), слизи (*нёңхыл*, *няльсь*, манс.) относятся к сакральным (*ялпың*, *лăтңыт*, манс.) табуированным словам²³³. Для сравнения отметим, что селькупы слова «плевок», «слюна», «человек» (в шаманской лексике) номинируют словом – *шöши*, а душу-тень человека, видимую только шаманом, обозначают как *шöшит ылып* (в отличие от тени человека в обыденной речи – *кумын*). Они сохраняют поверье о том, что, если

²²⁸ Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Тюмень: Мандр и К^а, 2006. С. 107; Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 61.

²²⁹ Мифы, предания, сказки хантов и манси. 1990. С. 291, 292.

²³⁰ Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Указ. работа. 2006. С. 107.

²³¹ Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1972. С. 342.

²³² Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, С. 147.

²³³ Афанасьева К. В., Игушев Е. А. Русско-мансийско-коми тематический словарь. Екатеринбург: ООО «Баско», 2008. С. 69; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. 2005. С. 294.

необходимо пройти под согнутым деревом, то надо обязательно плюнуть поверх него. «В противном случае человек умрёт: его душа-жизни (*ильса*) повиснет на дереве и там останется»²³⁴. Как видим, плевок становится эквивалентом человека, признаком его жизненной силы, способной к реинкарнации.

Интересно отметить, что К. Ф. Карьялайнен обратил внимание на сходство глагола хантыйского языка *л'aksəti* ('плюнуть', каз. хант.) с выражением *az'ema л'aksəs* ('он возродился моим ребёнком'), в значении «в ребёнке возродился мой отец»²³⁵. На связь глагола «плюнуть» с реинкарнацией указывали Н. М. Талигина и Э. Рутткай-Миклиан²³⁶. В. Н. Соловар отметила сходство глаголов *лаксамы* (переродиться, возродиться) и *лакты* (лепить, мазать, плевать)²³⁷, этимологически очень близкие и происходящие из одного и того же корня *лак* 'плевок'. Таким образом, важнейшая роль слюны в создании чего-то нового не вызывает сомнений, а в ситуации с человеком даёт начало его телесно-психологической организации. Сходные представления бытуют и в фольклоре лесных ненцев.

В народной анатомии репродуктивная система представлена мужскими и женскими половыми органами (*йёми-пăсы тăхи* 'запретный—с зарубкой—место', каз. хант.)²³⁸. Табуированная лексика содержит следующие их названия у манси: *хум хōтна ялпың мă* 'у мужчин святое место', *нă хōтна ялпың мă* 'у женщин святое место' [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2013]. Данная система, как ни одна другая, обнаруживает большое количество мифологических сюжетов, несущих представление о специфике мировосприятия отдельными этносами. Интересно отметить, что по мифологии манси «первоначально половые органы мужчины были под мышкой» и только благодаря

²³⁴ Мифология селькупов. 2004. С. 267.

²³⁵ Karlalainens K. F. Ostjakisches Wörterbuch. Bearbeitet und herausgegeben von Y.H.Toivonen. I-II. Lexica Societatis Fenno-Ugricae X. Suomalais-ugrilainen Seura. Helsinki, 1948. P. 116.

²³⁶ Талигина Н. М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. Вып. 6. С. 47; Рутткай-Миклиан Э. Указ. работа. 2005. С. 100.

²³⁷ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 147.

²³⁸ Там же. С. 107; Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 57.

участию женщины, которая «вырвала мужской член и яички из-под мышки, кинула их меж ног»²³⁹, стал возможен процесс деторождения.

Уже сами названия половых органов строго соотносятся с распределением функций мужчины и женщины в половом акте. В традиционной культуре мужской половой орган (*мөн*, сург. хант.) позиционируется как активное начало, для обозначения которого в лексике северных хантов используется слово *шõха/шуха* ‘куропатка’, которое Е. В. Перевалова соотнесла «с быстрым взлётом птицы»²⁴⁰. Такая же скрытая аллегория табуированного характера присутствует и в названиях мужских половых органов у тундровых ненцев – «воробей» (*лэ”мор*), «птичка» (*хасава’ңэбця*)²⁴¹, «куропатка» (*хэбэвко*), звукоподражательное *кабэв-кабэв-кабэв* ‘подражание крику куропаток’, *хабу*, *хаbn* ‘penis’²⁴². В этой связи любопытным является замечание Т. А. Молдановой: «В специфической лексике, применяемой при разговоре с маленькими детьми, половые органы мальчика идентифицируют с птичками и называют *ай войленгки*, *щищки*, *кака*», где *щищки* и *кака* собирательные обозначения птичек и, в том числе, воробья²⁴³. Архетипически птичья ипостась в отношении человека обнаруживает связь с представлениями о крылатых первопредках и родильным обрядом, поэтому сравнение половых органов с птичками вполне оправдано как обращение к младшему по возрасту.

Женский половой орган в хантыйской культуре номинирован несколькими значениями: «чага» (*нон*, сург. хант., вах. хант.), «ягода» (*рых*, шур. хант.), «маленькая женщина» (*ай нэ*, тег. хант.), «женский пловой орган-некрасивый предмет или вещь» (*нон сөңали*, вах. хант.)²⁴⁴ и, практически, единичным – в

²³⁹ Мифы, предания, сказки хантов и манси. 1990. С. 292.

²⁴⁰ Перевалова Е. В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: сб. науч. трудов. Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 92.

²⁴¹ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 48, 162.

²⁴² Аникин А. Е., Хелимский Е. А. Самодийско-тунгусо-маньчжурские лексические связи. М.: Языки славянской культуры, 2007. С. 110.

²⁴³ Молданова Т. А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 58.

²⁴⁴ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 57.

ненецкой (*нявако* ‘зайчик’)²⁴⁵. Если в названиях мужских половых органов присутствует динамизм, то женские гениталии (*нон* или *ут тэр* ‘внутреннее’) в хантыйской культуре рассматриваются как пассивное начало и обозначают естественное отверстие – «лицевой стороны разрез» (*вес пелек щур*), вместилище, ограниченное (закрытым) пространством, «тёмный дом» (*пйтлам хот*), ассоциируясь с «чёрным домом (чумом)»²⁴⁶. Другими – мансийскими – названиями женских половых органов являлись словосочетания: «дом ребёнка» (*няврем хот*), «дорога ребёнка» (*няврем ешь*). В традиционной культуре лесных ненцев женский половой орган связывается с тёмным, сырым местом в чуме под очажным листом – *пы’ванкхат* (‘подочажное место’) [ПМА, стойбище на Тюй-тяхе. 1997]. Отметим, что с понятием «чёрный», «тёмный» соотносится беременность женщины. В одной из легенд тундровых ненцев рассказывается о том, что в первоначальные времена, «ни земли, ни воды не было, а была только жидкая глина, Бог и чёрт родились от женщины, которая жила в этой тине»²⁴⁷.

Для номинирования частей мужского полового органа ханты используют следующие обозначения: «голова пениса» (*мун ох*)²⁴⁸; «головка-пенис» (*пег-ох*, *пёг-ох*, вах. хант., название ромбовидного орнамента)²⁴⁹, *мөн кӓв* (букв.: камень мужского полового органа, сург. хант.)²⁵⁰, *кейв хыр* ‘каменные мешочки’, в смысле передающие детородному органу крепость, силу и твёрдость (вторая голова мужчины), ‘мошонка’ (*кав хурыг*, букв.: мешок с чем-то твёрдым, манс.) или ‘мошонка’ (*мон хурыг*, букв.: столбы, стоящие в горах, манс.), *пуңк хопи* ‘мужской половой орган’, от *пуңк* ‘головка’, *хопи* ‘выпуклость’ (манс.) [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2013]. Хантыйское название

²⁴⁵ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 95.

²⁴⁶ Перевалова Е. В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: сб. науч. трудов. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 92-93.

²⁴⁷ Кирипова Л. В. Ненецкая женщина в разных временных измерениях // История и современность народов Ямала. Салехард : Изд-во окр. науч. лаб. этнографии и этнолингвистики Ямала, 1995. С. 30.

²⁴⁸ Перевалова Е. В. Указ. работа. 1992. С. 92.

²⁴⁹ Лукина Н. В. Альбом хантыйских орнаментов (восточная группа). Томск : Изд-во Том. ун-та, 1979. С. 67, 69.

²⁵⁰ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 80.

мошонки практически во всех диалектах имеет компонент «мешок»: «мужской орган-мешок» (*т̆ьат̆ьак̆ қыраҳ*, сург. хант.), «куропатка-мешок» (*ш̆о̆ха хир*, шур. хант.; *шуха хир*, каз. хант.), «маленький-мужчина-камень-мешок» (*ай ху кев хир*, тег. хант.)²⁵¹.

В сновидениях, по материалам Т. А. Молдановой, «камень» (*кев*) имеет типическое значение – мужские яички²⁵². Этот важный детородный орган в хантыйской среде ещё называют *ики пурмас* [‘мужчин (мужа) имущество мужа (мужчин)’]. В этой связи отметим, что непорочное зачатие мансийского героя от трёх кедровых орешков созвучно фольклорному мотиву северных хантов о связи камней с символом деторождения – кедровой шишкой и с мужскими яичками (*кев* ‘камень’). Вероятно, с этих позиций следует «прочесть» одно из обращений ненцев к богам: «Э-э-э ..., Щука-кахэ! Мы пришли на это место, и не только мы, но и наши гости. Прими нас и выслушай... Мы пришли к тебе – не хлеба просить, а для детей своих, величиной с еловую шишку, для детей своих, величиной с кедровую шишку, чтобы ходя по своей земле, они не натыкались на сучки судьбы торчащие, чтобы, проплывая по реке, они всегда благополучно возвращались к семьям своим» [Устное сообщение Т. Х. Айваседа, пос. Варьёган. 1991].

Обращает на себя внимание тот факт, что бранных слов с названиями половых органов мужчины встречается меньше, чем с названием женских. Возможно, данная коллизия объясняется общей идеей сакральности мужчины и сакральной нечистоты женщины. Эту мысль подтверждают и наши информанты, подчёркивая бóльшую экспрессию в бранных выражениях, связанных с женскими гениталиями [Устные сообщения М. Н. Кумаевой, Л. Н. Панченко, Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2015; Р. К. Слепенковой, Белоярский. 2015] (Таблица 3).

²⁵¹ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 59.

²⁵² Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 229.

Таблица 3. – Бранные словосочетания, связанные с названиями половых органов

Названия половых органов			
<i>мужские</i>	<i>перевод</i>	<i>женские</i>	<i>перевод</i>
<i>мон вей</i> (вах. хант.)	«мужской половой орган-голенище»	<i>нон вāньām</i> (вах. хант.)	«женский половой орган-лицо»
<i>дыюм шицки</i> (каз. хант.)	«гнилая птичка», употребляется как ругательство, насмешка по отношению к пожилому мужчине, который стал проявлять внимание к противоположному полу	<i>кārәң нон</i> (вах. хант.)	«с корой-женский половой орган»
<i>вэн шайпыт</i> (каз. хант.)	«большой чайник»	<i>вәрәң нон</i> (вах. хант.)	«с кровью-женский половой орган»
<i>шойт ух</i> (каз. хант.)	«хвостатая голова»	<i>пунәң нон</i> (вах. хант.)	«шерстяной-женский половой орган»
		<i>әсәл туис</i> (вах. хант.)	«матери=твоей женский половой орган»
		<i>рых</i> ‘ягода’ (сын. хант.) – в составе выражения <i>рыхән ал кўнишә</i>	‘не обманывай, букв.: женский половой орган=свой не чеши’
<i>саюм воцыз;</i> <i>саюм кав</i> (манс.)	«(ты и есть) гнилой, вонючий, мужской половой член»	<i>саюм нōн</i> (манс.)	«(ты и есть) гнилой, вонючий женский орган»
<i>сәмыл воцыз</i> (манс.)	«(ты и есть) чёрный мужской половой член»	<i>сәмыл нōн</i> (манс.)	«(ты и есть) чёрный женский половой орган»
<i>яныг воцыз;</i> <i>яныг кōк</i> (манс.)	«большой (безразмерный) мужской половой член»	<i>яныг нōн</i> (манс.)	«большой (безразмерный) женский половой орган»
<i>кав хұрыг</i> <i>патан пинәлн</i> (манс.)	«положи себе на дно мошонки» (в адрес жадного, скупого человека, когда кто-либо присваивает чужое добро, отнимает у слабого что-либо за долг)	<i>пōсар нōн</i> (манс.)	«распутницы женский половой орган»
<i>кавагын пулиг</i> <i>маныгтыягум</i> (манс.)	«порву твои яйца на клочки»	<i>āңкве нōн</i> (манс.)	«(ты) материнский женский половой орган»

<i>кавагын ул сакватэн</i> (манс.)	«яйца свои не сломай» (в отношении баловства мальчиков: бегают, прыгают, скачут, хулиганят, не слушаются)	<i>пуның нӧн</i> (манс.)	«(ты как) мохнатый женский половой орган»
<i>пуның вушыг</i> (кӧк), манс.	«(ты как) мохнатый мужской половой член»	<i>нямариң нӧн</i> (манс.)	«капризный (вредный) женский половой орган»
<i>кавагын юв-тӕӕлн</i> (манс.)	«яйца свои съешь», т.е. «заткни свою пасть» (о скандалисте, болуне)	<i>ломариң пиль</i>	«дряхлый женский половой орган»
<i>ягын мон, аңкве нӧн</i> (манс.)	«(ты) отца половой член, матери половой орган»	<i>намың аңкве нӧн</i> (манс.)	«именно твой женский половой орган матери»
		<i>нӧнын юв-тӕӕлн</i> (манс.)	«съешь свой женский половой орган»

Важно отметить, что древние слова, обозначающие у манси социальную принадлежность, сохранились только в бранной лексике. В качестве примера приведём названия отца: *яглаң* (*ягл*) – древнее название отца, *ягна* (грубое обращение к отцу), *ягна мон* («отца [твоего] большой член») и матери: *аңкв* – древнее название матери, *аңквыңтэм* («проглотивший мать»), *аңквылуй* («матери зверь»), *аңквенон* («бабушкин член») [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2017]. В селькупском языке в составе инвективной лексики используется наименование берёзового трутовика (*пучаллака*, от *пуча* ‘vulva’)²⁵³ или его эвфемизм *имыляллака* (букв.: бабушкина штука)²⁵⁴.

Заметим, что хантыйские и мансийские божества изображались с сильно увеличенными гениталиями, что подчёркивало их половую активность и способность к деторождению. И если на бытовом уровне не принято было произносить их названия, то в период медвежьих плясок снимались половые табу (на мужские и женские репродуктивные органы) и слова, обозначавшие их. Интересно отметить, что самые деликатные мотивы были предметом шуточных розыгрышей при проведении медвежьих праздников у манси. Например, в сцене

²⁵³ Диалектологический словарь селькупского языка. 2010. С. 108.

²⁵⁴ Мифология селькупов. 2004. С. 100.

крещения, священник трижды как бы окунает ребёнка в ведро воды и при этом торжественно произносит умышленно искажённое русское «Господи, помилуй», в результате чего получается фраза с неприличным значением (= утиный член, утиный член, отложи (до утра) женский стыд)²⁵⁵. В традициях речевого общения хантов, манси и ненцев, в их фольклоре, постоянно фигурируют темы сексуальных связей, образы гротескной анатомии и физиологии. В качестве исключения необходимо отметить запрет на рассказы о родах беременной женщине: считалось, что такой разговор имеет магическую направленность.

Половой акт является одной из самых сакральных и этически скрываемых частей традиционной культуры. В мансийском фольклоре находим единственное выражение, символизирующее соитие: «И охватил его великий стыд *Торум'*а, великий стыд *Пупых'*а»²⁵⁶. В данной связи особенно ценны материалы Е. В. Переваловой, которая зафиксировала его определение у хантов как *нун лел'яхль* 'женский половой орган ест, гуляет' и у манси – *тай хатей* 'друг друга едят'. «Соотношение полового акта с приёмом пищи, – отмечает Е. В. Перевалова, – вероятнее всего, связано с тем, что оба акта направлены на продолжение жизни; без пищи наступает смерть человека, без «кормления» полового органа женщины не происходит воспроизводство рода. Сходство ещё и в том, что как съедаемая пища становится частью самого человека, так и в половом акте женщина становится частью мужчины... При совокуплении число душ становится равным девяти (пять мужских душ плюс четыре женских); девятка – число, означающее полную завершённость, когда мужское и женское начала трактуются, скорее, как взаимодополняющие, чем как конфликтующие»²⁵⁷. В этом смысле можно согласиться с мнением В. Н. Топорова о том, что число «девять» в ряде случаев соперничает с числом «семь»²⁵⁸, обладающим магическим значением.

²⁵⁵ Каннисто, А. Статьи по искусству обских угров. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 15-16.

²⁵⁶ Мифы, предания, сказки хантов и манси. 1990. С. 532.

²⁵⁷ Перевалова Е. В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: сб. науч. трудов. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 93.

²⁵⁸ Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 631.

Обстоятельные исследования нумерологической составляющей, связанной с представлениями о душе (4 – у женщин и 5 – у мужчин) в предпохоронной, погребальной и послепохоронной обрядности (при покойнике, находящемся в доме, свет горел 4-5 лампах в течение 4-5 дней; раньше юганские ханты хоронили умерших на 4-5 день; ваховские ханты на дно гроба клали 4-5 прутьев, на берестяное покрытие могилы – 4-5 жердей и др.) принадлежат З. П. Соколовой²⁵⁹, Э. Рутткаи-Миклиан²⁶⁰ и др. Для сравнения укажем, что по материалам Е. И. Ромбандеевой пятая душа у манси – это якобы «душа души» *уртэ* (улетает в тёплые края, как правило, после смерти человека)²⁶¹. Сынские ханты разницу в количествах душ объясняют тем, что «у женщин четыре, а мужчин пять “конечностей”»²⁶². Т.В. Волдина, структурируя и анализируя представления о душах по материалам К. Ф. Карьялайнена (1994), В. Н. Чернецова (1959), Е. И. Ромбандеевой (1993), В. М. Кулемзина (2004), А. С. Песиковой (2006), констатирует отсутствие ясности в вопросе о локализации отсутствующей души у женщины²⁶³. Тем интереснее замечание Е. В. Переваловой о «делении» мужчины поясом на две части с головой: *ох* и *мун ох*, соответствующие верхней и нижней половине мужчины²⁶⁴. Полевые материалы, собранные нами у лесных ненцев [ПМА, Ю. К. Айваседа-Вэлла, стойбище на р. Тюй-тяха. 1998], вполне соответствуют данным Е. В. Переваловой, а именно, представлениям о наличии второй головы в области мужского детородного органа. Устные сообщения Л. Н. Панченко и С. А. Поповой содержат аналогичные примеры представлений манси о местонахождении второй головы: *Хумыг кит пуңк оныцёгыт* ‘Мужчина две головы имеет’, в значении «ты думай правильной (той, нужной) головой» [Ханты-

²⁵⁹ Соколова, З. П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Полевые исследования института этнографии. М., 1975. С. 165-174; *Она же*: Похоронная обрядность у хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М.: Наука, 1980; *Она же*: Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. С. 437, 442, 446, 453, 470-475.

²⁶⁰ Рутткаи-Миклиан Э. Родство души и тела. Реинкарнация // Сынские ханты. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005.

²⁶¹ Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 117.

²⁶² Рутткаи-Миклиан Э. Указ. Работа. 2005. С. 101.

²⁶³ Волдина Т. В. Долгой жизни вековечный танец: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских ургов. Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2016. С. 83.

²⁶⁴ Перевалова Е. В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: сб. науч. трудов. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 90-91.

Мансийск. 2017]. Так обращаются только к мужчине, по отношению к женщине данное выражение не применяется. В своих работах З. П. Соколова, ссылаясь на собственные полевые материалы, высказала интересное предположение-догадку о том, что именно представлениями о второй голове мужчины в области полового органа объясняется сущность особой, пятой души у мужчины, которой нет у женщины²⁶⁵. Косвенным свидетельством в пользу высказанного З. П. Соколовой предположения может служить ненецкое предостережение: «Если юноша или мужчина ходит без пояса, он растеряет будущих детей»²⁶⁶. Заслуживает быть отмеченной одна из версий кунноватских хантов о приходе-уходе душ, зафиксированная А. В. Головнёвым от И. Н. Русьмиленко и А. И. Яркина, и приведённая в его монографии: «души-части человека уходят в иные миры в обратном (относительно рождения) порядке: *кур* (низ), *суп* ('верх низа' – у мужчин), *хон* (живот), *сам* (сердце), *ох* (голова)»²⁶⁷. Опосредованной связью половых органов с душой может служить традиция северной группы хантов «изготавливать из беличьих хвостов специальные полосы и пришивать их к нижнему белью мужчин для защиты их детородных органов – как от реальных морозов, так и от сглаза»²⁶⁸. Ассоциативной связью гениталий с душой у ненцев может служить один из видов наказания за нарушение медвежьей клятвы. Провинившемуся самоеду медведь «оторвал член и яички и убил его», а женщину укусил «между ногами, и она тоже рассталась с душой»²⁶⁹. Подтверждение предположения З. П. Соколовой находим и в археологических материалах. Так, в одной из палеолитических пещер в Пиренеях обнаружено изображение лежащего на спине мужчины с эрегированным членом и птичкой над ним. «Археологи подозревают, – пишет Я. В. Чеснов, – что та птица изображает душу человека. Можно сказать и больше: мужчина с пенисом не просто сексуальный партнёр,

²⁶⁵ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. С. 438; *Она же*: Основные проблемы обско-угорской этнографии // ЭО. 2013. С. 42.

²⁶⁶ Турутина П. Г. Лесные ненцы. Сказания земли Пуровской. Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «ГЕО», 2004. С. 105.

²⁶⁷ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. С. 557.

²⁶⁸ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 201.

²⁶⁹ Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Том. ун-та, С. 41.

ведь женщина рядом не изображена, он символизирует вообще родильную обрядность»²⁷⁰.

Сравнение полового акта с пищевым насыщением наблюдение верное, но недостаточное. Нам представляется возможным расширить семантическое поле соотношения полового акта с принятием пищи и интерпретировать его как получение удовольствия. На эту мысль наводит один из вариантов перевода ненецкого слова *мынеко/мэнеко/мынику*. Чтобы понять его смысл, Е. Т. Пушкарёва анализирует несколько слов, «имеющих в своём составе что-то близкое к нему». В данном случае она приводит слово *мы* ('еда, что-либо съестное') и глаголы с указанным компонентом: *мында(сь)* 'стать сытым', *мэне(сь)* 'любить кого-либо', 'любить что-либо', *мэнева* 'любовь к кому-чему-либо'. Для нас, в данной связи, примечательным является вывод учёного: «Мы видим, что значение корня слова колеблется между едой, сытостью и любовью»²⁷¹. Мансийский язык даёт сходные примеры: слово *тэнут* ('еда') и производное *тэңкве* ('кушать') присутствуют в понятии *тэйхатуңкве* (букв.: объесться), обозначающем совокупление («половое насыщение»). Т. Д. Слинкина приводит следующие примеры коннотации слова *тэнут*: «насытиться друг другом», «насладиться друг другом», «удовлетвориться», «захлебнуться» [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014]. Материалы хантыйского, мансийского и ненецкого языков подтверждают мысль М. М. Маковского о приравнивании употребления пищи к процессу деторождения или сексуальных связей: «<...> вкладывание пищи в рот и её проглатывание осмыслились язычниками как слияние с божеством, причём сакральное, по их представлениям, было идентично фаллическому»²⁷². В качестве аргументации известный учёный-лингвист приводит следующие сравнения: «нем. *Speise* «пища», *speisen* «есть, питаться», но и.-е. **pes-* «половой орган»; англ. *mouth* «рот», но и.-е. **moudo-*

²⁷⁰ Чеснов Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М.: ИФ РАН, 2007. С. 11-12.

²⁷¹ Пушкарёва Е. Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. Екатеринбург: Баско, 2007. С. 105.

²⁷² Маковский М. М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность – формы – развитие. М.: КомКнига, 2006. С. 110.

«мужское яичко»; русск. *питаться*, но швед. *pitt* «penis»²⁷³. Н. Л. Пушкарёва подчёркивает, что «практически во всех произведениях посадской литературы XVII в. поцелуи соседствуют с описаниями еды и питья, а удовольствие от еды сопровождается удовольствиями иного рода»²⁷⁴. Следует отметить, что в качестве безусловной причины развода у хантов отмечается импотенция: «<...> в таких случаях достаточного одного заявления об этом со стороны женщины, для чего существует у ваховцев даже особая формула – *мин-волломан-канинкан* – ‘мы живём как две женщины’»²⁷⁵.

Половой акт совершался, как правило, в классической позе «лицом к лицу», либо, как сообщает В. Зуев, «ночью же по обыкновению на боку лёжа Венере жертву приносят ... По возвращении из венериного храма, жертвенные сосуды очищают»²⁷⁶. Ю. К. Айваседа-Вэлла с этих позиций объясняет обычай ненецкого захоронения, при котором женщину клали лицом кверху, а мужчину – лицом вниз [ПМА, стойбище на Улька-речке. 2001]. В данной связи следует заметить, что это личная трактовка информанта. Нам же представляется необходимым отметить обычай хоронить вниз лицом ненецких шаманов, чтобы «они не пугали своих родственников»²⁷⁷.

Важным символом полового созревания девочки являлась менструация. У васюганских хантов регулы получили название *тарыхна-порсы, вярйахменвел'*, у манси *пойтыс* ‘(нечто) прекратилось’. Шурышкарские ханты говорили про девочку, которая стала девушкой, женщиной: «красного сукна ей (девочке) ворона принесла» (*урты нуйн ворңа нэңан туса*). Северные ханты считали, что менструацию девочкам также приносит ворона (чистая птица) из южных

²⁷³ Маковский М. М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность – формы – развитие. М.: КомКнига, 2006. С. 110.

²⁷⁴ Пушкарёва Н. Л. Мёд и молоко под языком у неё (Женские и мужские уста в церковном и светском дискурсах доиндустриальной России X – начала XIX в.) // Тело в русской культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 97.

²⁷⁵ Шатилов М. Б. Ваховские остяки: Этнографические очерки. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2000. С. 144.

²⁷⁶ Зуев В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Берёзовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов, сочинённое студентом Васильем Зуевым // Путешествия по Обскому Северу. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 189.

²⁷⁷ Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 81.

земель²⁷⁸. У обских угров и самодийцев с первой менструацией девочка переходит черту детства и становится сакрально нечистой. «Считалось, что с окончанием менструаций, «нечистота» женщины уменьшается и остаётся только в пределах большого пальца ноги»²⁷⁹. Е. И. Ромбандеева отмечает, что в период регул женщина «нечиста» до шеи²⁸⁰. Следует отметить, что у ненцев к женщине или девушке, никогда не имеющих месячных (а стало быть бездетных), обращались как к мужчинам – «товарищ», «напарник» (*ня, тилю*, лесн. нен.) [ПМА, пос. Варьёган. 1998]. Женщина, у которой прекратились месячные, переходила в старшую возрастную категорию и становилась сакрально чистой (*няромы не*, нен.)²⁸¹ и не представляющей опасности для соционормативной культуры традиционного общества.

Для обозначения менструального периода употреблялись термины *щомма/щámма* ('менструирующая', приур. хант.), *щопийты* ('стать сакрально нечистым', шурыш. хант.)²⁸², *шамы* ('грязная', лесн. нен.) [ПМА, пос. Варьёган. 1998], которые означают любое действие, связанное с понятием «запрет», «грех» со стороны женщины. С этого момента устанавливались достаточно строгие репродуктивные табу, регулирующие отношения полов и поведение женщины во время месячных очищений, беременности и послеродового периода.

Женщина всегда оценивалась в зависимости от конкретной социальной роли, поэтому в отношении к ней подчёркивались способность деторождения и материнство. Как правило, во время свадебного обряда молодым желали, прежде всего, плодовитости – «как большое стадо оленей плодитесь и растите» (*тю ар велинг нэ мырем энымтытнэ ас пачамнэ*). Бесплодие женщины считалось не только личной, но и общественной трагедией, и рассматривалось как нарушение

²⁷⁸ Новикова Н. И. Празднично-обрядовая деятельность как этнографический источник (к проблеме этнокультурных контактов обских угров) // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. М. : Участок оперативной полиграфии Института истории СССР АН СССР, 1990. Вып. II. С. 98.

²⁷⁹ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. С. 376.

²⁸⁰ Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 90.

²⁸¹ Сэрпиво С. Е. Тематический словарь на тему: «Женское пространство в культурогенеза ненецкого этноса» // Научный Вестник. 2011. № 4 (73). С. 19.

²⁸² Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). 2011. С. 154.

ритма жизни. В связи с тем, что утроба будущей роженицы рассматривалась как местонахождение плода, «отсутствие детей или рождение уродов ханты не связывали с мужчиной; виновной всегда признавалась женщина, которой *Анки-Пугос* по каким-то причинам не давала детей или наказывала рождением уродов»²⁸³. Не имеющая детей женщина по аналогии с нерожающей важенкой ассоциировалась с *хабтаркой* и в семье уважением не пользовалась. «Такую жену, – отмечает Л. В. Хомич, – муж мог прогнать или, в лучшем случае, оставить у себя, взяв другую. При этом её роль сводилась к роли прислуги при молодой жене»²⁸⁴. Одна из ненецких примет запрещает срывать двуглазую морошку – «женишься, а детей не будет»²⁸⁵. Хантыйский фольклор содержит сюжеты о том, что за нарушение норм морали люди наказывались бездетностью, а за добрые поступки награждались ребёнком.

При рождении детей предпочтение отдавалось мальчикам. Интересно отметить, что, по рассказам Ю. К. Айваседа-Вэлла, старики якобы по высоте пятки женщины могли определить пол будущего ребёнка: высокая пятка (пяточная кость) – предсказывала рождение мальчика [Устное сообщение Ю. К. Айваседа-Вэлла, Мегион. 1989]. Жёны, у которых рождались только девочки, в семье почётом не пользовались. Важную деталь при рождении ребёнка подметила С. А. Попова – смазывание щёк новорожденного кровью от его последа как символ ритуального омовения. «Ритуальное обмывание (вода-кровь) обычно производят в переходный период – как символ невозможности вернуться в прежнее (в данном случае во внутриутробное) состояние»²⁸⁶, а значит и в прошлое время.

Таким образом, рассмотрев одну из самых табуированных систем человека – репродуктивную – с точки зрения влияния социокультурных факторов на формирование представлений о ней у обских угров и самодийцев, представляется

²⁸³ Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Тюмень: Мандр и К^а, 2006. С. 133.

²⁸⁴ Хомич Л. В. Сборник научных статей. Салехард: ГУП ЯНАО «Издательство “Красный Север”», 2008. С. 111.

²⁸⁵ Вэлла Ю. Азбука оленевода. Нижневартовск; СПб.: Изд-во ООО «Мегасибпром», 2005. С. 13.

²⁸⁶ Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 86.

возможным констатировать, что воззрения о возникновении человека характеризуются вариативностью. В качестве предков человека выступают птицы (поэтому первые люди были крылатыми), рыбы (ногти как остатки чешуи). В архаическом сознании наиболее полно раскрыта версия о происхождении человека из слюны (плевка) небесного бога *Торум'*а, что придаёт процессу рождения сакральный характер (названия слюны и слизи в обско-угорских языках табуированы). Слюне принадлежит важная роль в телесно-психологической организации человека.

Исследование представлений обских угров и самодийцев о репродуктивных органах позволило высказать предположение о локализации так называемой пятой души мужчины. Наши полевые материалы, собранные у лесных ненцев о наличии второй головы у мужчины в области его детородного органа, согласуются с материалами Е. В. Переваловой по обским уграм. Принимая во внимание, что голова является одним изместилищ души человека, З. П. Соколова высказала предположение о наличии так называемой пятой души мужчины (которой нет у женщины) в области его гениталий. Материалы диссертанта значительно расширили доказательную базу этой догадки (охранные действия по защите мужских половых органов не только от низких температур, но и от сглаза, ассоциативные их названия – «внизу находящийся человек», «маленький мужчина»).

Сексуальное поведение является одной из самых сакральных частей традиционной культуры. Сравнение полового акта с приёмом пищи, как необходимым действием для восполнения физиологических потребностей организма, не является достаточным. На основании лексического материала прослеживается в качестве доминанты соотношение совокупления с «половым насыщением», со слиянием (сакральным) с божеством.

1.2.4. Пищеварительная и выделительная системы в пространстве жизненного опыта человека

В традиционном мировоззрении среди физиологических систем человека достаточно полно представлена пищеварительная. Человеческий организм ежедневно нуждается в энергии, которая поступает с пищей и водой. Пища не может усваиваться без переработки, для чего она должна пройти ряд физических, химических и биологических изменений. Механическую и химическую обработку пищи с последующим всасыванием расщеплённых питательных веществ в кровеносные сосуды и выведение непереработанных остатков пищи осуществляют органы пищеварения. Пищеварительную систему, если можно так сказать, обские угры представляют в виде мешка (*хон хыр*, шур. хант.), идентичного понятию желудок. Вместе с тем в соматической лексике хорошо представлены органы желудочно-кишечного тракта (ротовая полость, глотка, пищевод, желудок, тонкая и толстая кишка) и вспомогательные органы (печень, жёлчный пузырь, поджелудочная железа и др.).

Механическая переработка пищи, в основном, осуществляется в ротовой полости. Рот (*ўңал дыпи* ‘полость рта, рот’, каз. хант., *лул*, вах. хант., *сўп*, манс.; *няң ши* ‘рта дыра’, лесн. нен.) в этом смысле наделялся некоторой автономией и представлялся своеобразной пещерой, в которой находятся язык (*нялам*, шур. хант.: *нёлум*, манс.) и зубы (*пöңк*, вах. хант., *пєңк*, каз. хант.; *сўп пуңк*, манс.; *чим*, лесн. нен.). Язык участвует в механической обработке пищи и её перемешивании. Не случайно его ненецкое название – *ше* – созвучно с названием лопаты (*шева*, лесн. нен.), а в мансийском детском фольклоре язычок сравнивается с напильничком²⁸⁷, подчёркивая его шероховатую (за счёт сосочков) структуру.

Зубам отводилась важная роль не только в процессе пищеварения. Если снится, что зуб выпадает с кровью, то считалось, что в семье кто-то умрёт, а если

²⁸⁷ Мансийские сказки для детей дошкольного возраста. СПб.: Отд-ние изд-ва «Просвещение», 1992. С. 11, 20.

без крови – уйдёт из жизни кто-то из родственников, но не близких. Связь выпавшего зуба со смертью родственника Т. А. Молданова объясняет так: «Выпавшие молочные зубы заворачивают в тряпочку, кладут в огонь со словами: «*Тут имие* ‘огонь-женщина’, возьми мой хороший зуб, отдай мне плохой». Сущность данного обряда – уничтожение, «умирание» с целью последующей реинкарнации. Отсюда берёт начало распространённое толкование: «зубы выпадают – к чьей-то смерти»²⁸⁸. Выпадение зубов означало у ненцев нарушение определённых запретов, таких как произнесение плохих слов и др.

Ханты, манси и ненцы имели достаточно развитое представление о начальной части пищеварительного тракта – глотке – воронкообразном канале, т.н. «мышечной трубе» (*шоң паха* ‘горла комель’, от *шо* ‘место, где проходит пища’, вах. хант.; *тур пукла, лылтнэ тур нуми ѓвыл* ‘горла верх’, манс.; *кыңку* ‘горло’, лесн. нен.). Отсутствие еды тундровые ненцы описывают следующим фразеологизмом: *Сёвна ханта мы вуни тая* (букв.: по горлу идущей еды ведь нет)²⁸⁹. Интересные описания глотки с точки зрения анатомического строения приводятся в исследовании З. С. Рябчиковой: *тўр вўс* ‘горло-дыра’, шур. хант., *шөмлэң тўр* ‘с зарубками-горло’, каз. хант., *пуңрац тўр* ‘репейник-горло’, тег. хант., т.е. «бугристое, со складками для пищи горло»²⁹⁰. Заметим, что в строении стенки глотки отсутствует подслизистый слой, поэтому складки на данном участке пищевода не образуются. В строении глотки обские угры различают нёбо (*қотәмнәң*, вах. хант.; *тур хари*, манс.; *ниньши’ку*, лесн. нен.) и язычок (*ай нядәм* ‘малый-язык’, сург. хант.). Этимология мансийского названия нёба – *тур хари* (*тур* ‘горло’, *хар* ‘поверхность’, ср.: *хара* ‘пустыня’, *хара ма* ‘голая земля’), подчёркивает гладкую структуру его строения. В полость рта открываются протоки слюнных желёз (*аңән илпи ньэрат* ‘под подбородком нарост’, шур. хант.), выделяющих слабо клейкую прозрачную жидкость – слизь или слюну

²⁸⁸ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 63.

²⁸⁹ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 68.

²⁹⁰ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 53.

(*пӧлщӑң йиңк*, хант.; *лусь, луш*, манс.)²⁹¹. В традиционной картине мира, как было сказано выше, она участвует в первотворении человека.

Передний отдел пищеварительной системы завершается пищеводом (*дантӑң тур* ‘с мукой (ягелем) горло’, сург. хант., *дэты тӱр* ‘едащее горло’, тег. хант., *дант тӱр* ‘пищевод’, каз. хант.; *тӕптӕн тур*, манс.)²⁹². Пищевод представляет собой сплюснутую полую мышечную трубу, по которой пища из глотки поступает в желудок. Т. Д. Слинкина мансийский анатомический термин «пищевод» (*тӕптӕн тур*) переводит как «[для прохождения] еды горло», «пищу есть горло», «пищей питаться горло» [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Майнсийск. 2014]. Средний отдел пищеварительной системы состоит из желудка, тонкой и толстой кишки, печени и поджелудочной железы. Поджелудочная железа (*щош хыр илпи ньэрат* ‘под брюшины мешком нарост’, шур. хант.) является главным источником ферментов для переваривания жиров, белков и углеводов.

Наиболее важным органом пищеварения, с точки зрения мировоззрения коренных народов, являлся желудок (*тӕпӕл*, каз. хант.; *вӧсӕвхӱрыг*, манс.). С. А. Попова даёт перевод слова *тӕпӕл*, как «нечто наполненное едой» [Устное сообщение А. С. Поповой, Берёзово. 2014], от *тӕп* ‘корм’, ‘еда’. Желудок представляет собой мышечный мешок, расположенный в верхней части брюшной полости и выполняет роль резервуара для химической обработки пищи (ср.: *чӕви қыраҳ* ‘пищевая масса-мешок’, сург. хант., *тырам, тӕпӕл хир* ‘желудок-мешок’)²⁹³. Наличие желудка (а значит и процесса пищеварения) указывало на земное происхождение людей. «Раньше, – по представлениям селькупов, – люди

²⁹¹ Рябчикова З. С., Афанасьева К. В., Игушев Е. А. Русско-хантыйско-мансийско-венгерский тематический словарь. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск». С. 14; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. С. 295.

²⁹² Кононова С. П. Русско-хантыйский тематический словарь (казымский диалект). Пособие для уч-ся старших классов и колледжей. СПб.: Филиал изд-ва «Просвещение», 2002. С. 45; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 151; Ромбандеева Е. И. Указ. работа. 2005. С. 198; Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 53-54.

²⁹³ Рябчикова З. С. Указ. работа. 2012. С. 54.

Солнца жили на земле. Потом на них напали “богатыри-поработители” и они ушли на небо, где живут и сейчас. Управляет солнечным народом *Тылас* – главный хозяин с золотой рукой. <...> Хлеб не ест, только поставит перед собой, смотрит, потом отказывается. Видимо желудка нет»²⁹⁴. В ненецком языке для определения брюшной полости существует общесистемное название «живот» (*мыньчи*), а также брюшина (*нянку* ‘утроба-мешок’) [ПМА, стойбище на Тую-тяхе. 1999]. Слово «живот» используется при описании чувства голода (*нянкой конаку* ‘утроба-мешок пустой’, лесн. нен.) или насыщения (*мынчи канты* ‘живот полный’, лесн. нен.). По форме живота ханты определяли пол будущего ребёнка: острый живот – мальчик, круглый – девочка. «Предвестником» рождения девочки являлась изжога (*щарыйл*)²⁹⁵.

Основной процесс пищеварения происходит в тонкой кишке (*вӓньть сол* ‘тонкий (узкий)-кишка’, вах. хант., *ващ сул* ‘тонкий кишка’, тег. хант., *ващ сөл*, каз. хант.). Начальным отрезком тонкой кишки является двенадцатиперстная кишка. Её длина составляет около 12 поперечников пальца, что и послужило основанием для её названия. Она чётко обозначена у человека. Её слизистая оболочка образует множество поперечных складок, что отразилось в её хантыйском названии: *сот пӓнты хир* ‘сто следов имеющий-мешок’²⁹⁶.

Среди жизненно важных органов пищеварительной системы следует отметить печень (*мууӓл*, вах. хант., *мӓйт*, манс.; *мыт*, лесн. нен.). Это самый крупный орган человека. В традиционной культуре он наделён способностью увеличивать жизненные силы человека. В фольклоре манси встречаются сюжеты о поедании богатырями сердца и печени поверженных врагов, чтобы перенять их силу²⁹⁷. Вырабатываемая печенью густая, горькая, желтого или зеленоватого цвета жидкость – жёлчь (*вуцрэм*, каз. хант.; *лӓӓ*, вах. хант.; *восьрам*, манс.; *пача*,

²⁹⁴ Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1972. С.313.

²⁹⁵ Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург: Баско, 2008. С. 45.

²⁹⁶ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 55.

²⁹⁷ Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: Типография Е. Г. Потапова, 1888. С. 64.

лесн. нен.) накапливается в желчном пузыре (*вуцрѐм хир*, букв.: мешок жёлчи, каз. хант.; *лѳј кырәү* ‘жёлчи мешок’, вах. хант.). Ферменты желчи разделяют жиры на мелкие капли, что ускоряет процесс их расщепления.

Упоминание печени связано с активным бытованием фразеологизмов, касающихся характеристики моральных качеств человека. Например, отрицательный сказочный персонаж хантыйского фольклора носит имя «Царь без сердца и печени», таким же определением наделён *Хинь-ики*, дух болезней и смерти. Венгры о недоброжелательном человеке скажут *rossmaj*, где *ross* ‘плохой’ + *maj* ‘печень’ – букв.: обладающий плохой печенью²⁹⁸. С помощью сомонима «печень» (*мухәл*, каз. хант.) выражается такое абстрактное понятие, появившееся на позднем этапе исторического развития, как «любовь» (*сама-рахты*, *мохла-рахты* ‘сердцу нравящийся, печени нравящийся’). Тем самым подчёркивается важность, какую придавало традиционное мировоззрение такому органу человеческого тела, как печень, ассоциируя её с чем-то главным, дорогим.

Представление о выделительной системе сводилось к пониманию функции выведения из организма солей и избытка воды (моча), а также продуктов обмена веществ (кал). Из-за интимности темы данных по этой физиологической системе практически нет. Вкратце, после всасывания полезных питательных веществ в тонком кишечнике, переработанная пища попадает в толстую кишку (*кѳл сол* ‘толстый-кишка’, вах. хант., *кѳл сәл* ‘толстый-кишка’, каз. хант., *павтаң сәл* ‘имеющий кал-кишка’, сург. хант.). Именно в толстой кишке происходит в основном всасывание воды и формирование из пищевой кашицы оформленного кала (*пощ*, шур. хант.; *палка*, *хавар*, нен., ср. кал новорожденного ребёнка,

²⁹⁸ Лаптандер Т. Б. К вопросу о сравнительном изучении антропонимии коми и ненецкого языков в ареале Ямало-Ненецкого автономного округа // Актуальные проблемы археологии и этнологии Ямала: научный вестник. Салехард, 2002. Вып. 9. С. 90-91.

оленёнка – *масик*)²⁹⁹. В ненецкой культуре названия испражнений (*палка*) используются в качестве ругательного слова «дерьмо»³⁰⁰.

Анатомически толстая кишка подразделяется на три отдела: слепая кишка, ободочная кишка, прямая кишка. Начальным отделом толстой кишки является слепая кишка (*мйшья сул мўви* ‘закрытый, не имеющий выхода (тупик)-кишка-поворот’, шур. хант., *мйшья сөл* ‘закрытый-кишка’, каз. хант.)³⁰¹. Она препятствует обратному попаданию кишечного содержимого из толстой кишки в тонкую. Из слепой кишки выступает чревообразный отросток – аппендикс. Хотя он входит в состав желудочно-кишечного тракта, но не участвует в процессе пищеварения. В аппендиксе содержится много лимфатической ткани, что важно для иммунной защиты организма человека. Несмотря на то, что он выполняет барьерную функцию при воспалительных заболеваниях пищеварительного тракта, обские угры и самодийцы не относят аппендикс к жизненно важным органам человека. Без него можно спокойно обойтись в раннем возрасте, а к 40 годам он почти полностью ссыхается. Не случайно у ненцев тот, кто хочет постричься первым, должен сам отрезать кусочек своих волос (как бы первым взять на себя грех) и только после этого передать ножницы стригущему со словами: *Апы вичу матанам* ‘Медведь-кишку отрежу’, то есть «отрежу слепую кишку (аппендикс) как ненужную часть» [ПМА, А. К. Йиуси, стойбище Лисий бор. 1996]. Однако данный орган выполняет важную функцию очистки пищеварительного тракта от чужеродных веществ, защиты кишечника как от инфекционных, так и от онкологических заболеваний.

Функция прямой кишки (*навтаң сөл* ‘каловый-кишка’, сург. хант.) состоит в накоплении каловых масс, которые затем удерживаются в заднепроходном канале и выводятся через анальное отверстие (*пуй өң* ‘зад-выходное отверстие (устье, жерло)’, вах. хант.; *пуй ов* ‘зад-отверстие (дверь)’, *пуй ус* ‘зад-дыра’, шур.

²⁹⁹ Диалектологический словарь хантыйского языка. 2011. С. 106; Бармич М. Я. Русско-ненецкий словарь. СПб.: Алмаз-Граф, 2015. С. 277.

³⁰⁰ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 128.

³⁰¹ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 55, 56.

хант.)³⁰². Интересно отметить, что каловые массы в сновидениях интерпретируются как тождество процессу рождения. «Нередко, – пишет Т. А. Молданова, – людям снятся каловые массы, и это считается хорошим знаком. Если массы жидкие, то в общем случае сон предвещает благополучие, твёрдые массы могут сниться к предстоящим родам»³⁰³.

Выделительную систему часто называют мочевыделительной, обращая внимание на главный её орган – почки, хотя функции выделительной системы отчасти также выполняют лёгкие, желудочно-кишечный тракт и кожа. Мочевыделительная система состоит из почек (*всрэк*, каз. хант.; *сөјүә, сөйх әт*, вах. хант.; *āңквāхвтас*, манс.), в которых образуется моча, мочеоточника (*йиңк мāнты хир* ‘вода-идти-мешок’, тег. хант.), мочевого пузыря (*қөс қыраҳ* ‘моча-мешок’, сург. хант., *қөс йәңк қыраҳ* ‘моча-вода-мешок’, вах. хант., *йиңк хир* ‘водяной мешок’, каз. хант.; *мāяң хұрыг* ‘мочи мешок’, манс.)³⁰⁴ и мочеиспускательного канала.

По мочевым путям из организма человека выводится биологическая жидкость, вырабатываемая почками – моча (*қөс йәңк*, вах. хант.; *хос йиңк* ‘моча вода’, шур. хант.). В мансийском языке находим (как минимум) два обозначения мочи: *мāяң вит* и *тищ вит*, в которых присутствует компонент *вит* ‘вода’. Употребление в разговорной речи словосочетания *тищ вит* считается грубым, неэтичным, а выражение *мāяң вит*, как подставное, используется без ограничений в разговорной речи, в том числе женщинами даже в присутствии мужчин [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014]. Возможно, это связано с заимствованием данного слова из оленеводческой лексики шурышкарских хантов: *мāя* ‘моча’ (оленья), *мāя хыр* ‘мочевой пузырь’ (оленья) и по отношению к человеку является подставным обозначением. Отметим, что

³⁰² Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 44, 56.

³⁰³ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 242.

³⁰⁴ Рябчикова З. С. Указ. работа. 2012. С. 57; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 87; устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014.

обские угры и самодийцы нередко номинировали отдельные понятия заимствованными словами из языка соседствующего этноса. В традиционной культуре шурышкарских хантов собственно моча обозначается тремя понятиями: *майа* ‘моча’, *хос* ‘моча’ (грубое слово), *кищ* ‘моча детская’ [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2014]. На одно из названий мочи – *кищ* (тег. хант.), как на звукоподражательное, указывает З. С. Рябчикова³⁰⁵.

Образование и выделение мочи является одним из важных механизмов поддержания постоянства внутренней среды организма. С мочой выводятся конечные продукты обмена веществ (шлаки), избыток воды, солей, а также токсические вещества, поступающие в организм извне и образующиеся в нём при патологических состояниях. С этим связаны некоторые обычаи. На Северной Сосьве похоронив покойного, возвращаясь с кладбища, и женщины и мужчины, сойдя с тропы, должны помочиться. «Садясь лицом к кладбищу, пожилые женщины объясняли девочкам и молодым девушкам, что вместе с мочой *манн минэгыт, матт холэгыт агманув* ‘в землю уйдут, в земле умрут все её и наши болезни, в частности, болезни мочеполовых органов. Так делают после похорон и при последующих посещениях кладбища’»³⁰⁶.

Таким образом следует констатировать, что обские угры и самодийцы имели достаточно развитое представление об отдельных процессах пищеварения и органах пищеварительной системы, но не связывали их единой анатомической топографией. Пищеварительный процесс им представлялся в виде большого мешка/котелка, куда по длинной трубке поступала пища и в котором она переваривалась. Процесс пищеварения подразделённым на три этапа: измельчение пищи в ротовой полости; «спуск» её по пищеводу; переваривание пищи в желудке. Функция тонкой кишки в процессе всасывания полезных элементов пищи не определяется. Логика описания отдельных органов обнаруживает детализацию их функций, топографию и строение, что нашло

³⁰⁵ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 57.

³⁰⁶ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 195-196.

отражение в названиях: нёбо – «горла (голая) поверхность»; глотка – «горла комель», «горла верх», «с зарубками горло», «репейник-горло»; пищевод – «едающее горло», «[для прохождения] еды горло»; желудок – «пищевая масса мешок»; двенадцатиперстная кишка – «сто следов имеющий мешок» (много поперечных складок).

Самым крупным органом пищеварительной системы является печень, которая в мифологической традиции (наряду с сердцем) выступает сосредоточием жизненных сил человека, а также входит в состав фразеологизмов, характеризующих моральные качества человека. Отрицательные персонажи фольклора, а также злые духи Нижнего мира отличаются от остальных именно отсутствием «сердца и печени».

Выделительная система хорошо номинирована лексически, что объясняется неплохим знанием анатомического строения брюшной полости. Например: толстая кишка – «имеющий кал-кишка», слепая кишка – «закрытый, не имеющий выхода (тупик) кишка-поворот», анальное отверстие – «зад-отверстие (дверь)», мочеточник – «вода-идти-мешок», мочевой пузырь – «моча-вода-мешок».

1.2.5. Символика жизненной силы в структуре сердечно-сосудистой и дыхательной систем

В традиционной культуре обских угров и самодийцев душа (или жизненная сила) неразрывно связана с определёнными жизненно важными органами и субстанциями человека как её вместилищами (сердце, кровь). Такое представление свидетельствует об опыте осознания человеком собственной анатомии и физиологии. Обские угры и самодийцы хорошо представляли себе сердечно-сосудистую систему, состоящую из сердца (*сăм*, каз. хант., *сăм*, вах. хант.; *сым*, манс.; *шэй*, лесн. нен.) и сети кровеносных сосудов. В организме человека кровеносные сосуды (*вар дон* 'кровь-жила', сург. хант., *вэрэң лэр*

‘кровеносной-корень’, вах. хант., *ур лэр* ‘кровь-корень’, шур. хант.; *кѣлт̄арс* ‘кровеносный сосуд’, манс.) подразделяются на три вида:

1. артерии (*вар дон* ‘кровь-жила’, сург. хант., *кӧтсӕм*, вах. хант.; *кур сам* ‘нога сердце = артерия’, приур. хант.; *сымныл кѣлп тотнэ кѣлт̄арс* ‘(от) сердца кровь несущий сосудик’, манс.), аорта – самый крупный артериальный непарный сосуд – (*сам вар дон* ‘сердце-кровь-жила’, сург. хант.; *ӕллӕ вӕрӕң лэр* ‘большой кровяной корень’, вах. хант.; *пӱ’су* ‘аорта’, лесн. нен.);

2. капилляры (*вар дон* ‘кровь-жила’, сург. хант., *ка́ды лѣр* ‘кровеносные сосуды, капилляры’, каз. хант., *вӱр дэрые* ‘кровь-корешок’, тег. хант.);

3. вены (*вар дон* ‘кровь-корень’, сург. хант., *вӕрлэр*, вах. хант.; *кэм паңк* ‘кровь стебель (ствол)’, лесн. нен.)³⁰⁷. Л. Н. Панченко приводит мансийское название вены, как *кѣлп сим нупыл тотнэ кѣлт̄арс* ‘к сердцу несущий кровь кровеносный сосуд’ [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2013].

Определяемое на ощупь синхронное с сокращением сердца пульсирование кровеносных сосудов – пульс, ханты обозначали как *ёс сам* ‘рука-сердце’ (приур. хант.)³⁰⁸, а манси – русским словом *пульс* (*сим пугын ёрыл артерия хосыт миннэ кѣлп аквкѣмыл лѣнтгантан вӕрмалъ; пульс кӕтсорт мӕлаяве*)³⁰⁹.

Пытаясь осмыслить физиологию, механизмы развития человека, традиционное сознание выходило за рамки сугубо рациональных знаний. При этом, как правило, происходила абсолютизация какого-либо органа, наделение его максимумом свойств и качеств. Таким органом в традиционной культуре

³⁰⁷ Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002. С. 105, 167; Серасхова М. Е. Хантыйские фразеологизмы-соматизмы в лингвокультурологическом аспекте (на материале приуральского диалекта) // Языки и культура финно-угорских народов в условиях глобализации: Материалы IV Всероссийской конференции финно-угроведов. Ханты-Мансийск: Инф.-изд. центр ЮГУ, 2009. С. 99; Соловар В. Н. Хантыско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 115; Терёшкин Н. И., Сподина В. И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Нижневартовск: Изд-во Уральской лесотехнической академии, 1997. С. 189; Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 68; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. С. 16, 29, 118.

³⁰⁸ Рандымова З. И. Хантыйско-русский словарь (приуральский диалект). Салехард: Изд-во «Красный Север», 2011. С. 30.

³⁰⁹ Ромбандеева Е. И. Указ. работа. 2005. С. 255.

считалось сердце. В перечне названий, обозначающих кровеносную систему, сердце воспринималось не только в значении органа человеческого тела, но и как «жизненная сила», «мужество», «риск».

Слово «сердце» включалось в характеристику психологических состояний различной эмоциональной окраски, что передаётся в хантыйском языке приуральского диалекта фразеологической серией: волнение – *есак хатлыи самем манас* ‘моё сердце совсем в горло пришло’; сильный испуг – *самем хоплалтыйл* ‘сердце шумит’; тревожиться – *самем хосыйл* ‘(моё) сердце переживает’; переживать – *самем хоцл* (букв.: сердце болит, испугаться, шур. хант.; *самем аматас*, букв.: сердце ушло; *сәмем хошиты питтал* ‘(моё) сердце начинает ныть’, шур. хант.); восторгаться – *самем амтас* (букв.: (моё) сердце радуется, приур. хант.); понравиться – *сама рахты* (букв.: сердцу подходить); испытать сильный испуг – *есак хатлыи самем манас* ‘о божий день сердце ушло’; сильное волнение – *самем турэмна ёхтас* ‘сердце моё в горло пришло’³¹⁰, *сәмәл на хошиты питәл* ‘сердце щемить начинает’³¹¹. Русское слово «волнение» не имеет эквивалента в хантыйском языке, а передаётся набором слов: *самем нюхлас* (букв.: сердце шевельнулось), *самем ерман* (досл.: сердцу тесно), *лыпем каврум* ‘внутри всё горячо’ (от волнения). Сообщая кому-либо горестные вести, ненцы говорят: «*сеяр’ у арка уэя* (букв.: пусть у тебя сердце будет большим), чтобы горе его не сломило»³¹². Посредством фразеологических единиц передаётся состояние волнения и в мансийском языке: *матыр ъвылтыт сака пилым, сәгтым номсын вәрмалъ* ‘что-то вначале очень пугающее, (затем) радующее мысли’ [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2013].

³¹⁰ Серасхова М. Е. Структурно-грамматическая характеристика спланхнонимических фразеологизмов с компонентом «сердце» в хантыйском языке (приуральский диалект) // Материалы IV Молодёжной региональной научно-практической конференции «Языки, история и культура народов Югры». Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2009. С. 101.

³¹¹ Диалектологический словарь хантыйского языка. 2011. С. 114.

³¹² Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 81.

Благодаря ряду своих естественных качеств, воспринимаемых традиционным мировоззрением в русле общей концепции жизни, сердце считалось центром человеческого тела, его жизненной силой. Не случайно в мифах хантов богатыри иногда съедали сердца своих побеждённых врагов в надежде, что их сила перейдёт к ним. В сказаниях васюганских хантов победитель вырывает у поверженного врага «пахнущее рыбой, много рыбы съевшее сердце», «разрезает его на три части и съедает»³¹³. Интересно отметить, что одна из секций спинки дневной колыбели имела название *сам лот* (букв.: сердца углубление). «По поверью хантов д. Юильск на р. Казым, – отмечает Т. А. Молданова, – эту зону нельзя орнаментировать – *вэлупсел юврая кердал* (букв.: *вэлупсы* – жизнь [судьба], *юврая* – неправильно, *кердал* – повернёт)»³¹⁴.

Сердце для человека имело жизненно важное значение. Уже это обстоятельство определяло его особый статус. К тому же ханты и ненцы, хорошо знакомые с практической анатомией, не могли не заметить и особой уязвимости сердца: поражение этого органа чревато печальными последствиями. В языке северных (приуральских) хантов часть фразеологизмов как раз обусловлена физиологическими ощущениями, представляющими рефлекторные реакции организма на симптомы психофизического порядка, например: тахикардия – *самем ал тарыйл* (сердце=моё просто трясётся); инфаркт – *самл нюр похас* (сердце=его совсем разорвалось) [Серасхова, 2010, с. 11], колики (*сăмам поткам хёрпи*, букв.: сердце ткнуло как будто, шур. хант.) [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2016].

Коренные народы Севера имели отчётливое представление о том, что работа сердца заключалась в проталкивании крови по кровеносным сосудам. Обские угры и самодийцы различали кровь вообще (*ур, вёр, вёр*, хант.; *кэлп*, манс.; *кэм*, нен., сельк.) и нечистую (менструальную) кровь – *пошэх* (каз. хант.),

³¹³ Патканов С. К. Сочинения в двух томах: Т. I. Остяцкая молитва. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 66-67.

³¹⁴ Молданова Т. А. Молданова Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 15.

пылы (сельк.). Словом *пылы* селькупы обозначали жертвенную кровь, а в первичном её значении и человеческую жертву, а также «жертвоприношение при обряде инициации, да и сам обряд тоже» [Мифология селькупов, 2004, с. 255]. Менструальная кровь связывалась с Нижним миром, а сама женщина выполняла функцию посредника между мирами и, таким образом, принадлежала к иному (опасному, «нечистому») миру (ср. *пылы* ‘мост’, сельк.). Иносказательное название крови хантами как *кӓлышл* (каз. хант.) объясняется через свойство краски – «яркий», «красный». Хантыйское выражение *калыйн эталтыса* означало, что «ему/ей показал некто кровь» (то есть с точки зрения обских угров его/её наказали духи за какую-то провинность и за это кровь выступила из организма через нос, рот или другие органы)³¹⁵. Кровь, как источник жизни, присутствует в таком выражении приуральских хантов, как «человек без крови стал» (*нэңңхуй вурлы питас*), что характеризовало безразличие его отношения к жизни. В то же время фразеологизмом с использованием компонента *вӯр* ‘кровь’ передаётся такое состояние человека, как ярость: *дай вӯра, пит вӯра шөшәмты* ‘разъяриться’, ‘рассвирепеть’ (букв.: в тёмную кровь, в чёрную кровь шагнуть)³¹⁶.

Роль крови, как важнейшей ценности в жизни первобытного человека, отмечал Л. Леви-Брюль. «Как почечный жир является для австралийцев не только мягким и беловатым веществом, но прежде всего жизненным началом, душой, так и кровь не только красная и быстро свёртывающаяся жидкость <...>, но одновременно и главным образом начало жизни и силы»³¹⁷. Кровь, а затем и просто красная охра, стали одним из первых символов, репрезентирующих важнейшие для человека смыслы («жизнь», «сила», «родство», «здоровье»). Кровь как сила и кровеносный сосуд в качестве связующей нити (транспорт жизненной силы) являются компонентами метафор, обозначающих близкую родственную связь: *сит муң калы дєрев* (каз. хант.) ‘это наш кровеносный сосуд (корень)’. Т. Д. Слинкина

³¹⁵ Талигина Н. М. Цветовая классификация у хантов // Обские угры. Тобольск; Омск: ОмГПУ, 1999. С. 199.

³¹⁶ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 57.

³¹⁷ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. С. 523.

приводит идентичное выражение у манси, подчёркивая, что речь идёт в большей степени о ребёнке: *ам сым тārсум* ‘моего сердца связь (кровная)’ [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2015].

С кровообращением и системой органов кроветворения функционально связана селезёнка. Работает она по принципу большого кровохранилища: обогащённая кровь накапливается и хранится до тех пор, пока не потребуется организму и не осуществится её заброс в общий кровопоток. Данная анатомическая реалья находит отражение и в словарных статьях. Название селезёнки в мансийском языке подчёркивает её близость к кровеносной системе и представлено словосочетанием *кēлп вārнут* ‘крови делающая’ или многозначным определением *уй-хул ос элмхōлас кйвырт кēлп вārнэ мāгыс олнэ ут*, которое в переводе Л. Н. Панченко обозначает «внутри животных и человека для создания крови находящееся там нечто» [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2013]. В хантыйском языке селезёнка обозначается как *дєпəтнє* (каз. хант.)³¹⁸, что буквально означает «мягкая женщина»³¹⁹, то есть передаёт тактильное ощущение этого органа как «что-то нежное», «приятное», «не раздражающее». По ненецким поверьям, женский мешок для рукоделий (*туцан*) и мужская сумочка для хранения берёзовых стружек, используемых для фильтра табака, ассоциируются с селезёнкой. Если *туцан* держать пустой, бросать где попало, небрежно относиться к ней — жди заболевания данного органа³²⁰. Мы же в своей работе понимаем, что вряд ли обские угры и самодийцы рассматривали селезёнку как часть какой-либо анатомической системы. Смутное о ней представление объясняется в частности и тем, что обские угры не воспринимали её в качестве жизненно необходимого органа.

Дыхательная система человека представляет собой совокупность органов, обеспечивающих функцию внешнего дыхания человека (газообмен между

³¹⁸ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 172.

³¹⁹ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 68.

³²⁰ Турутина П. Г. Лесные ненцы. Сказания земли Пуровской. Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «ГЕО», 2004. С. 103-105.

вдыхаемым атмосферным воздухом и циркулирующей по малому кругу кровообращения кровью). В процессе дыхания заняты лёгкие, диафрагма и верхние дыхательные пути: нос, рот, гортань, глотка и трахея. Обские угры и самодийцы хорошо понимали значение дыхания (*далтәпсы*, каз. хант.; *лил*, *лилвәс*, вах. хант.; *лылтнэ вәрмал*, манс.; *шетялма*, лесн. нен.) для функционирования организма. В данной физиологической системе они различали: гортань (*тўр хәри* ‘горло-поле’, тег. хант.); трахею или дыхательное горло (*далты тўр*, каз. хант., тег. хант.); лёгкие (*тәрүәт*, вах. хант.; *хәпсы*, манс.; *кыпуй*, лесн. нен.).

Процесс дыхания воспринимался как одна из важнейших телесных функций, состоящая из ритмично повторяющихся вдохов (*лылаяп*, *лылы хассумтан вәрмал*, манс.; *шедюм нэкалма*, *шедю*, лесн. нен.) и выдохов (*лылы тәртан вәрмал*, манс.)³²¹. Обские угры и самодийцы «диагностировали» тяжёлое дыхание (*тыстыл* ‘вздых’, манс.; *һалкамана шедельши* ‘тяжело дышать’, лесн. нен.), которое рассматривали как проявление болезни [ПМА, пос. Варьёган. 2000], одышку (*дыл йохы йәрмәл* ‘дыхание спирает’, хант., *лылы тув яртаве* ‘дыхание спирает’, манс.) или даже критическое состояние здоровья: *дыпийа йиты* (букв.: дыхание внутрь стало), *сухәнты* ‘умереть’ (букв.: дыхание оборвалось), *етты* ‘выжить’, *дылҗем ици етәс* ‘Я выжил’ (букв.: дыхание=моё вышло)³²². Но главное в представлении о дыхании – это ассоциация с одной из душ человека – души-дыхания (*лил/лыл*, хант., манс.; *инд*, нен.; *кэйты*, сельк.). В одном из ненецких преданий *Нум* оживил сотворённого им из прутьев и глины

³²¹ Афанасьева К. В. Русско-мансийский тематический словарь. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2002. С. 26; Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002. С. 176; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. С. 29, 32, 47; Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: пособие для учащихся нач. шк. Л.: Просвещение, 1982. С. 150; Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 56; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 130; Терёшкин Н. И., Сподина В. И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Нижневартовск: Изд-во Уральской лесотехнической академии, 1997. С. 230.

³²² Соловар В. Н. Указ. работа. 2014. С. 169, 288, 385.

человека тем, что «дунул на него», пробудив к жизни³²³. Акт дыхания (вдох и выдох) имеет более глубокий смысл, обозначив начало оппозиции одушевлённый (живой)/неодушевлённый (мёртвый).

Таким образом, как показывают приведённые выше материалы, сердечно-сосудистая (кровеносная) и дыхательная системы обскими уграми и самодийцами рассматриваются в контексте общей традиционной концепции жизни. Названия кровеносных сосудов хорошо анатомически детализированы в соответствии с их строением и функциями. Общим является сравнение сосудов с корнем («кровь-корень») по типу подобия с корневой системой растений и жилой («кровь-жила»). Вена – крупный трубкообразный сосуд уподобляется стеблю («кровь-стебель»), а название артерии («нога-сердце») отражает её важную роль в проталкивании крови вперёд в промежутке между ударами сердца. Процесс синхронного с сокращением сердца пульсирования кровеносных сосудов отражён и в названии пульса как *ёс сам* ‘рука-сердце’.

Народная анатомия абсолютизировала сердце, наделяя его максимумом качеств. Несмотря на то, что слово «сердце» являлось самым продуктивным компонентом в лексикологии, обско-угорский и самодийский материалы показывают редкое употребление данного слова в прямом значении как физиологического органа, но в большей степени как управляющего центра всего организма человека, его жизненной силы. Кроме того, с помощью сомонима «сердце» передавались сильные душевные переживания: испуг, волнение, тревога, восторг. Кровь, как и сердце, также рассматривалась в качестве сосредоточения жизни-души человека и являлась компонентом метафор, обозначающих близкородственную связь (кровные родственники). Выражения, указывающие на отсутствие крови, служили характеристикой безразличного к жизни человека.

Представление о дыхательной системе не развито и также сосредоточено, в основном, вокруг его олицетворения с понятием о душе («душа-дыхание») как видимом проявлении жизненной силы человека. Обращает на себя внимание

³²³ Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2001. С. 156.

устойчивая связь дыхания с критическим состоянием человека равнозначного понятию «умереть» (дыхание=его вышло).

В традиционной культуре тело выступает в роли устойчивой метафоры, позволяющей осмыслить окружающий мир. В этом осмыслении/освоении человек использует пять основных органов чувств из сложения которых получается его цельный образ. Кроме того, в теле заложены основные биологические ритмы (пульс, ходьба, дыхание), которые, вместе со слуховыми и зрительными анализаторами, слуховой памятью, речью, мышлением, оказывают влияние на формирование у человека чувства времени.

Глава II. Когнитивный «Я-образ» в контексте формирования темпорального сознания обских угров и самодийцев

2.1. Значение ощущений в познании мира

2.1.1. Зрение, вкус, обоняние: между физиологическим восприятием и духовным освоением мира

Предпринятая еще в конце XIX в. И. М. Сеченовым попытка решить проблему восприятия человеком времени привела его к выводу о том, что объективное время человек воспринимает при помощи органов слуха, зрения и рецепторов мышечного ощущения. «В самом деле, – писал основатель физиологической школы, – только звук и мышечное ощущение дают человеку представление о времени, притом не всем своим содержанием, а лишь одною стороною, тягучестью звука и тягучестью мышечного чувства»³²⁴. Приведённое высказывание продолжает оставаться актуальным при решении вопроса о механизмах восприятия времени и в XX в. Так, Н. Д. Багрова пишет: «По современным представлениям у человека нет специального временного анализатора, равнозначного по физиологическому смыслу зрительному или слуховому... Вместе с тем каждый анализатор наряду со своей непосредственной функцией может при определенных условиях выполнять еще и функцию отсчёта времени... Однако собран большой экспериментальный материал, свидетельствующий о том, что слуховой анализатор точнее других определяет время»³²⁵.

В системе представлений о мире отношение человека к миру и к самому себе с точки зрения анатомии, физиологии, поведенческих характеристик служит отражением концептуальных основ мировоззрения. Важнейшая роль в этом

³²⁴ Сеченов И. М. Избранные произведения. М.: Изд. АН СССР, 1952. Т. 1. С. 77-78.

³²⁵ Багрова Н. Д. Фактор времени в восприятии человеком. Л.: Наука, 1980. С. 18.

процессе отводятся когнитивным (познавательным) процессам, включающим ощущения, восприятие, внимание, воображение, память, мышление, речь. В отечественной психологии выделяются три уровня познания окружающей действительности: элементарный (ощущение и восприятие), промежуточный (представление и воображение) и высший (мышление)³²⁶. В своей работе мы рассмотрим ощущения, как простейший познавательный психологический процесс, и мышление – высший познавательный процесс на материалах обских угров и самодийцев.

Суть ощущения состоит в отражении отдельных свойств предмета, возникающем вследствие воздействия на органы чувств различных материальных факторов (раздражителей). Информация, получаемая головным мозгом от органов чувств, формирует восприятие человеком окружающего мира и самого себя. По количеству органов чувств различается пять основных видов ощущений: зрительные, обонятельные, вкусовые, осязательные (тактильные), слуховые.

Зрительные ощущения – вид ощущений, вызываемых воздействием на зрительную систему. Аппаратом зрения является глаз (*сэм*, хант.; *сам*, манс.; *хаэм*, лесн. нен.) – отдел центральной нервной системы, вынесенный на периферию. Частотность слова *сэм* ‘глаз’, встречаемая в хантыйском фольклоре, мифологии, реалиях бытовой культуры, подчёркивает высокий ценностный статус этого органа как инструмента, участвующего в постижении мира и ориентации в пространстве. Глаз или глазное яблоко имеет выраженную шаровидную форму и помещается в костной воронке – глазнице. У северных хантов глазное яблоко получило название *сэм кев* ‘глазной камень’, ваховские ханты выражением *кёх сем* ‘каменные глаза’ обозначают бисер. Глазное яблоко вместе со зрачком получило название «глаз железа» (*хаэм веша*, лесн. нен.).

В фольклоре часто встречаются параллелизмы слов «камень» (*кев*) и «железо» (*карты*) применительно к характеристике негативных

³²⁶ Калюжный А. С. Психология личности военнослужащего. Нижний Новгород: НГТУ, 2004. С. 17.

сверхъестественных мифологических существ *менкв'ов*. Один из их распространённых эпитетов «каменноглазые», «железноглазые» (*кев сэмпн*, *карт сэмпн*). В этой связи возможно предположить намёк на их тупость, «нечувствительность», слабую реакцию на внешние воздействия. Существует мнение О. Кравченко, согласно которому метафорическое выражение «каменное сердце» вовсе не относится к жестокому человеку, «напротив, оно характеризует человека сильного, мужественного»³²⁷. Железо же всегда в тайге было редким и высоко ценилось. Его использовали только на что-нибудь очень нужное в быту. Таким же важным в ненецкой и хантыйской культурах было зрение в физическом смысле этого слова.

Зрение (глаза) и слух (уши) наделялись известной автономией. Про человека, который ничего не видел и не слышал, лесные ненцы говорят: «Уши-глаза закрыты» (*Кавой-хаэмай мал*). Такое выражение ещё могло означать потерю сознания. Тундровые ненцы определяли состояние обморока как *сэв'* *сэйвы'* (букв.: глаза утонули)³²⁸. В мировоззрении манси человек, обладающий качествами медиума, характеризовался как «*койп ратнэ хум* 'человек с острым глазом, ухом', то есть обладающий даром видеть, слышать недоступное другим <...> Ему на глаза "показывается" *Торум*, передаёт слова, которые тот должен донести до рядовых людей»³²⁹.

Глаза (зрение) выполняли важную роль в качестве проводника в мир умерших. Согласно хантыйской традиции, покойнику на глаза клали монеты или кружочки бересты – как бы закрывали их. Если этого не сделать, то умерший мог не найти («не увидеть») дорогу в загробный мир и навлечь близкую смерть кого-либо из родственников. Селькупская традиция связывает обычай особенно тщательно прикрывать глаза покойного с верой в возможность могильной душе (*кедо*) покинуть труп раньше, чем он сгниёт. В этом случае она превращается не в

³²⁷ Кравченко О. Кем станет внук Великого Охотника // Северные просторы. 1996. № 3-4. С. 47.

³²⁸ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 22.

³²⁹ Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 37.

безобидного паука, а в страшного чёрта. Отсюда обычай закрывать глаза и рот покойника костяными или металлическими пластинами³³⁰.

При повреждении глаз возможны тяжёлые последствия – частичная потеря зрения и даже слепота. Поэтому, несмотря на то, что глаз защищён от попадания в него инородных тел (частиц пыли) веками (*сам ёр*, манс.; *нум пэлак сэм* ‘верхняя сторона глаза’, аг. хант.; *хаэм џамса* ‘глаз мясо’, лесн. нен.) и ресницами (*сэм лорәү пун*, вах. хант.; *сампун*, манс.; *хаэм тал* ‘глаз шерсть’, лесн. нен.), для их защиты, особенно в период сияния снегов (весенний наст), использовали защитные («снежные») очки (*хэм пняй* ‘деревянные глаза’)³³¹. Изготовленные в виде полумаски из сукна на подкладке, в которую были вшиты овальные пластины из жести, меди или дерева, они были наиболее надёжным способом защиты глаз от солнечного ожога и ослепительного блеска снега. Иногда для защиты глаз от яркого солнца и сильного ветра использовали беличьи хвосты, нанизанные на шнурок, который завязывался на затылке. Такие налобники в прошлом применялись у различных групп хантов и назывались «белки летучей хвост» (*ланге тулык*). Народная медицина ваховских хантов при воспалении глаз предписывала окунать «перо в желчь гоголя» и смазывать ею больной глаз³³². Тундровые ненцы для лечения ожога конъюнктивы применяли надрезание век для кровопускания или приморозку (*синзебтембава*). «Два ножа на ночь клали на улицу, затем холодное лезвие прикладывали к слизистой оболочке вначале нижнего, затем верхнего века. Каждый глаз «оперировали» отдельным ножом. Шла кровь, больной проводил три-четыре дня в чуме. Эту операцию проводили на улице, у задней части чума, со священной стороны, чтобы на кровь никто не наступил»³³³.

Ненцы охраняли зрение системой табуированного поведения. Например, запрещалось есть недозрелые ягоды – иначе бельмо на глаз выскочит и человек

³³⁰ Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1972. С. 116.

³³¹ Сподина В. И. О чём твоя песня, Аули? М.: Интербук, 1995. С. 12.

³³² Сирелиус У. Т. Путешествие к хантам. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 244.

³³³ Харючи Г. П. Природа в традиционном мировоззрении ненцев. СПб.: Историческая иллюстрация, 2012. С. 57-58.

ослепнет. Согласно ненецким народным поверьям, только слепая женщина могла есть эмбрион оленя [ПМА, Ю. К. Айваседа-Вэлл, стойбище на р. Тюй-тяхе. 2007]. Сомоним «глаз» аганскими хантами использовался в заговорах на хороший урожай орехов. Когда кедровые шишки поспевали, их бросали в костёр, чтобы опалить липкую серу (*онк*, аг. хант., *ох/оух*, манс.). Затем их вынимали из костра и, перекидывая от жара с руки на руку, приговаривали: «*Энэл сэм, энэл сэм*» (‘Большой глаз, большой глаз’). Считалось, что после такого заговора ядрышки у кедровых орешков будут крупными [ПМА, Е. Д. Василькова, пос. Варьёган. 2014].

Вкусовые ощущения – самые примитивные из ощущений человека. Они ограничены как в диапазоне действия, так и в разносторонности, и поставляют меньше информации об окружающем мире, чем любое другое чувство. По сути дела, исключительная роль этого чувства – выбирать и оценивать пищу и напитки, при этом вкусу в значительной мере помогает обоняние. Заметим, что хантыйское словосочетание *йам äплäп* (сург. хант.), *элäң* (приур. хант.) одновременно обозначает и «ароматный», и «хороший (на) вкус». Доминирующими являются четыре качества вкусовых ощущений: солёное, сладкое, кислое и горькое³³⁴. Все остальные ощущения вкуса представляют собой разнообразные сочетания этих четырёх видов. На языке существуют определённые зоны, ответственные за определение того или иного вкуса, в связи с чем части языка у хантов детализированы: «языка корень» (*һалäм вушäх*), «языка кончик» (*һалäм тий*)³³⁵. Например, кончик языка определяет сладкое, середина – солёное, края языка ответственны за определение кислоты продукта, а корень – горечи³³⁶. Представим определения вкуса у обских угров и самодийцев, используя соответствующие словари³³⁷ и разговорники³³⁸ (Таблица 4).

³³⁴ Сорокун П. А. Основы психологии. Псков: ПГПУ, 2005. С. 109.

³³⁵ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. С. 192.

³³⁶ Маклаков А. Г. Общая психология. СПб.: Питер, 2001. С. 188.

³³⁷ Терёшкин Н. И., Сподина В. И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Нижневартовск: Изд-во Уральской лесотехнической академии, 1997; Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский

Таблица 4. – Палитра вкусовых восприятий обских угров и самодийцев

Определители вкуса	ханты				манси	ненцы
	сург.	вах.	каз.	шур.	сосьв.	лесн. нен.
безвкусный	<i>äпәлдәх</i>			<i>нимлэм</i>	<i>аттāl</i>	
вкусный	<i>äпләң</i>		<i>епләң</i>	<i>вўртәң, эпләң</i>	<i>атың</i>	<i>ңамсадыта</i>
лакомство			<i>єпа</i> (дет.)		<i>атыңут</i>	
горький	<i>қықрем</i>	<i>қот'әр</i>	<i>вуцрәмәң</i>	<i>вўцрәм</i>	<i>восьрамың</i>	<i>дившта</i>
терпкий	<i>йосқам</i>	<i>вәт'әр</i>				<i>дившала</i>
дрожжевой	<i>чимәң</i>					
кислый	<i>вйцәрәм, вйт'әрм, йосқам</i>		<i>вўцмәм</i>	<i>вўцрәм</i>	<i>восьрамың</i>	<i>дившта, дившала</i>
пресный	<i>чимәлдәх</i>	<i>сәлналәү</i>		<i>солды</i> (без соли)	<i>солвалтāl</i>	
сладкий	<i>сахрәң, сахарәң</i>		<i>мав, саккарәң</i>	<i>саккарәң, эпләң</i>	<i>атыңысь</i>	<i>сакальдт, ңамсадыта</i>
медовый			<i>мавәң</i>	<i>мавәң</i>	<i>мāгың</i>	
душистый, ароматный				<i>эпләң</i>		

Тундровые ненцы различают следующие вкусовые оттенки (*ңавы*” ‘вкус’): горький, острый (*параяда*), сладкий, вкусный (*ңамнялада*). Ярko выраженный вкус (горький, острый, кислый, сладкий) в ненецком языке обозначается словом *ибцяда*, например: клюква – *ибцяда ңодя* (букв.: кислая ягода). Для невкусной пищи в ненецком языке выработаны следующие определения: «невкусный»/«безвкусный» (*ңавытяда*), «безвкусный»/«неспелый» (*яи*)³³⁹. При этом названия кислого, горького и терпкого вкусов у обских угров и самодийцев обнаруживает единство в определениях. В целом, такие оценки имеют сугубо субъективный характер и связаны с особенностями восприятия человека и

диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014; Рандымова З. И. Хантыйско-русский словарь (приуральский диалект). Салехард: Изд-во «Красный Север», 2011.

³³⁸ Покачева Е. Р., Песикова А. С. Русско-хантыйский разговорник (сургутский диалект). Ханты-мансийск: Полиграфист, 2006. 124 с.

³³⁹ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 33, 34, 75, 104, 109, 130, 171.

существующими в обществе традициями, включая пищевые. Результатом влияния промышленного освоения Севера является такое новое название чая, как «нефтяной». На стойбищах А. А. Айваседа и А. В. Айваседа нефтяных вышек нет, но копоть от Западно-Варьеганского месторождения они ощущают в воде и воздухе каждый день. «А куда нам деваться, – говорит А. А. Айваседа – рукой лужу почистил, отогнал пленку и бери воду на чай» [ПМА, А. А. Айваседа, стойбище на р. Пысум. 1998]. Такой чай называют «нефтяным».

Обоняние – вид чувствительности, порождающий специфические ощущения запаха. Это одно из наиболее древних и жизненно важных ощущений. Источниками обонятельных ощущений являются запахи (*эвләм*, вах. хант., *эпәл*, шур. хант.; *ат*, манс.; *ме’ша* ‘запах’, ‘ветер’, лесн. нен., *ңабт* ‘запах’, тундр. нен.), которые сигнализируют о наличии пахнущих веществ, о состоянии пищи и её свежести, предупреждают об опасности и дают человеку ценную информацию об окружающем мире. «Чувствовать запах» буквально означает «услышать запах» (*эпәл хулты*, шур. хант.). Человек, определяя запахи, как правило, стремится найти им соответствие в объектах окружающего мира, которые ему хорошо знакомы. В ненецкой культуре, например, встречаем различные оттенки запаха снега (*хылан ме’ша* ‘снега запах’): «вешней (талой) воды запах» (*выҳил ме’ша*), «копоть-снег» (*шамт-хылә*).

Обонянием оценивается эмоциональное впечатление, которое вызывает запах. К хорошим, ароматным (*мельша* ‘душистый’) запахам ненцы относят древесные запахи: берёзовый (*куйку ме’ша* ‘безёры ветер’), сосновый (*текуша ме’ша* ‘сосны запах’), кедровый (*тытың ме’ша* ‘кедра запах’). Они ощущаются в природе с мая по сентябрь, вплоть до первых заморозков. Для лесного ненца П. Я. Айваседа запах кедра, например, более приятен, нежели сосны. «Раньше собирали серу и ею прижигали на обласе дырочки. Ой, до чего запах хороший!». Но как самый хороший запах всё же отмечается запах мяса – *ңамсати* ‘мясом пахнет’ (в значении «вкусно»). Ханты в защитных или эстетических целях подкладывают в

костёр пихтовую кору, обладающую «хорошим» запахом и ярко выраженным белым дымом.

К неприятным запахам обские угры и самодийцы относят:

1. противные запахи – запах клопов (*лутаки ат* ‘клопа запах’, манс., от *лудук* ‘клоп’, коми), запах собаки (*щайта амн эпэлн авэл* ‘там пахнет (воняет) псиной’, шур. хант.);

2. тошнотворные запахи – запах падали (*лыйам эпэл*, шур. хант.), протухший запах (*эпдытты* ‘пропахнуть’, ‘задохнуться’, ‘испортиться’, например о мясе, шур. хант.), фекальный (*пощ эпэл*, шур. хант.), «запах пука» (*пён эпэл авэл* ‘запах пука пахнет’, шур. хант.), вонючий запах (*щухрэм*, шур. хант.), запах детской мочи (*сахрэм айпэл*, сург. хант.), запах пота из-под мышек (*падъяха*, нен.);

3. гнилостные запахи – гниющей воды (*лййам эпэл* ‘гнилой запах’, каз. хант.; *нёл ме’ша* ‘зелени запах’, лесн. нен.) [ПМА, пос. Варьёган. 1998], запах плесени (*туңкем эпэл* ‘плесени запах’, шур. хант.; *қычам*, сург. хант.), сырости, земли (*ййха’ ңабтувна пыдар ңабтен*, букв.: земляным запахом ты пахнешь, тундр. нен.)³⁴⁰.

Запах детской мочи характеризуется как тошнотворный в том случае, когда говорящий желает подчеркнуть неряшливость, неопрятность матери по уходу за своим ребёнком (не меняет вовремя подстилку в детской колыбели). Запах дыма (*пусай эпэл*, шур. хант.) хантами воспринимается как хороший при копчении мяса, и как плохой, тревожный – при пожарах. К вонючим, неприятным запахам относится запах вина, перегара (*вуйна эпэл* ‘вино запах’, шур. хант.), а также новые запахи – запахи XX века: духов (*ухйиңк эпэл*, букв.: сера-вода запах, шур. хант.; *тукэ* ‘одеколон’, от русск. духи), воспринимаемые как неприятный, запах

³⁴⁰ Диалектологический словарь хантыйского языка. 2011. С. 155, 157; Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 171; Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект). Сургут: Изд-во СурГУ, 2006. С. 43, 90.

паровозного дыма (*курты йуш эпэл* ‘железной дороги запах’, шур. хант.) [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2014].

Наличие запаха (*авийәлты* ‘пахнуть, попахивать’, каз. хант.), как и зрения, для обских угров и самодийцев было характерным признаком человека в отличие от существ иного мира. Возможность источать запах – своеобразная «визитная карточка» живых существ, находящихся в реальном времени. Интересно отметить, что по поверьям коми-зырян, одежда, «пропитанная запахом живого человека», является его тенью³⁴¹. Судя по фольклорным произведениям, по отсутствию запаха опознавали обитателей иных миров. Способность тонко обонять приравнивалось к видению невидимого, к сверхъестественному. Этими качествами наделялись лесные духи, у которых «очень тонкий нюх, чутьё носа сильное, даже тоньше, чем у собаки»³⁴². В ненецком фольклоре среди духов Нижнего мира есть существо *мал тэнга*, у которого отсутствуют задний проход и рот, и которое наделено только одним обонянием³⁴³.

Таким образом, рассмотрев зрительные, вкусовые и обонятельные ощущения, следует констатировать их огромную роль не только в функционировании организма человека, но и в познании им окружающего мира и в формировании темпорального сознания. Важно отметить, что: в традиционной культуре обских угров и самодийцев достаточно разнообразно представлены зрительные и обонятельные ощущения. Зрительные ощущения являются наиболее «опредмеченными», объективированными. Частотность употребления слова *сэм* ‘глаз’, встречаемая в хантыйском фольклоре и мифологии подчёркивает его высокий ценностный статус как инструмента, участвующего в освоении человеком окружающего мира. С потерей зрения ненцы связывали состояние обморока. Глаза выполняли символическую роль в качестве проводника в потусторонний мир. Поэтому глаза умершего обязательно закрывались

³⁴¹ Орехова К. Народная игрушка коми-зырян // Сохранение народных традиций. Ханты-Мансийск: ООО «Информационно-издательский центр», 2008. С. 110.

³⁴² Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей. Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2010. С. 454.

³⁴³ Боровикова А. В. Лексика ненецких языческих верований // Вопросы Уралистики 2009 : науч. альманах. СПб. : Наука, 2009. С. 472.

пуговицами, монетками, кружочками бересты (символическое «ослепление»), как знак ухода в мир мёртвых.

Ощущения вкуса группируются вокруг понятий «вкусный-невкусный», причём, если для хантов и манси вкусное преимущественно ассоциируется со сладким, то для ненцев – с мясом (*ңамса*). В данной связи следует отметить мансийское слово *нямың* (от звукоподражательного *ням-ням*, детское произношение), обозначающее что-то нежное, а применительно к еде – вкуснятину, «изысканную», переработанную (а значит мягкую, улучшенного вкуса) пищу, подаваемую, как правило, гостям или в торжественных случаях. При исследовании отражения вкусовых ощущений обнаруживается процесс компенсации, т.е. замещение одним и тем же названием разных вкусовых ощущений: хант. *вõщрам* (горькое, кислое); нен. *ибцяда* (горький, острый, кислый, сладкий). В качестве вкусовых ощущений нового времени можно отметить такое определение чая, как «нефтяной».

С ощущением вкуса тесно связано обоняние. Наличие запаха (возможность источать запах) было характерным признаком человека в отличие от существ иного мира, которые, несмотря на это, обладали очень тонким нюхом (лесные духи). Обоняние обнаруживает примеры соотнесения определённых запахов с календарными периодами, а также с реалиями нового времени («запах духов», «запах паровозного дыма»).

2.1.2. Кожные ощущения. Представление о разновидностях боли в традиционной культуре обских угров и самодийцев

Тело человека обладает очень важным свойством – оно информирует сознание о внутренних телесных процессах сквозь призму ощущений. Наиболее широко представленным видом чувствительности является осязание (или кожная чувствительность). Органы осязания – это совокупность особых рецепторов, которые располагаются в мышцах, суставах, сухожилиях, кожном покрове и

слизистой оболочке половых органов, языка, губ. Кожные ощущения дают человеку возможность определить наличие предмета, его форму, размеры, характер поверхности (гладкая, шероховатая и т.д.), помогают ориентироваться в темноте. На материалах лингвистических исследований³⁴⁴ представим спектр тактильных ощущений человека (Таблица 5).

Таблица 5. – Слова-определители тактильных ощущений

Русский	Хантыйский		Мансийский	Ненецкий	
	тег. хант.	вах. хант.		лесн. нен.	тундр. нен.
прочный	<i>так</i>	<i>сэрә</i>	<i>нотың, тāk</i>	<i>мыдю</i>	<i>мэё, мэюрта</i>
твёрдый	<i>сõсам</i>	<i>сосам</i>	<i>тāk, сурум</i>	<i>мыдю</i>	<i>тоенана, хэценана, ня”мяна, ябтий</i>
мягкий	<i>лэпәт</i>	<i>н’āmәк</i>	<i>кāминьт</i>	<i>нёлку, лимпика; левки</i>	<i>нюлак</i>
бархатистый	<i>ермак</i>		<i>ярмак, бархатың</i>		
шероховатый	<i>карәң, супрәң</i>	<i>сәпарәң; пиләң</i>	<i>кёрсиңнуv</i>		<i>насорпэй</i>
гладкий	<i>вõдәк</i>	<i>вәүләк; көлә</i>	<i>састум</i>	<i>халмуй; да”пта</i>	<i>салмук, салмуй; пелха</i>
острый	<i>пāсты</i>	<i>төјәң</i>	<i>пёлп</i>	<i>ням’та; хавак</i>	<i>пя”мя</i>
остроконечный	<i>тыйәң</i>		<i>пёлп овлың</i>	<i>хавак</i>	<i>савлюй, савāk, самнуй</i>
тупой	<i>нāш</i>	<i>пэлләү</i>	<i>няс</i>	<i>нянтишата</i>	<i>тынха</i>

³⁴⁴ Рябчикова З. С., Афанасьева К. В., Игушев Е. А. Русско-хантыйско-мансийско-венгерский тематический словарь. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. С. 71-72; Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002. С. 187, 219, 232, 250, 270, 273.

Кожные ощущения относятся к контактному виду ощущений, при этом могут возникать четыре основных их вида: ощущение прикосновения, или тактильные ощущения; ощущения холода; ощущения тепла; ощущения боли. Наиболее частым ощущением является боль (*кйши-мөш* 'боль-болезнь', каз. хант.; *āgm/āgum*, манс.; *деча*, лесн. нен.; *едя*, тундр. нен.). Физическая боль обусловлена как патологическими процессами и заболеваниями, так и повреждением периферической нервной системы. Ощущение боли манси выражают при помощи фразеологизма: *āgm тулмах хольт ёхты* (букв.: болезнь как росомаха крадётся, т.е. приходит неожиданно).

По временному признаку боль на мансийском материале подразделяется на:

1. *стадийную* (непродолжительную), которая возникает в начальный период при получении повреждения: «боль слышна» (*āgm суйты*), «боль иногда слышна» (*āgm суйтыгладзы*), «больным стало-слышно» (*āgмыңыг ёмтмет суйты*), «больным выглядит» (*āgмыңыг сусхаты*), «болезнь меня поймала» (*āgмын пуввёсум*), «болезнь изредка приходит (к нему)» (*āgмын ёхталава*);

2. *острую* – возникает в результате повреждения ткани, травмы, внезапного заболевания или во время некоторых видов хирургического вмешательства: «неожиданно болезнь пришла ко мне» (*илтторыг āgмын ёхтувёсум*), «так болит, будто заострённой палкой (шпилькой) тычут» (*татем āgмың, аквтон солил пувтавем*);

3. *хроническую* – сохраняется длительное время, имеет разную интенсивность, может продолжаться до смерти: «хроническая болезнь» (*нисың āgm*), «болезнь (у него) есть (имеется)» (*āgm õныщи*), «болезнь меня мучает» (*āgмын саватавем*), «моя болезнь меня до сумасшествия доведёт» (*агмунн суттури ты тотавем*), «постоянно болит» (*акваг āgмың*), «долго болит» (*хоса āgm*), «на протяжении жизни болит» (*алнэ палыт āgm*), «долго, давно побаливает» (*хоса āgmалтахты āgm*), «часто побаливает» (*вāтихал āgмың*).

По площади и объёму болевого восприятия манси различают боль местную (*акв мāt āгмың* ‘на одном месте болит’, *āгме туп акв мāt ḡлы* ‘боль лишь на одном месте’, *акв мōрсың мāt āгме, пувты* ‘на одном определённом месте болит’, *тōва мāt āгмыңыг ḡлы* ‘в некоторых местах болит’) и общую (*янытēt āгмыңыг ḡлэцм* ‘полностью (целиком) я болен’, *алпихар āгм* ‘тела боль’, *луванэ-нёвлянэ āгм* ‘(его) костей-мяса болезнь’, *тивыр āгм* ‘внутренняя болезнь’, *яныт мāt āгми* ‘везде болит’, *янытумт āгмың* ‘весь болею’). По интенсивности боль подразделяется на слабую (*тупкам āгм* ‘слабая боль’), среднюю (*вёританкем āгм* ‘терпимая боль’) и сильную боль (*сака тākиц āгм* ‘очень сильная боль’) [Устные сообщения Т. П. Бахтияровой, С. С. Динисламовой, Л. Н. Панченко, Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014].

На основании проведённых опросов [Устные сообщения С. С. Динисламовой, А. О. Логаны, Л. Н. Панченко, А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2016] представим вербально-цветовую шкалу интенсивности боли (острая боль). В её основе лежит пятибалльная описательная шкала оценки боли, разработанная А. J. M. Frank, J. M. H. Moll, J. F. Hort, которая предусматривает следующие её проявления: нет боли – 0; слабая боль (чуть-чуть болит) – 1; умеренная (болит) – 2; сильная (очень болит) – 3; невыносимая (нестерпимая) – 4³⁴⁵. Учитывая субъективную природу болевого синдрома, для его оценки мы использовали словесную рейтинговую шкалу (опросник МакГилла)³⁴⁶ [Melzack, 1975, s. 277-299]. Она представляет собой список слов, из которых пациент выбирает наиболее точно отражающие его боль («жгучие, режущие, судорожные боли»). Слова обычно выстраивают в ряды по степени нарастания тяжести боли и последовательно нумеруют от меньшей тяжести к большей. Шкалу интенсивности болевых ощущений обских угров и самодийцев мы совместили с предлагаемой информантам цветовой шкалой на основе теста Люшена (0 – не

³⁴⁵ Адашинская Г. А. Цветовой выбор как метод оценки боли у пациентов с различными формами болевого синдрома М.: [б.и.], 2003.

³⁴⁶ Melzack R. The McGill Pain Questionnaire: major properties and scoring methods. Pain, 1975. S. 277-299.

могу ответить; 1 – голубой; 2 – зелёный; 3 – жёлтый; 4 – коричневый; 5 – красный; 6 – серый; 7 – фиолетовый; 8 – синий; 9 – чёрный). В таблице данный приём отражён в виде дроби, где первая цифра соответствует номеру ответа в цветовой шкале, а вторая – количество ответивших респондентов. Например: 0/4, где 0 – «не могу ответить», а 4 – количество респондентов, давших такой ответ; 1/9, где 1 – «голубой», а 9 – количество человек, обозначивших отсутствие боли этим цветом. В опросах приняло участие 47 респондентов обоего пола из числа коренных малочисленных народов Севера в возрасте от 20 до 64 лет, из них: 19 манси, 11 лесных ненцев, 17 хантов (Таблица 6).

Таблица 6. – Вербально-цветовая шкала интенсивности боли

Бал л	Прояв- ление боли	Характеристика боли			Цвет (цифра)/ к-во респондентов		
		манси	шурышкарски е ханты	лесные ненцы	ман- си	хан- ты	лес н.нен. н.
0	отсут- ствие боли	<i>пус, пуссын пус</i> ‘здоров, везде здоров’; <i>нэматыр āgm āти</i> ‘ничего не болит’; <i>āgmтāl</i> ‘без боли’	<i>тумтак</i> ‘здоровый’; <i>немаса āнт</i> <i>кāшитāl</i> ‘ничего не болит’	<i>течашаңа</i> ‘безболезненн о’	0/4 1/9 2/1 3/5	0/5 1/6 2/6	0/3 8/2 8/6 (све тлы е тон а)
1	слабая боль (чуть- чуть болит)	<i>тўп-тўп āгме олы</i> ‘чуть-чуть есть боль’; <i>вāгтāl āгми</i> ‘ничего не болит’; <i>āgm мось</i> <i>суйтыглāлы</i> ‘боль чуть слышится’; <i>тўпты āgm суйты</i> ‘едва боль слышно’	<i>еша кāши</i> ‘немного болит’	<i>ка’ша тивя</i> ‘немного болит’; <i>те’дкаңа</i> ‘чуть болит’	0/6 1/5 2/4 6/1 8/3	0/6 1/2 2/2 3/5 4/2	0/6 8/5
2	умерен ная (болит)	<i>āgm суйты</i> ‘боль слышно’; <i>āгмын</i> ‘болит’; <i>лāщалнуv</i> <i>āгми</i> ‘тихонько болит’; <i>вāгтāl</i>	<i>кāши</i> ‘болит’	<i>тивя</i> ‘болит’	0/6 2/3 3/3 6/6 7/1	0/6 2/1 3/1 6/5 7/1 8/3	0/6 3/5

		<i>āгми</i> ‘слабо болит’; <i>туп āгмың олы</i> ‘едва боль ощущается’					
3	сильна я (очень болит)	<i>ёр ёхыттāl āгм</i> ‘сил не хватает’ (о боли); <i>тортал āгм</i> ‘чересчур больно’; <i>сака āгмың</i> ‘сильно болит’; <i>сака тākыц</i> <i>āгмың</i> ‘очень крепко болит’; <i>тākыц āгмыңыг</i> <i>ёмтыс</i> ‘сильно больным стал’	<i>шэңк кйши</i> ‘очень болит’	<i>теча хаңа</i> ‘сильно болит’ (букв.: его боль хочет)	4/6 5/8 8/1 9/4	0/2 3/1 4/6 5/7 7/1	0/3 5/8
4	невыно симая (нестер пимая)	<i>вёритаттāl āгм</i> ‘невыносимая боль’; <i>вёритаттāl āгм</i> ‘боль без терпения’; <i>вёритаттāl āгми</i> ‘боль невтерпёжь’; <i>цёл āти</i> <i>вёритаңкв ты</i> <i>āгум</i> ‘сил нет терпеть эту боль’; <i>сāйтэ холнэ мус</i> <i>агмыңыг олы</i> ‘больно до потери чувствительности’; <i>āгме лyньстaвe</i> ‘заставляет плакать’	<i>такан кйши</i> ‘нестерпимо болит’	<i>течата</i> <i>пелсана</i> <i>ниңа”</i> ‘непреодолим ая’ (букв.: его боль не одолеть)	0/1 4/3 5/6 9/9	0/3 5/1 6/2 8/3 9/8	8/9 9/2

Данные опроса позволяют сделать выводы о том, что среди респондентов почти 1/3 не нашла цветового соответствия для определения боли. Отсутствие боли большинство манси связывает с голубым цветом, ханты – с голубым и

зелёным, ненцы – с зелёным или серым, подчёркивая светлый оттенок этих цветов. Для слабой боли значительное число респондентов-манси не смогло дать ответа, характерен разброс цветов голубой, зелёный, серый, синий при незначительном преимуществе голубого. Респонденты-ханты также не выразили единодушия в цветовых характеристиках слабой боли, называя голубой, зелёный, жёлтый и коричневый цвета, акцентируя внимание на желтом. Жёлтый цвет является определяющим для данного вида боли и у ненцев. Умеренная боль также не определена большинством манси, респондентами называются самые разные цвета: зелёный, жёлтый, серый, фиолетовый при незначительном преимуществе серого цвета.

Сильная боль в традиционной культуре манси вызывает ассоциации с коричневым, красным, синим и чёрным. Преимущественное значение сохраняет красный цвет. Для хантов сильная боль окрашена в жёлтый, коричневый, красный, фиолетовый цвета, при доминировании красного. Красный цвет определяет сильную боль и у ненцев. Невыносимая боль «ощущается» манси и хантами преимущественно как чёрный цвет. Для ненцев невыносимая боль окрашена синим цветом, так как чёрный ассоциируется со смертью. Следует оговориться, что данная шкала отражает субъективные ощущения боли, на которые влияют факторы личного, культурного характера, а также биологические процессы. Большая дифференциация наблюдается среди разновидностей боли по качеству, субъективным ощущениям и по локализации болевого ощущения. На основании устных сообщений С. С. Динисламовой, Л. Н. Панченко, Т. Д. Слинкиной, А. А. Шияновой (Ханты-Мансийск. 2014), А. О. Логаны (пос. Пашторы) представим разновидности боли в виде таблицы (Таблица 7).

Таблица 7. – Определения боли по частоте и субъективным ощущениям

Разновидности боли	Ощущения боли		
	манси	ханты	лесные ненцы
приступообразная	<i>āgмын ёхталаве</i> ‘болезнь изредка приходит (к нему)’;	<i>кашина йохтадыда</i> ‘боль приходит’;	<i>лакдиң хондаштут</i> ‘резко становится

	<i>моц/мось āгмың ̄лыс</i> <i>тувл п̄йтис</i> ‘немного поболело, а потом прекратилось’	<i>еша кашитәс па</i> <i>щадта манәс</i> ‘немного болело, потом прошло’	слышно’
пульсирующая	<i>пувтхатнэ āгм</i> ‘толкаящая боль’		
перемежающаяся	<i>āгм суйтыглāлы</i> ‘периодически слышится’		<i>куна хондаштут</i> ‘временами становится слышно’
тупая	<i>нāс āгм</i> ‘простая боль’; <i>аквпис āгмылахты</i> ‘постоянно болит’		
колющая	<i>сака пувтхатнэ āгме;</i> <i>пувтхатнэ āгм;</i> ‘в некоторых местах покалывает’; <i>тōва мāt пēлялахты</i> ‘колющая, толкаящая боль’	<i>пухдантты хорпи</i> <i>каши</i> ‘боль, как будто тыкают’	<i>патдата теча</i> ‘колющая’ (как кол в землю боль)
вытягивающая	<i>нирхатнэ āгм</i> ‘вытягивающая боль’	<i>ништаты хорпи</i> <i>каши</i> ‘растягивать как-будто боль’	
режущая	<i>касайл яктын хольт āгмың</i> ‘боль, как ножом режет’	<i>кешина эвātты хорпи</i> <i>каши</i> ‘как ножом режут боль’	<i>ма’тудо’лта</i> ‘режущая’
раневая	<i>илттыг ёмтум нюлми āгм</i> ‘вдруг возникшая раневая боль’		<i>пентдештута</i> ‘ударяющая’
стреляющая	<i>пувтхатнэ āгм</i> ‘толкаящая’		<i>ңыпы’лпёта</i> ‘сжимающая’ (как в кулак)
давящая	<i>таңыртахтым āгм</i> ‘сжимающая боль’		<i>ңыпы’лпёта</i> ‘сжимающая’ (как в кулак)
сдавливающая	<i>таңыртахтым āгм</i> ‘сжимающая боль’		<i>ңыпы’лпёта</i> ‘сжимающая’ (как в кулак)
сжимающая	<i>таңыртахтын āгм</i> ‘сжимающая боль’		<i>ңыпы’лпёта</i> ‘сжимающая’ (как в кулак)
стягивающая	<i>акван пāщиртахтын āгм;</i> <i>акван сякыртахтың āгм</i> ‘вместе стягивающая боль’		<i>ңыпы’лпёта</i> ‘сжимающая’ (как в кулак)
сверлящая	<i>кāралахтын āгм</i> ‘сверлящая боль’	<i>карадаты хорпи</i> <i>каши</i> ‘ковырять как-	<i>падыңо’та</i> ‘сверлящая’

		будто боль'	
дёргающая	<i>маныгтахтын</i> <i>а̄гм</i> 'рвущая боль', 'грызущая боль'	<i>йакәлты</i> 'очень сильно болеть (о частях тела) равномерно подёргивая'	<i>вэна'лпёта лахата</i> 'как будто он дёргает'
жгучая (щиплющая)	<i>котарахтын</i> <i>а̄гм</i> 'жгучая боль'		<i>ти'вша'лта</i> 'жгучая'
рвущая	<i>маныгтан хольт а̄гмың</i> 'как рвущая боль'	<i>маништы хорпи</i> <i>каши</i> 'рвать как-будто боль'	<i>нытпёша</i> 'кусками рвущая'
схватывающая	<i>хōйыглан</i> <i>а̄гм</i> 'приступообразная боль'		
ломающая	<i>лоңхитым</i> <i>а̄гм</i> 'выкручивающая боль'		
грызущая	<i>а̄гмумн а̄мп хольт пураве</i> 'моя болезнь меня как собака грызёт'	<i>порәл</i> 'грызёт (боль)'	
кусающая	<i>пурхатнэ хольт а̄гмың</i> 'как кусающая боль'	<i>корэматы хорпи</i> <i>каши</i> 'боль, как будто кусают'	<i>вән</i> <i>ша'тул</i> <i>пёталаха</i> 'как собака кусает' (применимо больше к суставной боли)
ноющая	<i>лāцалакв харты, а̄гми</i> 'тихонько тянет, болит'	<i>хошиты; хошийәл</i> 'ныть с жжением', каз. хант.; <i>аттахә</i> 'ныть' (о боли в зубах), шур. хант.	<i>маңктана</i> "задыхающаяся"; <i>ңәй</i> <i>маңктаңа</i> 'ноги мои задыхаются'
саднящая	<i>тāкыщ котараве;</i> <i>сака тāкыщ сорги</i> 'очень сильно саднит, жжёт'		
царапающая	<i>лякитахтың</i> <i>а̄гм</i> 'щекочущая боль'; <i>нильталахтың а̄гм</i> 'царапающая боль'		
зудящая	<i>кальгалтахтың</i> <i>а̄гм</i> 'щекочущая боль'; <i>турт кальгалтахтас</i> 'в горле зазудело', т.е. першит	<i>куншанты каши</i> 'чесаться боль' (шур. хант.)	<i>тя'кна</i> 'зудящая'; <i>я'кна мелёй тя'кңа</i> 'рана (зажитая) зудит'
щемящая	<i>щāргын а̄гм</i> 'жгучая боль' (жжёт место ранения, ожога, щиплет, жжёт)		
распирающая	<i>лāкква пасырлахтын а̄гм;</i> <i>тāратлан</i> <i>а̄гм</i> 'расходящая, расплывчатая'	<i>пелак похты хорпи</i> <i>каши</i> 'боль, как будто сейчас'	

	боль'	треснет', шур. хант.	
тянущая	<i>лāцалакв харты, āгми</i> 'тихонько тянет, болит'	<i>кашитәл еша</i> 'немного болит', шур. хант.	
скребущая	<i>косхатнэ āгм; харгың āгм</i> 'жгучая боль' (сильно щиплет, жжёт, нет терпения от жжения)		

Представления о разновидностях боли достаточно разработаны в традиционной культуре ненцев. По временному признаку различается постоянная, не проходящая (*хурскабтада* [ңоб" сюда] *едя*), по сенсорным ощущениям – тупая (*тынха едя*), колющая (*нэторта' едя*), острая и колющая (*ңэтората едя*), режущая боль (*маторана едя*)³⁴⁷. З. С. Рябчикова, вслед за А. И. Кузнецовой, приводит описание мгновенной резкой боли в голове по данным ненецкого языка: «*ңэвани хэв' лекэй* 'голова-моя коротко с одной стороны треснула', при этом боль справа предвещает беду, а слева – нечто хорошее»³⁴⁸. Представим примеры описания локализованной боли у обских угров и самодийцев по устным сообщениям А. О. Логаны, Л. Н. Панченко, А. А. Шияновой (Таблица 8).

Таблица 8. – Разновидности боли по локализации

Виды боли	ханты	манси	лесные ненцы
головная	<i>охэм каши</i> 'голова моя болит'	<i>пуңкум āгмың</i> 'голова болит'; <i>пуңк</i> <i>таңыртахтың āгм</i> 'голову сдавливающая боль'	<i>ңайваң еча</i> 'боль головы' (нумт.)
сердечная	<i>самем каши</i> 'сердце моё болит'	<i>сымум āгмың</i> 'сердце болит'; <i>сымум котыртаве</i> 'сердце жжёт'; <i>сымум</i> <i>таңыртаве</i> 'сердце сдавливает'	<i>шейң еча</i> 'сердца боль'
брюшная	<i>хонэм каши</i> 'живот	<i>соргум āгмың</i> 'живот	<i>мыньчиң еча</i>

³⁴⁷ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 21-22.

³⁴⁸ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 168.

	мой болит'	болит'; <i>соргум якытлаве</i> 'колики в животе'	'живота боль'
печёночная		<i>майтум а́гмың</i> 'печень болит'	<i>мыт еча</i> 'печени боль'
почечная	<i>сыйодаңдам кашэт</i> 'почки болят'		
желудочная	<i>хонэм каши</i> 'живот болит'	<i>соргум а́гмың</i> 'живот болит'	<i>мыньчи'куң еча</i> 'желудка боль'
кишечная	<i>хонэм каши</i> 'живот болит'	<i>тивырт а́гмың</i> 'внутри болит'	<i>вичую" еча</i> 'кишок боль'
маточная	<i>хонэм каши</i> 'живот болит'	<i>тиврумт а́гмың</i> 'в моей внутренности болит'	
мочевого пузыря	<i>унтрем каши;</i> <i>унтрэл йермом</i> (букв.: моча застряла)	<i>маен хурыг якытлаң а́гм</i> 'мочевого пузыря режущая боль'	<i>хыпуямаң еча</i> 'водяного пузыря боль'
суставная	<i>лбв каши</i> 'кость болит'	<i>катум лаглум лоңхитаве</i> 'скручивает суставы руки и ноги' (ноющая боль)	<i>ңысуңу еча</i> 'суставов боль'
глазная	<i>сэм каши</i> 'глаз болит'	<i>самагум а́гмыныг</i> 'глаза болят'	<i>хэм еча</i> 'глаз боль'
ушная	<i>пай каши</i> 'ухо болит'	<i>пальт лятги</i> 'в уши стреляет'; <i>пальт сивги</i> 'в ушах свистит'; <i>пальт пувтаве</i> 'в ушах колит'	<i>каң еча</i> 'уха боль'
спинная	<i>шайни каши</i> 'спина болит'	<i>сысум а́гмың</i> 'спина болит'	<i>махаң еча</i> 'спины боль'
боль при схватках	<i>кайшэтна йохатса</i> 'боли пришли (к ней)'	<i>хойылан а́гум</i> 'ударяющаяся боль' (схватки родовые); <i>ёхталан а́гум</i> (букв.: приходящая – уходящая боль); <i>таңыртахтын а́гум</i> 'сжимающая схваткообразно боль'	
зубная	<i>пеңк каши</i> 'зуба боль'	<i>улысь пураве</i> 'кусает зуб'	

Описание боли по локализации характеризует достаточно развитое представление обских угров и самодийцев о собственной анатомии. При этом только боль при схватках подчёркивает её ритмичный, пульсирующий характер. Определение потуг выделить не удалось вследствие сакрального характера процесса рождения.

Важную роль в адаптации организма к суровым условиям Севера играли температурные ощущения. И, тем не менее, они не всегда предотвращали обморожения, вплоть до коросты. В языке отразился ряд названий подобных ситуаций: обморозить (*ильпэхвы*, хант.), замёрзла (*путы*, лесн. нен.), заморозил (*ша'ай кынивчем*, лесн. нен., букв.: лицо застудил). Известный голландский путешественник Н. Витсен, совершивший путешествие в Московию во второй половине XVII в., отметил, что остяки хорошо переносят холод. «Когда однажды *остяк* замёрз, то один из них сказал другому свидетелю: «Удивительно, что он замёрз, ведь на нём были надеты две рыбы кожи, одна на другую», – причём известно, как тонка эта рыба кожа. Из этого следует сделать вывод о закалённости этого народа»³⁴⁹. В случаях обморожения повреждённые места натирали медвежьим, рыбьим или другим жиром. Обморожение, как серьёзная опасность для тела, нашло отражение и в фольклоре. Считалось, что нужно загадывать парное число загадок, в противном случае как пойдёшь на охоту, то отморозишь большой палец ноги [ПМА, Е. И. Сопочин, стойбище на оз. Хаплиута. 1993].

Подводя итоги рассмотрению видов кожной чувствительности и её проявлений в культуре обских угров и самодийцев, необходимо заключить, что в традиционном мировоззрении ощущения боли по временному признаку (непродолжительная, острая, хроническая) составляют небольшой перечень характеристик. Наиболее обширную категорию представляют разновидности боли по качеству и субъективным ощущениям, а также по локализации болевого ощущения. Следует отметить, что и в этих категориях присутствуют определения, имеющие временной оттенок (приступообразная – немного поболело и прошло, тупая – постоянно болит, раневая – «вдруг возникшая раневая боль», расширяющаяся – «как будто сейчас треснет»). Описание боли по локализации демонстрирует хорошее знание человеком собственной анатомии.

³⁴⁹ Витсен Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Амстердам: Изд-во Pegasus, 2010. С. 787.

На основании проведенного исследования впервые получены данные по цветовой символике восприятия боли у коренных народов и показано, что семантическая цветовая категоризация выражается в различии цветовых выборов в зависимости от интенсивности болевых ощущений. Отсутствие боли большинство респондентов (хантов, манси и ненцев) связывают с голубым и зелёным цветом. Представления об умеренной боли показали разброс цветовых характеристик: голубой, зелёный, серый, фиолетовый, жёлтый. Сильная боль в традиционной культуре ассоциируется с коричневым, красным, синим и чёрным цветами у манси, при доминировании красного. Респонденты-ханты сильную боль «окрасили» в жёлтый, коричневый, красный, фиолетовый цвета, при определяющем красном цвете. Цветовые предпочтения при нестерпимой боли представлены обскими уграми преимущественно чёрным цветом, а ненцами – синим, так как чёрный ассоциируется со смертью.

2.1.3. Роль слуховых ощущений в семиотизации звукового пейзажа

Слух – довольно древний вид ощущений. Звучание является для человека необходимым признаком окружающего его мира, а «владение звуком», возможность производить и воспринимать звук – необходимым маркером живого мира. Состояние мёртвой, абсолютной тишины в мансийском языке передаётся идиоматическим выражением *акваг палиң суй āтим, нёлмың суй āтим* (букв.: нет никакого звука для уха, нет никакого звука языка)³⁵⁰, что соответствует характеристике безжизненного мира. Для сравнения укажем на хантыйское слово *холъи*, означающее «безлюдный» (*холъи мўв* ‘безлюдная земля’) и «тихий» одновременно, *хөсл(а)ы-сыйды* ‘тихо-беззвучно’³⁵¹. Оппозиция звук/беззвучие в пространственном коде соответствует оппозиции жизнь/смерть.

В соответствии со слуховой чувствительностью обские угры и самодийцы различают хорошо слышащего человека (*кǎды пǎл тǎйты* ‘иметь тонкий слух’,

³⁵⁰ Мифы, сказки, предания манси (вогулов). 2005. С. 380.

³⁵¹ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 333, 343.

тег. хант.; *тослуй* ‘чуткий’; *хэмтана* ‘чуткий’ (хорошо слышащий), ‘зоркий’; *намтолта* ‘слышащий’, ‘чующий’, лесн. нен.) и глухого (*пӓлды* ‘глухой’, тег. хант.)³⁵², *кашта нешаң* ‘безухий человек’, лесн. нен.) [ПМА, стойбище на Тюй-тяхе. 1998]. Хантыйское выражение *пӓдаңа хӓви(йӓ)* ‘далеко слышащие’ (букв.: длинные уши [имеющие]) является стойким фольклорным словосочетанием, «смысл которого в том, что длинные уши способны дотянуться очень далеко; означает острый, тонкий слух»³⁵³.

Источником слуховых ощущений являются разнообразные звуки, действующие на органы слуха. Аппаратом слуха является ухо, позволяющее различать звук (*сый*, шур. хант.; *суй*, манс.; *ше”на*, лесн. нен; *қо*, сельк.). В строении уха ханты отчётливо выделяют ушную раковину (*пӓл ньораҳ кӓсӓ* ‘ухо-хрящ-дуга’, сург. хант., *пӓл вӓс* ‘уша дыра’, каз. хант.)³⁵⁴. Селькупы верили, что «заглянув в ухо можно увидеть иной мир, проникнуть в какую-то тайну». Ухо, в качестве канала связи с потусторонним миром, было под силу использовать только шаману. Возвращаясь «на землю после своего путешествия в иные миры», он «слышит то, что простым людям слышать не дано: как ветер шумит, как большой крылатый зверь позади дыма от огня остался»³⁵⁵.

Слуховой анализатор различает четыре качества звука:

1. силу (громкий/тихий) – *ӓв* ‘крик’, *сыйӓң* ‘громкий’, ‘звучный’, ‘звонкий’, ‘резкий’ (о голосе), *хӓньцты* – очень сильно рычать, издавать страшные звуки (о человеке), *хӓрсӓмтты* ‘хрустнуть’ (сильно), *раңӓнты* ‘утихнуть’ (о звуке, шуме); *кӓйшӓ сӓйӓл раңӓс* ‘боль стихла’ (букв.: звук боли стих); *маяндорт мун* – сабый звук, *ңаданась* – издавать громкие звуки, греметь как гром, *ңарка му’* – громкий

³⁵² Рябчикова З. С., Афанасьева К. В., Игушев Е. А. Русско-хантыйско-мансийско-венгерский тематический словарь. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. С. 17.

³⁵³ Молданова Т. А. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игрищ. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. С. 186.

³⁵⁴ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 79; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 240.

³⁵⁵ Мифология селькупов. 2004. С. 171.

голос; *вабц ңарка* – громкоголосый (букв.: большой голос), *нюдя му'* – тихий голос; *хасабарць* – говорить шепотом; *пāвыл тēнэ яныг турыл* 'могучий голос, съедающий деревню'; *хивематы* 'крикнуть неистово';

2. высоту – *ябта му'* – высокий голос; *талбэй му'* – низкий голос;

3. тембр – *кўмрәң* 'глухой' (о звуке), *ябти му'* – звонкий голос, *не сёраха му'* – нежный голос, *вареторта му'* – хриплый голос, *талбэй му'* – грубый голос, *еванзада её* – нежный голос; *хайна* – мелодичный, скользящий (мелодичный звук);

4. длительность – *ўвтыйәдты* – кричать (время от времени)³⁵⁶.

Воспринимаемые с помощью слуха звуки разделяют на группы: шумовые, речевые и музыкальные звуки³⁵⁷. В данной связи следует указать на точку зрения А. Г. Маклакова, который все звуки, воспринимаемые человеческим ухом, подразделяет на две группы: музыкальные (звуки пения, звуки музыкальных инструментов и др.) и шумы (всевозможные скрипы, шорохи, стуки и т.д.), полагая, что «человеческая речь, как правило, одновременно, содержит звуки обеих групп»³⁵⁸. В своей работе мы предпочитаем придерживаться первой позиции, поскольку в дальнейшем будем рассматривать речь в контексте психических процессов.

Шум представляет собой «звук, отличающийся сложной неповторяющейся временной зависимостью»³⁵⁹. Иначе говоря, это совокупность звуков различной частоты и силы. Шумовые звуки в основном группируются вокруг понятий: 1) звуки природного или искусственного происхождения: шум, звон, гам, стук, грохот, шорох, треск, скрип, хруст; 2) звуки, вызываемые погружением в воду какого-либо предмета, звук сильного потока воды; 3) резкие, высокие звуки

³⁵⁶ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. С. 238; *Она же*: Указ. работа. 2014. С. 128, 272, 290, 323; Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 19, 21, 61, 68, 105, 158, 162; Ромбандеева Е. И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов). Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 577; Диалектологический словарь хантыйского языка. 2011. С. 137.

³⁵⁷ Сорокун П. А. Основы психологии. Псков: ПГПУ, 2005. С. 108.

³⁵⁸ Маклаков А. Г. Общая психология. СПб.: Питер, 2001. С. 189.

³⁵⁹ Ремизов А. Н. Медицинская и биологическая физика. М.: Дрофа, 2003. С. 94.

природного происхождения: свист, вой (о ветре); 4) звуки, издаваемые животными и птицами: клохкотать (о куропатке), ухать (о сове, филине), кричать (об утке), гудеть (о комарах), скулить, рычать, лаять, стрекотать, каркать, куковать, щебетать; 5) звуки, издаваемые мифологическими существами: шипение, щёлканье, свист.

Необычайная сила звука, пронзительность характерны для подавляющего большинства звуков периода первотворения. «В исторических хрониках, где зафиксированы рассказы местных жителей, говорится, что у *Сѳрни Нѳй* голос был необычайной силы. В радиусе звучания её голоса всё живое умирало. Человек, услышавший её голос, после долгой и тяжёлой болезни умирал с мучениями»³⁶⁰. Изображённый в мифах мир шумит, гремит, визжит. Первые звуки («какой-то шум», «слышно кто-то летит»)³⁶¹ появляются в связи с перемещениями персонажей фольклора по мирам Вселенной. Путешествие персонажей ненецкого фольклора в Верхние миры также сопровождаются какофонией: «Шум восьми ушей звуку грома подобен», золотая птица «с шумом умчалась в небеса»³⁶². Гул сопровождает стремительный полёт Железной Гагары из мансийской священной сказки «О возникновении Земли» (*Мѳ тѳлум ялпың мѳйт*)³⁶³.

В традиционной культуре ненцев достаточно разнообразно представлены шумовые и другие звуки, возникающие в природе и в искусственной среде: *мерця выварңа* – ветер воет; *выврѳ* – свистящий звук (о ветре), *лаб”на* – шум, звон; *лаб”нѳрць* – шуметь, греметь (чем-то деревянным), *латарць* – клохкотать (о куропатке), *лѳйрась* – гудеть (о комарах), *мад* – лай, *мар’* (нен.) – шум, гам, *мерця выварңа* – ветер завывает, *мерця хырна* – ветер шумит, *мул* – буль-буль (звукоподражание: звук, вызываемый погружением в воду какого-либо предмета), *муноць* – шуметь, стучать, трещать (издавать разные звуки), *мынерць* – скулить,

³⁶⁰ Слинкина Т. Д. Мансийские оронимы Урала: научное издание. Ханты-Мансийск : ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. С. 322.

³⁶¹ Мифы, предания, сказки хантов и манси. 1990. С. 258, 272.

³⁶² Фольклор ненцев. 2001. С. 191, 183, 335.

³⁶³ Мифы, сказки, предания манси (вогулов). 2005. С. 32, 33.

ңарнава – рычание, *ңурна* – звук, шум, *яльня* – грохот³⁶⁴. Дополним шумовые ощущения данными хантыйского языка: *ратхамтты* ‘хрустнуть’, *савлыты* ‘греметь, звенеть’, *саңләматы* ‘звенеть, звонить’, ‘бренчать’, *сыйащты* ‘шуметь’, ‘греметь’, ‘гудеть’, ‘звучать’, *хутишкэты* ‘ухать’ (о сове, филине), *хэтишкэты* ‘кричать’ (о селезне), *шихар* ‘скрип, шум’, *шөдиты* ‘звенеть’, ‘бренчать’, ‘шуршать’, *шувиты* ‘свистеть’ (о ветре), *щошәң сый* – звук сильного потока воды, *щэвиты* ‘стрекотать’, *вархтэты* ‘каркать’, *дөйты* ‘петь, куковать, щебетать’³⁶⁵.

В традиционной культуре шум и различные звуки природного или искусственного происхождения семиотически окрашены. Так, обские угры верили, что если во время проведения обряда отвода грозы «загремит гром или пойдёт дождь, это добрый знак, значит, обращения, молитвы и просьбы дошли до *Торум’а* и он через *Пай ики* («Тучи старик») известил об этом раскатами грома»³⁶⁶. Скрип шестов чума ненцы рассматривали как хороший знак, предвещающий положительный исход чего-либо³⁶⁷. Манси по пению берегового куличка – *вить-ти-тёлы* (как детское произношение), определяли предстоящее потепление весной воды в реках и то, что она пойдёт на убыль [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014]. По голосу белоклювой гагары [подставное имя *дор вой* ‘озёр животное (птица)’] ханты р. Казым определяли погоду: «если она хорошим голосом кричит – *хакх, хакх*, будет хорошая погода, если плохим – *ху-ув, ху-ув* – то плохая»³⁶⁸.

Одним из наиболее ярких примеров семиотизации звукового пейзажа является закрепление за птицами способности «вещать». Звукоподражательное

³⁶⁴ Диалектологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 15, 41, 43, 47, 49, 57, 62 и др.

³⁶⁵ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 38, 158, 272, 278, 279, 290, 352, 355, 360, 362, 364, 374, 378 и др.

³⁶⁶ Кашлатова Л. В. Представление обских угров о Пай ики // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 99.

³⁶⁷ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. С. 162.

³⁶⁸ Молданова Т. А. Болотные и водоплавающие птицы в фольклоре и верованиях хантов р. Казым // Материалы Международной научной конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития». М.: ЗАО «Издательство ИКАР», 2003. С. 372.

пение обыкновенной каменки (*каткучевнэ*) – «тев-тев», «щев-щев» казымские ханты считали предвестником опасности. Птичка *кевнэк* (буланы вьюрок? – Т. А. Молданова) своим звуком ‘кев-кев-кевнэк’ заманивает людей в лес, «в дом к лесным духам» [Молданова, 2005, с. 61-62]. Ханты полагали, что крик речной чайки, похожий на хохот, не нравится мёртвым. По их представлениям, «*лыв щирэлн лыв няхлыт* – над нами (мертвецами – В. С.) смеётся»³⁶⁹. Птичка *лащ* у хантов считалась предвестником беды (*вурас вэрти войт* ‘беду накликающее животное’)³⁷⁰. Звуки срыгивания, издаваемые кукушкой, предвещали «что-то плохое»³⁷¹. В мансийской загадке *Турман лōхсам патытта лоц луйги / – Ты мāныр? / – Ты колт вит пāсги* – «В тёмном закутке, в углу, птичка *лоц* чирикает/ – Что это?!/ – В (углу) дома вода капает» звуки, издаваемые птичкой *лоц* («воть-воть»), если они слышатся возле определённого дома, предвещают в данной семье покойника³⁷². Жёлтая птица *Патыя* у селькупов считалась злым духом, а её голос являлся предвестником беды. «Голоса (*чары*) у этой птицы разные: она то кричит, как ворон (или как ястреб), то крякает, как утка, то лает, как собака, то визжит, как лиса. Подавая разные голоса, она старается человека за собой увести в густой лес, где он может заблудиться»³⁷³.

Звон в ушах традиционно воспринимался как весточка из мира мёртвых – ‘звон колокольчика покойника’ (*хальмер’ сенга*). В этом случае в адрес умершего тундровые ненцы говорят, что «пока не продырявится мой медный котёл, я не приду к тебе» (*нярава едни сима нгэсонд нидм’ тут*)³⁷⁴, т.е. буду жить долго. Щёлкающий звук также символизировал существ иных миров: «Семеро великанов, испугавшись, прыгнули в разные стороны с криком, повыпрыгивали

³⁶⁹ Пятникова Т. Р. «Вороний день» – Вурнга хатл // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 152.

³⁷⁰ Молданова Т. А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 62-63.

³⁷¹ Диалектологический словарь хантыйского языка. 2011. С. 97.

³⁷² Загадки мансийские (вогульские). Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2002. С. 24-25, 166-167.

³⁷³ Ириков С. И. Традиции и обычаи селькупов // История и современность народов Ямала. Салехард: Изд-во окр. науч. лаб. этногр. и этнолингвистики Ямала, 1995. С. 47.

³⁷⁴ Харючи Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 134.

из-под нюков и превратились в искры, издав щёлкающий звук» (*Си"ив сюдбянд сейто' хэва' нид сян яха" тёрыць санэйд", тахаё' сивня татуңэ лакада"*)³⁷⁵.

Шум (крик), как признак появления персонажей иных миров, сопоставим со звуковой кодировкой ритуально-обрядовой деятельности и, в частности, сватовства. «Как инверсию к шумовому поведению сватов можно рассматривать обычай, согласно которому невеста выражала своё негативное отношение к предстоящему браку более громким голосом»³⁷⁶. В данной связи мы не можем не согласиться с утверждением Е. М. Мелетинского, что «шум подчёркивает беспорядок, введение чуждого элемента, нарушение синтагматической цепи»³⁷⁷, а также Т. А. Молдановой, что «основная символическая функция шума (крика) – это отпугивание»³⁷⁸. Вместе с тем, следует обратить внимание и на роль крика при исполнении остяками военных плясок для «обретения военного духа». З. П. Соколова указывает, что впервые такие пляски описал В. Н. Шавров. В своих «Кратких записках о жителях Берёзовского уезда» он писал: «Шаман ударил своими саблями одна о другую, и тогда, по команде его, разными голосами вдруг загайкали, качаясь из стороны в сторону. Гайкали то редко, то вдруг, очень часто, то опять редко, не отставая один от другого, и при каждом повторении гай переваливались то на право, то на лево, осаживая сабли и копыя несколько книзу и подымая вверх. Крик сей и движение или перевалка остяков продолжались около часа и чем остяки далее и далее ревели и кричали, тем более приходили в некоторый род исступления»³⁷⁹.

Речевые звуки, а шире – звуки, издаваемые человеком (антропофоны), достаточно разнообразно представлены в традиционной культуре: голос (*му'(н)*, *ваби*, тундр. нен.), звуки голоса (*турсуй*, манс.; *ваби мун"*, тундр. нен.), плач,

³⁷⁵ Дialectологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 42.

³⁷⁶ Семёнов В. А. Путешествие вокруг ступы (к мифологическим истокам коми обряда сватовства) // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: Ритуал и символ. Сыктывкар : Сыктывкарский гос. ун-т, 1990. С. 28.

³⁷⁷ Мелетинский Е. М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Стросса // Структурная антропология. М. : Наука, 1983. С. 488.

³⁷⁸ Молданова Т. А. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игр. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. С. 24.

³⁷⁹ Шавров В. Н. Краткие записки о жителях Берёзовского уезда. М.: О-во истории и древностей российских при Московском ун-те, 1871. С. 11.

звуки плача (*яр*, тундр. нен.), плач (*холдәп*, каз. хант.), плач-вой (*холдәты-йәсләты* ‘плакать-выть’, каз. хант.), плач-стенание (*холдәты-щәлты* ‘плакать-стенать’, каз. хант.), вопить, стенать (*вош* ‘воплъ, стенание’, каз. хант.), смех (*мувиньт*, манс.; *пи’ш*, лесн. нен.).

Среди звуков, считающихся произвольными человеческими, следует отметить кашель (*хәл*, каз. хант.; *кәкв*, *кәквил*, манс.; *ко’*, *кот*, лесн. нен.), причмокивание (*лыбарць* ‘причмокнуть’, тундр. нен.), чмокать (*ләмәтьльтьәта*, сург. хант.), звук чихания (*пьяд*, тундр. нен.), чихнуть (*няхтаяңкве*, манс.; *пьяд’тадыш* ‘чихать’, лесн. нен.), стон (*сакил*, *сакнә суй*, манс.; *еңәлты* ‘стонать’, каз. хант.), икота (*һәкәшты*, каз. хант.; *тур унтнә нак*, манс.), отрыжка (*кашәмда*, каз. хант.), звуки срыгивания (*охәтты* ‘тошнить, блевать’, каз. хант.), звуки храпа (*төртәхәлта* ‘храпеть’, сург. хант.)³⁸⁰.

Каждый язык по-своему осваивает звучания внешнего мира, в том числе посредством звукоподражаний. Условно звукоподражания делятся на несколько видов: 1) имитация звучания человеческого голоса; 2) подражание звукам животных; 3) имитация звуков неживой природы. Все эти разновидности встречаются в обско-угорских и самодийских языках, образуя звукоподражательные глаголы, типа: *вѳәңәлтыйәл* (*вѳәңәлтәты*) – издавать звуки (*вѳә*); *ѳмийәл* – звукоподражательный глагол «гудеть», *щүләмтыдәт* звукоподражательный глагол «звонят» (*щүль*), а также парные междометия, выражающие звукоподражание (шур. *kuk-kuk* «звук, который передаёт кукушка», *śew-śew* «звук, который передаёт камышевка», *tow-tow* «звук, который передаёт вид кулика», *warəḥ-warəḥ* «звук, который передаёт ворона»; каз. *okḥ- okḥ* «крик

³⁸⁰ Дialectологический словарь ненецкого языка. 2010. С. 19, 47, 68, 144, 176; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект) Тюмень: ООО «Формат» 2014. С. 114, 220, 234, 339, 382; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. С. 58, 108, 310, 350; Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002. С. 207, 282; Дialectологический словарь хантыйского языка. 2011. С. 96; Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект). 2006. С. 43, 101.

глухаря», *ħokš-ħokš-ħokš* «крик селезня»³⁸¹, *нок тылча* – «звук чавкающей под ногами жидкости», *мулу* – звук выливающейся жидкости³⁸². Судя по частотности употребления звукоподражательных глаголов они скорее всего относятся к детской лексике. Важно подчеркнуть, что от звукоподражаний более активно образуются глаголы, тем самым подчёркивается сопроводительная роль звучания при описании действий.

К звукам, не характерным для человека, но издаваемым им, можно отнести свист – «резкий высокий звук, производимый без участия голоса»³⁸³. Для ритуальной сферы культуры характерно использование нетрадиционных языковых форм как аналоговой сакральной речи при общении человека с богами или духами. Среди призывных звуков, направленных в адрес богов, наиболее часто встречался свист. Издавание звуков, похожих на писк, было отмечено в угорской шаманской традиции XVIII в., а также в свидетельствах путешественников, купцов, ссыльных военнопленных XVII-XVIII вв. Так, К. Ф. Карьялайнен в своём исследовании приводит известия Н. Витсена, Идеса Избранта, Ф. Страленберга о том, что «остяки вместо молитв попискивают и наклоняют головы», «их молитвы ограничиваются “искажением губ” и свистом, которым обычно подзывают собак», «остяки, оказывая почести своим богам, пищат наподобие крыс и мышей»³⁸⁴. А. Е. Загребин в своей работе приводит сообщение Ф. Страленберга, который отмечал, что когда ханты «входили в молельню, они свистели, как вороны или мыши»³⁸⁵. Мужчина, сидящий слева от головы медведя во время медвежьих игрищ, свистом подзывает Пелымского духа³⁸⁶. «К сожалению, – замечает А. М. Сагалаев, – этот тип ритуального поведения зафиксирован отрывочно, как некая непонятная или забавная черта

³⁸¹ Лонгторова В. П. «Щўньэм – Ща́ња йōхан» «Моё вдохновение – Сыня река». Салехард : Красный Север, 2011. С. 25, 48, 115.

³⁸² Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Перевалова, Е. В. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск: УрО РАН: Студия «ГРАФО», 2006. С. 122, 155.

³⁸³ Ожегов С. И, Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. С. 703.

³⁸⁴ Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. С. 79.

³⁸⁵ Загребин А. Е. Финно-угорские этнографические исследования в России (XVIII – первая половина XIX в.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2006. С. 84.

³⁸⁶ Молданова Т. А. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игрищ. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. С. 186-187.

аборигенных культур Севера»³⁸⁷. В контексте изложения это, с одной стороны, действия по донесению *Торум*’у слова (просьбы, мольбы, призыва) через пространство Среднего мира в Верхний мир богов, а с другой – свист (язык птиц-предков) можно рассматривать не только как оказание почести богам, но и в качестве аналога диалога с богами при утрате навыков сакральной речи [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2012]. Для сравнения укажем на мансийское слово *лёмвой* ‘комар’ от *лём* – ‘говорить чуть громче шепота, но всё же неясно’, ‘говорить на чужом, непонятном языке’³⁸⁸. Устное сообщение редактора ненецкой газеты «*Няръяна Нэрм*» Х. Х. Яунггад, приведённое Е. Т. Пушкарёвой, свидетельствует о том, что слово *сюдвабц* «в переводе будет означать *сюд* ‘свист’, *вабц* ‘говор’, то есть «свистящий говор»³⁸⁹.

Свист, как правило, характерен для персонажей иных миров: от троекратного свиста духа «герои», совершившие святотатство, падают замертво³⁹⁰, «со свистом северного ветра, со свистом южного ветра» несли лесные духи мужчину, нарушившего ритуальные запреты³⁹¹. Во время священных праздников семилетнего цикла тегинских хантов (Нижняя Обь) *Лунх-ях* (‘Божественные танцы’), перед облачением в военное снаряжение семь крепких мужчин «три раза свистят свистом, похожим на свист великана-менква». В результате одежда становится лёгкой и впору тому человеку, который будет её надевать³⁹². Лесные духи *меңки*, олицетворяя собою стихийные силы природы, «мчатся как ветер, свистят так, что деревья валятся»³⁹³. Женщина-оборотень в коми-зырянском фольклоре после разрывания ребёнка пополам «свистит и убегает

³⁸⁷ Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991, С. 86.

³⁸⁸ Ромбандеева Е. И. Современный мансийский язык: лексика, фонетика, графика, орфография, морфология, словообразование: учебник для высшей школы. Ханты-Мансийск : УИП ЮГУ, 2013. С. 234.

³⁸⁹ Пушкарёва Е. Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. Екатеринбург: Баско, 2007. С. 90.

³⁹⁰ Молданов Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 102.

³⁹¹ Земля Кошачьего Локотка. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 85.

³⁹² Лапина М. А. Танцевальные традиции тегинских хантов // Три столетия академических исследований Югры: от Миллера до Штейница. Ч. 2. Екатеринбург : НПМП «Волот», 2006. С. 403.

³⁹³ Молданова Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 144.

прочь»³⁹⁴, т.е. исчезает. А. В. Головнёв рассматривал свистящий язык существ *сюдбя* как звук потустороннего мира. «У *сюдбя* – особый язык, и заговорить по *сюдбя* означает не то зашипеть, не то засвистеть; шипящий свист является и языком Подземелья»³⁹⁵.

В целом же в результате анализа речевых звуков их можно подразделить на следующие четыре группы: 1) звуки, характерные для человека: кашель, смех, плач; 2) звуки, нехарактерные для человека: звукоподражания, свист; 3) звуки, произвольно издаваемые человеком: чихание, икота; 4) звуки речи (речь), как один из видов психических процессов и коммуникационной деятельности.

Следует отметить, что качество речевых звуков способно выступать определителем возраста. Так, например, манси про человека в преклонном возрасте говорят: «*Матум хōтна хольт турсуе харңаиң*» ‘Голос его, как у старого человека, ржавый’ (сиплый, скрипучий), «*Яныг хōтна хольт туре бсың*» ‘Как у взрослого мужчины, голос грубый’. Мальчика в период полового созревания «выдаёт» скрипучий голос: «*Ащирым турпа турың пыгрысь*» ‘С голосом холодным голосистый мальчик’ (скрипучий как мороз голос) [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2016]. Лесной ненец Ю. К. Айваседа-Вэлла голос своей бабушки сравнивал со скрипом сосны³⁹⁶.

Музыкальные звуки создаются человеком для искусственных переживаний: звуки пения (*эрыг вāрмаль*, манс.), звуки музыкальных инструментов (*мұзыка*, манс.) и др. Плавная, мелодичная речь человека, как и пение птичек, получила название *лэйти* (каз. хант.)³⁹⁷. Древние сказания, мифы нередко упоминают игру на традиционных музыкальных инструментах. В сказке «*Ими хилы* и слепые старики» повествуется: «Слепой старик стал играть на большом, как оленья лопатка, *нарс-юхе*. Этот *нарс-юх* голосом лося стал звучать, когда на *нарс-юхе*

³⁹⁴ Жилина Т. И., Сорвачёва В. А. Образцы коми-зырянской речи. Сыктывкар: АН СССР, 1971. С.197-198.

³⁹⁵ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. С. 322.

³⁹⁶ Вэлла Ю. Вести из стойбища. Свердловск: Свердловское книжное издательство, 1991. С. 18-19.

³⁹⁷ Молданова Т. А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 58.

стали играть»³⁹⁸. Бубен, обладая обрядово-сакральными функциями, также использовался в качестве музыкального инструмента, но с большими ограничениями, в частности, он сопровождал «Медвежьи игрища». Ритмичные звуки бубна поддерживали ритм при исполнении сказаний или мифов, подчёркивая сакральное назначение фольклорных произведений.

Фольклорное выражение *арем хайц йэтшас, моңыңем хайц йэтшас* ‘чуть не умер’, буквально означает: песня=моя чуть не кончилась, сказка=моя чуть не кончилась³⁹⁹. В шаманских камланиях пение сопровождает путешествие шамана в иные миры. Селькупская легенда «Человек, ушедший в небо» рассказывает: «Едва раздалось шаманское пение, как полетели в чум лебеди. Поёт шаман, а птицы летят на его песню. Наконец, появился пёстрый лебедь. Как только влетел он в чум, так сразу замолкло шаманское пение, а внутри чума поднялся страшный ветер. Стих ветер, и шаман исчез. Это дух его превратился в дыхание ветра и улетел вслед за птицами»⁴⁰⁰. Е. М. Мелетинский назвал музыку «маскированной» речью. «Мелодическая фраза служит метафорой речи. При этом акустический код весьма экономичен. Термы этого кода распределяются по трём уровням, снизу вверх: сигналы (зов именной, свист и стук, обращённые человеком к другому существу, например зверю-соблазнителью), речь (т.е. лингвистическое поведение: свист, вежливые или оскорбительные слова, сдужающие для разговора с людьми или антропоморфными богами), песни»⁴⁰¹.

В традиционной культуре сохранились нормы поведения в отношении музыкальной культуры. Например, «бубен не передавался другому человеку, он являлся исключительной собственностью хозяина», «нельзя было шуметь, ходить во время исполнения молитвенных, священных песен, мелодий, исполнять эти

³⁹⁸ Успенская С. С. Касум муv монат – путрат (Сказки-рассказы земли казымской). Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 101.

³⁹⁹ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. С. 287.

⁴⁰⁰ Ириков С. И. Традиции и обычаи селькупов // История и современность народов Ямала. Салехард: Изд-во окр. науч. лаб. этногр. и этнолингвистики Ямала, 1995. С. 45.

⁴⁰¹ Мелетинский Е. М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Стросса // Структурная антропология. М.: Наука, 1983. С. 493.

произведения другому лицу, помогать исполнять музыкальные произведения другому человеку»⁴⁰².

Звук, издаваемый колокольчиком, наряду с криком и свистом, является одним из специфических видов обрядовой коммуникации. Например, «золотой бубенчик» в «Звериных (медвежьих) песнях» олицетворяет самого медведя, имеющего небесное происхождение. Звоном колокольчиков в медвежьих игрищах отмечены «Песни-молитвы» или «Великие песни». Представляется очевидным, что звон маркирует персонажей верховного пантеона. Близкую символику имеет выкрикивание во время жертвоприношений. «После того, как состоялось угощение, они бьют палками в воздухе и кричат в полную глотку, желая тем самым сопроводить опять в воздух угощённого духа-идола и одновременно поблагодарить его за то, что он согласен довольствоваться угощением»⁴⁰³.

Музыкальные звуки имеют одну, очень важную для нашего исследования, особенность, отмеченную С. Лангер. Они выступают в качестве «виртуальных» маркёров временных и пространственных границ («музыка создает “виртуальное время”»⁴⁰⁴). Вопрос о наличии особого типа времени – музыкального, был поставлен в немецкой классической эстетике. Исследуя проблему осознания музыки как временного искусства А. В. Макина отмечает, что Гегель, например, рассуждал о связи «субъективной внутренней жизни со временем как таковым, составляющим всеобщую стихию музыки», о времени звука, «являющимся одновременно временем субъекта», о звуке, который «приводит “я” в движение, благодаря протеканию во времени и ритме»⁴⁰⁵. В XX в. проблема музыкального времени нашла отражение в философии Э. Гуссерля («время-сознание»), А. Бергсона («чистая длительность»), М. Мерло-Понти, М. Хайдеггера («время-присутствие»), Т. Адорно, Ж. Делёза, Д. Т. Фрейзера, а в России в первую очередь у А. Ф. Лосева («время-становление»), оказав влияние на формирование

⁴⁰² Лапина М. А. Этические нормы в музыкальной культуре хантов // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития. Ханты-Мансийск; М., 2004. С. 607.

⁴⁰³ Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. С. 95.

⁴⁰⁴ Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства. М.: Республика, 2000. С. 287 с.

⁴⁰⁵ Макина В. А. Музыкальное время: философско-эстетические и музыковедческие концепции XX века // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 73-74.

собственно музыковедческих концепций времени. Их анализу в логико-временном аспекте посвятил своё исследование А. Марсден, отметив, что «музыкальное время – это тот аспект музыки, который является безличным, может абстрагироваться от музыки и проявляться в других областях, кроме звука, но который в любом надлежащем проявлении обязательно связан с понятиями “прежде” и “после”»⁴⁰⁶.

Таким образом, резюмируя вышесказанное о роли слуховых ощущений в познании мира и освоении культурного пространства, можно заключить, что возможность воспринимать звук является необходимым маркером живого мира. Слуховые ощущения обнаруживают явное соответствие оппозиций звук/беззвучие = жизнь/смерть. Осваивая мир и осваиваясь в нём, человек производит отбор и содержательную интерпретацию слышимого. Обские угры и самодийцы хорошо различали четыре качества звука: силу, высоту, тембр, длительность при доминировании силы звука. Обнаружено сравнение силы звука с болевыми ощущениями. Определения сильного голоса наиболее экспрессивно окрашены (*ңаданась* – греметь как гром, *вабц ңарка* – громкоголосый (букв.: большой голос), *пāвыл тēнэ яныг турыл* ‘могучий голос, съедающий деревню’, *хивематы* ‘крикнуть неистово’). Громкие звуки природного происхождения, а также необыкновенная сила голоса мифических персонажей характеризует период первотворения. Среди трёх видов звуков: шумовые, речевые и музыкальные, только шумовые звуки (гул, какофония) участвовали в зарождении звукового пейзажа создаваемого мира. Первозвуки («какой-то шум», «шум восьми ушей звуку грома подобен») связаны с перемещениями персонажей фольклора по многоярусной Вселенной. Шумы, щёлкающие звуки характеризовали появление существ из иных миров.

Достаточно разнообразно представлены в традиционной культуре звуки, издаваемые человеком (звуки голоса, плача, воя, стоны), в том числе и непроизвольные (звуки чихания, отрыжки, икоты, храпа). Особенно следует

⁴⁰⁶ Marsden A. Representing musical time: a temporal-logic approach (Studies on new music research). Lisse, The Netherlands, 2000. P. 5.

отметить значение такого звука, не характерного для человека, но демонстрируемого им, как свист. Упоминание в фольклоре, использование в обрядовой деятельности нетрадиционных языковых форм как свист (крик) объясняется замещением сакральной речи при общении человека с богами или духами – «непонятная (тайная) речь». Свист как рудиментарный отголосок языка птиц-предков можно рассматривать в качестве оказания почести.

Издаваемые человеком звуки (крик, свист), а также искусственный шум (звон колокольчиков, звук бубна) используются в качестве маркеров временных и пространственных границ. Сама музыка (интервал, тембр) может рассматриваться как музыкальное время, а ритм – как числовая структура времени.

2.2. Аспекты «умственного поведения»: речь и мышление

Ощущения дают человеку важные знания отдельных предметов и явлений реального мира, но недостаточные, чтобы обеспечить полноценное его существование. Человеку необходимо предвидеть последствия тех или иных явлений, событий или своих действий, а для этого важно уметь обобщать единичные предметы и факты, и исходя из этих обобщений делать вывод относительно других единичных предметов и фактов того же рода. Отмечая, что мышление является высшим познавательным психическим процессом, А. Г. Маклаков подчёркивает: «Этот многоступенчатый переход – от единичного к общему и от общего опять к единичному – осуществляется благодаря особому психическому процессу – мышлению»⁴⁰⁷. Решение познавательных задач на высшем уровне познания обеспечивает речь. Её ещё называют «орудием мышления». У речи есть ещё одно свойство, подмеченное Э. Личем: «Когда мы передаём послания посредством речи, временной интервал между началом высказывания и его концом так краток, что мы склонны забывать о том, что временной фактор вообще присутствует»⁴⁰⁸. Это тот вид времени, который И.

⁴⁰⁷ Маклаков А. Г. Общая психология : учебник для вузов. СПб.: Питер, 2008. С. 295.

⁴⁰⁸ Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М.: Издательская фирма Восточная литература» РАН, 2001. С. 37.

Фабиан обозначил как Интерсубъективный, включающий дистанцию между отправителем и получателем⁴⁰⁹. Такая дистанция возникает в процессе произношения слова и организации словесного общения. Посредством фразеологических единиц с лексемой-названием «рот», «язык» номинируется процесс речи. Про разговорчивого человека ханты скажут *й̆л̆д̆ә̆й̆ х̆й̆пп̆ӗх̆и* (букв.: имеющий рот человек, тег. хант.)⁴¹⁰. Скрытного, неразговорчивого охарактеризуют, как «рта дыры не имеющий» (*ня̆ң̆тӑшй тйку*, от *ня̆ң̆ шй* ‘рта дыра’, лесн. нен.). Поскольку в речевом процессе доминирует язык, то про маленького ребёнка, который впервые заговорил, тегинские ханты воскликнут: *һ̆ал̆ә̆т̆ р̆õ̆ñ̆sä̆s* (букв.: язык=его открылся). Заговорить (*һ̆ал̆т̆ә̆п̆ т̆õ̆tĭ*, тег. хант.) буквально означало «язык принести»⁴¹¹.

Сознательно и бессознательно выбранные образцы речевого поведения закрепляются, рождая стиль речевой деятельности, характерный для каждого человека, при этом временная дистанция может уменьшаться (при быстрой речи) и увеличиваться (при размеренном темпе речи). Категорию слишком разговорчивых людей, у которых «рты никогда не замолкают», тегинские ханты охарактеризуют как *й̆л̆д̆ә̆л̆ в̆й̆сл̆ә̆w̆ л̆ä̆р̆ ä̆п̆ х̆ан̆йл̆ј̆ә̆л̆* (букв.: рта дыры=наши вместе не прилипают), *һ̆ал̆т̆ә̆л̆ х̆й̆w̆* ‘болтливый человек’ (букв. язык=его длинный)⁴¹². К характеристике речевого поведения можно отнести излишнюю разговорчивость. Следует заметить, что у ненецкого понятия «приветливый» (*ням̆пӑлӑ* ‘словоохотливый’) есть ещё один оттенок. Если человек переходит границы разговорчивости, лесные ненцы о нём скажут: ‘рот (его) как огонь’ (*ня̆ң̆тӑщй т̆ул̆д̆хӑ*), а приуральские ханты – ‘разговором накормить’ (*п̆от̆ар̆нӑ лӑп̆аты̆*), то есть «болтать попусту».

⁴⁰⁹ Fabian J. Time and the Other. New York : Columbia University Press, 2002. P. 31.

⁴¹⁰ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 170.

⁴¹¹ Там же. С. 171-172.

⁴¹² Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 170, 171.

В традиционной культуре считалось неэтичным при разговоре широко («как дверь») открывать рот (*āвыстаңкве*, манс.). Незакрытый рот (*няң ши* ‘рта дыра’, лесн. нен.) символизировал общую идею греховности отверстия, дыры и данное явление постепенно становилось вопросом этики, соблюдения правил приличия, которые обосновывались через мифологемы. В одной из них содержится убеждение, что в любое отверстие (и рот в том числе) могут легко проникнуть злые духи и «наделать беды». Следует подчеркнуть, что слово «рот» в хантыйском языке используется для описания речевых способностей человека.

В речи выражается эмоциональное отношение к тому, что мы говорим. Это явление называется эмоционально-выразительной стороной речи и обусловлено тем тоном звучания слов, который используется человеком для произнесения высказываемой фразы. Для традиционной культуры считалось неэтичным разговаривать «на повышенных тонах». Резкая речь в ненецкой культуре характеризует злого человека: *татпе’етана* ‘говорить резко, отрывисто’ (букв.: лопаться), *тадяндай*, *вэтяхкотлям* ‘рычит как собака’⁴¹³.

В состоянии сильного возбуждения для большей экспрессивности речи помимо тональности используются слова, относящиеся к органам выделительной и мочеполовой системам. В качестве примера приведём полевые материалы З.С. Рябчиковой, записанные среди тегинских и шурышкарских хантов: *мой няң элты ѓнтас* – *и мои па кят кев* ‘что с тебя взять, какой с тебя толк’ (букв.: что с тебя толк – один половой орган да два камня (яички); *хяпен ац кўниши* ‘пошел на три буквы’, «не ври» (букв.: не чеши половой орган); *пўйән лапәт пўш сярән мойтэкән дюхитә* ‘не ври, не обманывай’ (букв.: зад=твой семь раз зырянским мылом, т.е. хозяйственным вымой)⁴¹⁴. Для большей выразительности речи употребляется и зоонимистическая лексика. Двуличного человека казымские ханты сравнивают с собакой (*ин войл амп ими волтал*, букв.: этот зверь

⁴¹³ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 48, 55.

⁴¹⁴ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 184-185.

собака=оказывается), злого – с волком (*хорпи вули порти вой*, букв.: похож на оленей кусающего зверя) [Устное сообщение П. С. Мониной, Ханты-Мансийск. 2014].

В речи часто используется смысловой подтекст, отражающий цель (или мотив) речи, с которой была сказана та или иная фраза. Символизм наиболее ярко проявляется в мифологии и фольклоре: Душу-ис [имеющий] зверь, душу мою направили, / Угол [имеющий] дом, в угол дома [её] направили. В данном фрагменте под углом дома имеется в виду священная полка, на которой будет обитать душа-ис медведицы в качестве домашнего духа-охранителя⁴¹⁵. Другое хантыйское эпическое выражение – *Эляң(ә) кўри(йә) сотаң(ә) йм тый(ә)* – в качестве характеристики ног содержит выражение «эляң кур». Слово ‘эляң’, по замечанию Т. А. Молдановой, характеризует высочайшее совершенство и красоту определяемого им предмета (явления), а слово *кур* «может означать как “ноги”, так и “обувь”»⁴¹⁶. В конструкции ненецкого чума несущие жерди, на которые укладываются покрышки (летние из брезента, раньше из бересты, зимние – из шкур оленей), обозначаются как *мяде хасава* (букв.: чума мужчины), т.е. крепкие, основательные.

Освоив родной язык, человек становится потенциальным источником его развития и модернизации. Наряду с новыми запахами и вкусами, которые принёс таёжному жителю новый, XXI век, появились и смоделированные из разных языков слова, вошедшие в лексикон обских угров в XXI в. Немецкое *das Butterbrot* (*butter* = масло + *brot* = хлеб) видоизменилось в хантыйской среде на *бутырнянь* (*butter/бутыр* = масло, нем. + *нянь* = хлеб, хант.) [Устное сообщение Т. В. Волдиной, Ханты-Мансийский р-н, р. Ить-ях. 2015]. Как видим, фактор речи предполагает, с одной стороны, формулирование мыслей языковыми (речевыми) средствами, а с другой – восприятие языковых конструкций и их понимание. Это

⁴¹⁵ Молданов Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 96, 99.

⁴¹⁶ Молданова Т. А. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игрищ. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. С. 187.

делает возможным рассматривать речь как репрезентативный код, связанный с мыслительной деятельностью человека.

С процессом мышления корреспондируется поведение человека, его созидательная деятельность, носящие сознательный (разумный) характер, способность ума разложить изучаемое явление на части и извлечь из них то, что может привести к правильному выводу. В русской лексикографической традиции «ум» понимается как способность человека мыслить, как основа сознательной, разумной жизни; познания⁴¹⁷ и выступает в качестве синонима понятию «разум». Вместе с тем, Дж. Дьюи характеризует разум как «активную и напряженную среду, которая пребывает в ожидании и реагирует на все, что попадает в ее поле зрения»⁴¹⁸, а К. Гирц – как организованную систему «предрасположенностей, которая находит свое выражение в неких действиях и неких вещах»⁴¹⁹. В обско-угорских и самодийском языках процесс мышления передаётся посредством прямозначных лексем «ум», «разум» (*нумас*, каз. хант.; *номт*, манс.; *ви', вану*, лесн. нен.). Ум человека формируется на основе органов чувств и памяти (*лökköл* 'память', вах. хант.; *чедимявиш* 'память', лесн. нен.). Его функция заключается в согласовании жизнедеятельности организма с прошлым опытом человека, т.е. в обобщении его познавательных возможностей. В более узком смысле ум – это индивидуально-психологическая характеристика мыслительных способностей человека. Интересно отметить, что в описании стрессового состояния компонент «ум» отсутствует: *Вöнтрэн тэкнас* (букв.: брюшная полость наполнилась)⁴²⁰.

В обско-угорских и самодийских языках фразеологические единицы с компонентом «ум», «мысль» составляют обширный корпус устойчивых ассоциаций, связанных с человеком. Н. Б. Кошкарёвой и С. М. Аршавским только на основе «Ненецко-русского словаря» Н. М. Терещенко (1965) и «Диалектологического словаря ненецкого языка» (2011) выделено «около 150 конструкций, в составе которых слово 'ум' (*и*) употребляется в переносном

⁴¹⁷ Ожегов С. И, Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. С. 832.

⁴¹⁸ Dewey J. Art as Experience. New York: Balch & Minton, 1934. 266 p.

⁴¹⁹ Гирц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 72.

⁴²⁰ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. С. 45.

значении, формируя устойчивые сочетания разнообразной семантики»⁴²¹. Например, такие психические состояния как обидчивость (*ван нумсәп*, букв.: короткую мысль имеющий), хорошее настроение (*нумсән дәрпийд* ‘настроение улучшится’, букв.: мысль расправится, развернётся), плохое настроение (*нумсәл вана йіс* ‘настроение испортилось’, захотелось плакать, букв.: мысль короткой стала)⁴²² в хантыйском языке передаются с помощью компонента «ум, мысль» (*номас*). В благопожеланиях зачастую в первую очередь упоминается разум: «Хорошего разума, счастья, удачи, времени, жизни» (*Ййәм нумәсна, айәңна, пищәңна, йисәңна, нуптәңна*). Хорошие отношения между родителями также описываются посредством компонента «ум», «мысль»: *аңтеңадам-ащәңадам йи номасән улдаңән* (букв.: отец-мать одним умом живут, шур. хант.)⁴²³.

Представление о человеке, как правило, предполагает оценку его умственных способностей, наличие либо отсутствие ума. В соответствии с данными характеристиками обыденное сознание подразделяет людей на две категории:

1. *умные*: умный (*ңумсәң*, каз. хант.; *номтың*, манс.; *вили, виви’та*, лесн. нен.), умный, понятливый (*ушәң*, каз. хант.; *вили*, лесн. нен.), понятливый (*ушәң-сащәң, уши-сащи*, каз. хант.; *молях торгамтан, номтың*, манс.), сообразительный (*номтың, молях номылматнә*, манс.), сообразительный, смекалистый (*нумсы келды*, каз. хант.; *вили*, лесн. нен.), смекалистый, сообразительный (*сәми-пәды*, букв.: с глазами-ушами, каз. хант.; *хәмьсамый-кә”самый* ‘с глазами-ушами’, лесн. нен.), внимательный (*сәмәң*, букв.: с глазами, каз. хант.), образованный (*нәпекәң*, букв.: с бумагой, каз. хант.; *нәпакыл хәснә, сәв вәнә*, манс.; *хәмьсамый-кә”самый*, букв.: с бумагой, лесн. нен.);

⁴²¹ Кошкарёва Н. Б., Аршавский С. М. Семантика фразеологизмов-соматизмов с компонентом и ‘ум’ в ненецком языке // Сибирский филологический журнал. 2011. № 4. С. 29.

⁴²² Соловар В. Н. Указ. работа. 2006. С. 178.

⁴²³ Диалектологический словарь хантыйского языка. 2011. С. 16, 43.

2. *глупые*: глупый (*оссам*, манс.; *тасу*, лесн. нен.), глупый, дурак (*утшам*, каз. хант.; *оссам хōтна*, манс.), бестолковый (*оссам*, манс.; *кавнчезйң*, лесн. нен.), глупый, придурковатый (*ңайваханта вича тикү*, букв.: в мозгах ума нету, лесн. нен.), глупый, придурковатый, простак (*улы-мулы*, каз. хант.), ‘мало ума’ (*нумас шимал*, каз. хант.), неучёный (*ви тикү* ‘ума нет’, лесн. нен.), неграмотный (*патал техелана*, букв.: (с) бумагой незнакомый, лесн. нен.), ‘мозги не работают’ (*ух шовал аң рөпитал*, каз. хант.), «не может сообразить» (*ушәл аңтө*, букв.: понимания=его нет, каз. хант.), очень глупый (*кәт хәләм сүх улы-мулы*, букв.: глупый в три слоя, хант.)⁴²⁴.

Приведённые примеры чётко разграничивают природные умственные способности человека – *виви”ңа* ‘умный’ (от природы), понимаемые как умение мыслить, слушать, понимать, рассуждать и приобретённые посредством научения (образования). При этом состояние природного ума выражается при помощи слова ‘голова’ (*ңайва*) – ‘золотая голова’ (*хылни ңайва*, лесн. нен.), в значении «способный, даровитый человек», как и слабоумие – *өхәл әтма јіс* (букв.: голова=его стала плохой)⁴²⁵.

Различия в мыслительной деятельности проявляются в разнообразных качествах ума, влияющих на особенности умственной деятельности человека. К индивидуальным качествам ума относятся широта и глубина ума, самостоятельность, критичность, гибкость, последовательность и быстрота мысли. Широта ума проявляется в умении охватить широкий круг вопросов, не упускать важные детали, существенные частные моменты. Про людей, наделённых такими качествами, манси скажут: «У него широкий ум» (*номтә*

⁴²⁴ Гизатуллина Ф. А. Указ. работа. С. 31-33; Ромбандеева Е. И. Указ. работа. 2005. С. 20, 57, 74, 162, 218, 301, 334; Соловар В. Н., Молданова Е. С. Номинации человека по внутренним параметрам (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Вестник угроведения. 2011. № 3 (6). С. 33-34; Соловар В. Н., Тарлина З. Н. Национально-культурная специфика образа человека (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры. Ханты-Мансийск : ООО «Формат», 2014. Вып. 2. С. 126.

⁴²⁵ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 157.

nāxvyñ), в значении «имеет широкий диапазон мышления и знаний» [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014]. Их ещё называют «всезнающими» (*ар вөты хө*, каз. хант.), про них говорят: «Он всё знает» (*Һамылиң шел чу'пең четемеңата*, лесн. нен.). Ненцы наделяют широтой ума доброго человека: *и=лата* – добрый (букв.: ум широкий)⁴²⁶.

Глубина ума выражается в умении вникать в сущность вопроса, в суть дела, понимать смысл происходящего, предвидеть развитие явлений и событий. Для глубины ума показательным является умение рассматривать вопросы разносторонне, понять явление в многообразии связей и отношений. Лесные ненцы охарактеризуют такого человека как *виви"та Һайва* 'умная голова' (в значении «человек большого ума»), *виви"та* 'умный', 'разумный', 'толковый', 'мудрый', 'понятливый' (*Һамыли Һаңта вата тайвуля* "он послушный, покорный", букв.: каждое слово до него доходит)⁴²⁷. Понятливый человек, как правило, уступчивый. Манси определяют человека имеющего глубокий ум (*номнтэ мил* 'глубоко мыслит') как «философствующего» [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014].

Самостоятельность ума выражается в умении самому увидеть проблему, требующую решения и самому найти её решение. Самостоятельность ума тесно связана с умением не поддаваться влиянию чужих мыслей, объективно их оценивать, вскрывать ценное, что в них имеется, и те ошибки, которые допущены в них. Про таких людей лесные ненцы говорят *мыттю нешаң* 'крепкий человек', не ходит чужими тропами, то есть живёт своим умом и держит данное слово: *вядта мянта* 'свою душу терпит' или *вататя мыттю* 'слово (его) крепкое', а манси – *такви торыг номтыт Һыңци, такви Һанас номтанэ*, в значении «имеет своё мышление, суждение», «может делать выводы», «формулирует доводы» [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск.

⁴²⁶Кошкарёва Н. Б., Аршавский С. М. Семантика фразеологизмов-соматизмов с компонентом *и* 'ум' в ненецком языке // Сибирский филологический журнал. 2011.С. 34.

⁴²⁷ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 31, 32, 36.

2014]. Человека, обладающего самостоятельным умом, лесные ненцы охарактеризуют как *ватан-тёлш* 'слово-мерка', в значении «доступный на слово», а тегинские ханты – *лиw õхәл saхәт* (букв.: он с головой=своей сам)⁴²⁸. С таким человеком можно по-деловому общаться, он сам будет искать выход из трудного положения. Чувство неприязни вызывает и тот, кто живёт «чужим умом» (*наныча ня'та ви'ум мы'на* 'других людей умом живёт')⁴²⁹. От человека, обладающего самостоятельным умом, следует отличать упрямого. Про такого лесные ненцы с усмешкой скажут, что он себе «долгий ум делает», расплачивается за упрямство тем, что переделывает что-либо или попадает в трудную ситуацию, решение которой требует дополнительных усилий. Манси характеризуют упрямого человека фразеологизмом *нанг опан Пацар-я ултта туптал минастэ* (букв.: твой дед Печору без вёсел переплыл)⁴³⁰.

Критический (дисциплинированный) ум присущ человеку, который умеет широко пользоваться воображением, опираясь на него в созидании нового, и вместе с тем, умеет сдерживать работу фантазии там, где она начинает вести по ложному пути, к нереальным планам. В традиционной культуре сложно выделить данный склад ума, процесс поиска нужного решения не принято выносить на публику, обсуждать. Манси довольно сдержанно определяют самокритичность, поясняя данное качество так: *таквинатэ торасты; такви номтанэ торастыанэ* (букв.: критически игнорирует свои умственные данные), т.е. считает несостоятельными (излишними) свои умственные способности и познания в сравнении с другими людьми [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014].

Гибкость ума заключается в умении изменить намеченное решение, найти новые пути исследования. Человек гибкого ума свободен от шаблонных приёмов

⁴²⁸ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 158; Сподина В. И. Отражение поведенческих характеристик в традиционном мировоззрении лесных ненцев // Коренные народы Ямала в современном мире. Сценарии и концепции развития. Новосибирск; Салехард: Нонпарель, 2007. С. 244.

⁴²⁹ Сподина В. И. Указ. работа. 2007. С. 249.

⁴³⁰ Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 58.

решения задач. Он учитывает конкретную обстановку действий, событий и те перемены, которые требуют изменений. Манси про такого человека скажут, что он умом «во все стороны крутит», «умничает туда-сюда», «по ситуации умом управляет», т.е. не упёртый в своих идеях и мыслях (*номтанэ с̄агылсыянэ (с̄аглыңыт); с̄авсыр нупыл ё̄хнэ номт ъньси*) [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014]. Человек гибкого ума характеризуется как смекалистый (*нумсы кэды*, каз. хант.).

Последовательность мысли выражается в умении соблюдать логический порядок в рассмотрении вопроса, логическую обоснованность рассуждений. Такой человек придерживается темы размышления, не боится делать выводы. Последовательный ум – строго логический: *сохтыл номсы, тыгле-тувле ат ё̄хсы* – мыслит и размышляет в одном (своём) направлении, «туда-сюда не крутит, не вертит» [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014]. Про обстоятельного, рассудительного человека ханты скажут, что «он постоянно думает» (*нумсал д̄айрийэс*, букв.: мысль=его кружилась)⁴³¹.

Быстрота мысли выражается в принятии скорого решения. Но такая характеристика мыслительного процесса не типична для аборигенов Севера. Быстрые, необдуманные решения подвергаются осмеянию и становятся объектом примет и поговорок: «У наспех (в торопях) сделанной вещи (работы, дела) век недолог» (*Молямлым в̄арнут хоса нот ат ъньси*), «наспех сшитая одежда – разовая» (*Молямлым в̄арим маснут ъсьнэ хурип хунь*), «Не собравшись (не подготовившись) вдруг (спешно) выедешь (выскочишь) – дорога безрезультативная (пустая) будет» (*С̄ёпитахтт̄ал илтты̄г кв̄алап̄ёгын – тах л̄ёңхын т̄атыл*), «У спешащего (торопящегося) человека сила быстро кончится» (*Молямлан х̄отпа ё̄ре молях холы*) [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Урай. 2016].

⁴³¹ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 201.

Если умный человек характеризуется как способный, надёжный и положительный, то человек с умственной недостаточностью скорее вызывает сочувствие, чем осуждение. Легковерный, придурковатый человек характеризуется шурышкарскими хантами как «недалёкого ума (человек)» (*олы-молы*), «глупый-слепой» (*ошлы-семлы*, букв.: без ума, без глаз), *дуй йоварматы арат ош ант тайэл* (букв.: ума не хватает даже на то, чтобы вокруг пальца завернуть) [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2014]. Приуральские ханты про глупого человека скажут *ёс сурас ёварты ас холна ант тайл* ‘расстояние от большого пальца руки до указательного пальца даже ума нет связать’, казымские – *вэлэм ат тайл* (букв.: костный мозг не имеет) [Устное сообщение П. С. Мониной, Ханты-Мансийск. 2014].

Глупый человек ассоциируется с понятием «безумный» (*вишта*, нен.). Казымские ханты полагали, что у сумасшедшего человека «в голове путаться начнёт» (*ёх ухдал дылдаты питлат*) и он будет совершать непредсказуемые поступки⁴³². З. С. Рябчикова приводит характеристики человека, который стал психически ненормальным, демонстрируя примеры отклоняющегося поведения («бесконечно много говорит, поёт, что на ум придёт»): *ёхал атма јіс* ‘сумасшедший’ (букв.: голова=его стала плохой), *ух атэм* ‘безумный’ (букв.: голова плохая)⁴³³. В характеристике сумасшедшего человека у лесных ненцев также присутствует слово «голова»: *пытта вишалама* ‘голова (его) плохая’. А. В. Головнёв приводит примеры фразеологизмов со словом «глаза», которые участвуют в определении таких психических процессов у ненцев, как потеря рассудка (глаза закатились=потеря сознания), отсутствие причинно-следственной связи («людей ради глаз убивающий, т.е. без причины»)⁴³⁴. В мансийском языке состояние «сойти с ума» обозначается как *титхал патуңкве* (от *тит* ‘два’, *хал*

⁴³² Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 114.

⁴³³ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. С. 157.

⁴³⁴ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. С. 140, 217.

‘направление, разум, промежуток’, *патуңкве* ‘упасть’). В настоящее время (не без «русского» влияния) в качестве негативной характеристики глупого человека, имеющей оскорбительный подтекст, выступает сравнение с бараном: *ват утишам ут ош* (букв.: вот глупый баран) [Устное сообщение П. С. Мониной, Ханты-Мансийск. 2014]. Но во всех случаях отсутствие ума – это такое состояние, которое не зависит от человека. Ненцы про такого человека скажут *ханзосяда* – сумасшедший, душевнобольной, *иңуцяда* – безумный, *сидяха помна нэда* – неуравновешенный, имеющий психическое расстройство⁴³⁵. В качестве причины описанного состояния могут выступать последствия общения с великанами: «Самоеды верят, что обычный человек теряет, как пьяный, свой разум, если побывает с великаном. Только ворожей может посещать их под землёй»⁴³⁶. Ненцы верили, что лишить человека ума может *Хансояда* – дух, уносящий разум⁴³⁷.

Лесные ненцы полагали, что если душа *тилмя* и душа *ви’* уходят надолго (или навсегда), то человек становится *вишадама* ‘с ума сошёл’ или *ви’ катя* ‘ум ушёл’ (сумасшедшим). Таких людей считали существами иного мира, «такие люди на всё пойдут» [ПМА, П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 1998]. Их несколько категорий: 1) *меңк лаха* ‘на *меңка* похож’. Это человек, который с рождения имеет умственный дефект. Про такого говорят: «Он в нашу сторону никогда не повернёт»; 2) *вишадама* ‘сумасшедшим стал’. Это человек, которого покинула душа *ви’*, а душа *тилмя* осталась (возможно, в результате болезни). Он считается обитающим в ином мире, в любое время может «отойти» (выздороветь) и «вернуть в нашу сторону»; 3) *меңк* ‘людоед’, пожирающий душу *тилмя*. У такого человека нет души *ви’*, а душа *тилмя* может отсутствовать полностью или частично. Это человек, который лишился разума по старости. Такие люди

⁴³⁵ Харючи Г. П. Природа в традиционном мировоззрении ненцев. СПб.: Историческая иллюстрация, 2012. С. 54.

⁴³⁶ Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 47.

⁴³⁷ Лар Л. А. Боги и шаманы ненцев Ямала // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. С. 166.

однозначно находятся в ином мире, «жизни не чувствуют», «себя не чувствуют» и разговаривают иначе. Про них говорят: «уставшие от жизни», они «не с нами».

В составе целого ряда фразеологизмов, говорящих об умственных способностях человека, присутствует слово «кожа», «шкура»: тег. *pa sōḥa jis* ‘сошел с ума’ (букв.: стал другой шкурой); каз. *na suha iis* ‘сошел с ума, вышел из себя, стал нервным, вспыльчивым’, т.е. изменился в плохую сторону (букв.: другой шкурой, тканью стал)⁴³⁸. В любом случае, отношение к умственно отсталому человеку было более чем снисходительное. З. П. Соколова в своих полевых дневниках о поездке по р. Ляпин (1966 г.) приводит определение такого человека у манси и комментирует отношение людей к нему: «*палйсайтыл олнут* – дурачок, святой, их звали к себе, угощали, одаривали»⁴³⁹. Ханты с р. Юган «считали возможным вылечить сумасшествие, повесив жертвенную ткань на сосну, которая полагалась деревом главы злых духов»⁴⁴⁰. К характеристике глупого человека в ненецкой культуре примыкают определения рассеянного, забывчивого, бестолкового человека (*кавн че’эй*). Этими чертами может обладать и молодой человек, и старик. Но ханты и ненцы подметили и другую разновидность бестолкового человека – *панка*. Такие люди прикидываются бестолковыми, чтобы, например, уйти от какого-либо ответственного поручения, либо обязанности служить в армии и т.п. Бестолковым человек может быть и от рождения, тогда к нему будут относиться как к больному – с сочувствием. Интересно в этой связи метафорическое выражение, взятое из казымского диалекта хантыйского языка – *вўсды ханнэхе* (букв.: бездырый человек). В одной из древних песен поётся о том, что человек общается с миром через множество дыр: через дыры глаз он видит, через дыры ушей он слышит и т.д. Но «если эти «каналы связи» закрыть, то такой человек уже не будет воспринимать

⁴³⁸ Рябчикова З. С. Указ. работа. 2012. С. 181; Соловар В. Н. Фразеологизмы хантыйского языка, связанные с укладом жизни и обычаями // Материалы IX Международного конгресса финно-угроведов. Тарту, 2001. Т. 6. С. 242.

⁴³⁹ Соколова З. П. Отрывок из полевого дневника о поездке на р. Ляпин в 1966 г. // Вестник угроведения. 2015. № 4 (23). С. 173.

⁴⁴⁰ Зенько А. П. Представление о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. С. 92.

информацию, его реакция на окружающий мир будет неадекватной, то есть он становится глупым, бестолковым»⁴⁴¹. Человек может демонстрировать замкнутость (*муньшта* ‘молчаливый’, лесн. нен.), немногословность (*мйшйа хурән*, шур. хант.), делать вид, что не слышит, не понимает о чём речь, «но ум у него есть». Ненцы про такого человека в сердцах скажут: «рта нет» (*нянташи тiku*), а ханты – «ротовую дыру открыть не может» (*упал вус пусты ант верытл*). С понятием «замкнутости» граничит депрессивное состояние. В культуре северных хантов существует понятие *самлы-мухалды навърнэ* ‘без сердца, без печени лягушка’⁴⁴². Если во сне «такая лягушка перепрыгнет через человека, – отмечает Т. А. Молданова, – то у него *нумас шаканл* (каз. хант.) ‘ум задохнётся’, т.е. войдёт в депрессивное состояние»⁴⁴³.

Обращает на себя внимание сравнительная характеристика обских угров и самодийцев в интеллектуальной сфере, отмеченная исследователями прошлых столетий. Так, в начале XX в. А. А. Дунин-Горкавич писал: «В умственном, равно как и в физическом отношении, почти все остяки стоят ниже своих соседей вогулов и самоедов, исключая двух групп этой народности, именно ваховских и казымских остяков, способных охранить свою самобытность от поглощения её русской культурой»⁴⁴⁴. Контактирующие между собой этносы также включают в сферу оценивания умственные способности друг друга.

Как видим, мышление и речь отмечены как общечеловеческими чертами, обусловленными единой биологической и социальной сущностью человека, так и индивидуальным своеобразием, привносимым культурным фоном того или иного этноса. Речь носителей традиционной культуры сохраняет следы скрытого смысла (злой человек сравнивается с волком – «олений кусающий зверь», у слишком разговорчивого «рот как огонь», бестолкового человека назовут

⁴⁴¹ Лучко М. А. Понимание метафор детьми разных этнических групп // Материалы межрегионального совещания по проблемам развития культуры малочисленных народов Севера. Томск: РИО Том. гос. ун-та, 1996. С. 132.

⁴⁴² Молданова Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 77.

⁴⁴³ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 85.

⁴⁴⁴ Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев. М.: Либерея, 1995. С. 84.

«бездырым»). Символизм речи больше всего проявляется в мифологии и фольклоре. Моделирование мыслей речевыми средствами обнаруживает «русские» и иностранные заимствования, как веяния нового времени («глупый как баран», «бутырнянь»). В речи умственные способности человека, его психическое состояние (обидчивость, хорошее или плохое состояние, хорошие отношения между родителями) передаются с помощью компонента «ум, мысль». Чётко разграничиваются природные умственные способности и приобретённые вследствие обучения. Среди индивидуальных качеств ума практически не представлена быстрота мысли. Принятие поспешных, необдуманных решений не свойственно традиционной культуре коренных народов Севера.

Информация, получаемая от органов чувств, формирует восприятие человеком самого себя, а речь и мышление, как механизм познания, играет важную роль в концептуализации окружающего мира и выработке оценочных номинаций нравственного облика человека.

Глава III. Поведенческий компонент нормативного «Я-образа»

3.1. Добро и Зло как фундаментальные категории этнического сознания

Понятия «добро» и «зло» являются нормативно-оценочными категориями морального (нравственного) сознания, поскольку отражают ценностные императивы от которых зависит существование человеческого общества. Структурным элементом нравственного сознания является нравственная норма – своеобразная мера допустимых и обязательных вариантов поведения людей, на основе которого осуществляется регуляция деятельности и отношений индивидов с позиции Добра и Зла. В моральных нормах, по справедливому замечанию В. А. Василенко, «моделируется ценностная структура определенного вида поступков и отношений»⁴⁴⁵. Философия всегда уделяла самое пристальное внимание понятиям Добра и Зла, апеллируя то к Абсолюту и неизменности духовных ценностей, то выводя их из сферы полезности и счастья и др. В истории существовало много теорий соотношения Добра и Зла. В религиозной теории источником добра признаётся высшая вселенская сила – сила Бога, зло рассматривается как первородный грех, который человек унаследовал от Адама и Евы. Натуралистическая теория видела в самом человеке источник добрых и злых устремлений. Сторонники гедонистской теории считали, что Добро – это источник удовольствий, все, что ведет к счастью, а Зло – все, что ведет к разрушению жизни человека. Этика утилитаризма утверждает, что Добро – это то, что составляет пользу для человека, а Зло – то, что ему вредно, причём человек не всегда понимает, что является для него пользой. Современные теории считают, что Добро и Зло невозможно определить в общечеловеческом контексте, они являются продуктом осознанного выбора самого человека. Тем не менее, несмотря на различия в попытках решения вопроса противостояния добра и зла, все они демонстрируют актуальность обращения к данной проблеме. В наше

⁴⁴⁵ Василенко В. А. Мораль и общественная практика. М.: МГУ, 1983. С. 146.

время она определяется современным состоянием мира, в котором наблюдается размывание ценностных ориентиров людей, осуществляется переоценка ценностей, вызванная несостоятельностью прежних традиционных норм поведения, распространяется формализация представлений о добре. Всё это свидетельствует о том, что проблема добра и зла связана с проблемой человека, его ценностным отношением к миру.

Считая добром культурно-транслируемое поведение, достойное подражания, а злом – безнравственные, общественно осуждаемые поступки, каждая человеческая общность в ходе своего длительного существования выработала систему образов, которые определяют поведение человека. Они касаются взаимоотношений человек – природа, человек – вещь, человек – социум, по отношению к которым проявляются ценностные доминанты этнического характера. Это так называемый «внутренний мир человека», к которому относятся «психические свойства, наклонности, стремления, отношение к людям и к себе, вкусы, общая структура личности, взгляды, представления, преходящие психические и эмоциональные состояния, желания, намерения, мысли, способности, чувства»⁴⁴⁶. Совокупность «внутреннего мира человека», а также системы образов, лежащих в основе миропонимания и определяющих поведение людей, входят в понятие «менталитет». С. В. Лурье выделила центральную зону (константы) ментальности этносов, которые включают систему следующих бессознательных образов: «источника добра», «источника зла», «образ покровительствующей силы», «образ противодействующей силы» и т.п.⁴⁴⁷.

Добро всегда включает в себя лишь такие ориентиры, которые соединяют людей друг с другом и с обществом как целым. В самой общей форме добро есть то, что «оценивается положительно, рассматривается как важное и значимое для жизни человека и общества. Добро есть то, что позволяет человеку и обществу

⁴⁴⁶ Пименова М. В. Концептуальные исследования сферы внутреннего мира // Сибирский филологический журнал. 2002. № 1. С. 113.

⁴⁴⁷ Лурье С. В. Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2004. С. 291-292.

жить, развиваться, благоденствовать, достигать гармонии и совершенства»⁴⁴⁸. Чисто эгоистические проявления не могут быть моральным добром. Самоочевидная ценность человека понимается как реализуемая в поступках человечность. Не случайно, в портрете аборигена ХМАО-Югры по данным за 1999 и 2001 годы такие качества, как доброта, гостеприимство, любовь к природе, трудолюбие отмечены в качестве приоритетов⁴⁴⁹.

В противовес добру зло – это всегда уничтожение, подавление, унижение. Оно деструктивно, поскольку ведёт к распаду, отчуждению людей друг от друга, а в конечном счёте к гибели. Истоки происхождения зла возможно проследить по фольклорным материалам. Так, у васюганских хантов была записана сказка, по которой у месяца было две жены – солнце и злой дух, живущий под землей. В одной из ненецких сказок рассказывается, как однажды ночью приехал человек на стойбище на оленях. Видит, стоит чум. Стал он искать вход с солнечной стороны – никак не может найти. Значит – это чум покойника. Вдруг изнутри послышался слабый сиплый голос: «Кто ты такой, почему ищешь вход с солнечной стороны?» Человек разрезал чум с солнечной стороны, взял там чайник, набрал воды, разжёг огонь (обречённому ненцы оставляли чайник и дрова на одну растопку). Умиравшей оказалась женщина. Со временем у них родились дети, но не совсем обычные, а полубоги. Одни из них оказались с положительными качествами, а другие – с отрицательными. И вся их дальнейшая жизнь рассматривалась, по мнению наших информаторов, как борьба, противоборство двух миров [ПМА, Ю. К. Айваседа-Вэлла, стойбище на р. Тюй-тяха. 1997]. В ненецкой культуре существует ещё и такое поверье относительно происхождения зла: злым будет тот человек, кто родился зимой [ПМА, П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 1997]. Деление огня на домашний и лесной связано, возможно, с представлением о добром и злом начале в природе⁴⁵⁰. Следует отметить, что источником зла могут выступать и вещи, если с ними обращаются

⁴⁴⁸ Золотухина-Аболина Е. В. Курс лекций по этике. Ростов н/Д : Феникс, 1999. С. 10.

⁴⁴⁹ Харамзин Т. Г., Хайруллина Н. Г. Традиционный уклад и образ жизни обских угров по материалам социологических исследований. М.: Изд-во ИКАР, 2002. С. 133.

⁴⁵⁰ Новикова Н. И. Религиозные представления манси о мире // Духовная культура народов Сибири. Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1980. С. 99.

неуважительно. По поверьям обских угров зло способен причинить предок чужого племени. «Следовательно, – отмечает В. Н. Чернецов, – лучше поддерживать добрососедские отношения, выполнять определённые запреты и по возможности не убивать тотемов чужих племён. Очевидно, поэтому супруг начинает следовать запретам племени жены, и наоборот»⁴⁵¹.

Представление о злом поступке является одним из важнейших концептов духовной культуры аборигенных народов Севера. Оно конструируется вокруг такого стержневого понятия всей аборигенной культуры как табу (*кивы*, лесн. нен.; *ат т̄артанэ в̄ärmаль*, манс.), которыми пронизаны все сферы жизни хантов, манси, ненцев. Нарушение запретов рассматривалось как зло. Большим грехом у ненцев считалось ругательство *вэн саңуны (хаңуны)* ‘протухший труп собаки’ [ПМА, пос. Варьёган. 2008]. Для усиления действия, придания звучности в слове *хаңуны* (ср.: *хаңош* ‘испортиться’) вместо начальной глухой буквы *х* ненцы используют звонкую букву *с*.

Пожелание зла другому человеку (заклятье), совершение злонамеренных действий при помощи ритуала – большой грех. Например, ненцы с помощью священных рыб (осётр, щука, налим) проводили обряд проклятия. «Человек резал ножом живую рыбу поперёк со словами заклатья: «пусть эта рыба станет гибелью вашего рода до последнего ребёнка». Тот, на кого насылались проклятия, не резал рыбу, но пытался дать отпор словами: «пусть твоё проклятие обернётся против тебя же»⁴⁵². В 50-60-х годах XX в. ненка, живущая на р. Пур, приехала к хантам на р. Аган за невестой, но та отказала в оскорбительной форме: «Я хочу чтобы мои дети были красивыми, я выйду замуж за русского». Старуха, уезжая с хантыйской земли, на оленной дороге, связывающей Варьёган с Халесовой (около переправы), порубила землю топором со словами, чтобы ни один хант впредь не брал невесту из Халесовой, и ни один ненец не брал себе жены в Варьёгане – счастья не будет [ПМА, пос. Варьёган. 2008]. По этой причине ханты и ненцы

⁴⁵¹ Чернецов В. Н. Медвежий праздник у обских угров. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 40.

⁴⁵² Мухачёв А. Д., Харючи Г. П., Южаков А. А. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев. Екатеринбург : ООО Креативная Команда «Кипяток», 2010. С. 86.

считали, что там, где живут люди, их тропы-дороги перегораживать нельзя, это действие рассматривалось как пожелание несчастья и даже смерти. Подобным образом воспринимается изображение креста или диагональной линии у порога («порубить» порог) – это знак беды для живущих там людей. В этом случае разрешалось отправить «защиту», то есть сделать подобное для недоброжелателя. Но от этого будет плохо и тому, и другому. Лесной ненец В. С. Айваседа так определял разновидности порчи: «пятна на коже пойдут-пойдут и в круг сойдутся; ногу, руку сломал; медведь нападёт; если ты глава семьи – дочь, сын, жена заболели и умерли; совсем добывать не станешь; внезапно олени перемёрли (может в один год стадо кончиться)»⁴⁵³. Насыланию порчи могли служить и антропоморфные личины, вырезанные на стволах деревьев⁴⁵⁴.

О том, что зло можно наслать на других людей, говорит такое ненецкое понятие, как «пустить стрелу». Причиной злонамеренных действий могли стать зависть, ответ на недобрый поступок другого человека. В первом случае заклятие имеет силу, направленную в будущее («пустить стрелу вперёд»), а во втором – силу, направленную назад, т.е. в сторону наставшего зло («пустить стрелу назад»). Данный поступок рассматривался как зло, воровство души. В качестве злого действия рассматривается практика отправления «посоха». Человек, достигший преклонного возраста, дошедший «до предела всех возрастов», вперёд себя (в могилу) может отправить кого-либо из живущих посохом (*чол кеднянта ңайтапта* ‘посох впереди (себя) отправил’. У лесного ненца А. К. Йиуси, как говорят, «посохами» ушли два сына (застрелились). По мнению П. В. Казамкиной, «посох» может потребовать покойный и после смерти. Когда у нашего информанта П. Я. Айваседа умерла мать, а вслед за ней через два дня – жена, то жители Варьёгана расценили, что это мать своим посохом взяла её с собой. Информанты единодушны во мнении, что отправить «посох» мог только

⁴⁵³ Тучкова Н. А. «Я спою вам свои песни ...» (фольклорные произведения певца-сказителя В.С. Айваседа) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Ханты-Мансийск ; Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. Вып. 2. С. 248.

⁴⁵⁴ Сумин В. В. Антропоморфные личины на деревьях в бассейне р. Тукал // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Ханты-Мансийск ; Томск : Изд-во Том. ун-та, 2009. Вып. 7. С. 65.

сильный человек. Иногда использовать свою силу для причинения вреда кому-либо мог и шаман. Образ посоха, как проводника в мир мёртвых, возник не случайно. Интересно отметить, что важным атрибутом ненецкого шамана *самбана*, связанного с подземными духами, был жезл, опираясь на который он сопровождал по «ледяной дороге» душу умершего в загробный мир. «Посох, – по описанию Л. В. Хомич, – состоял из плоского кованного стержня или деревянной палки с семью расширениями и перетяжками. Верхнее расширение изображало человеческое лицо с намеченными при помощи вдавлений и насечек глазами, носом и ртом»⁴⁵⁵.

По поверьям хантов и ненцев, Бог может наказать человека не только за его собственные злые поступки, но и за грехи его предков, которые в своё время не успели получить наказание. В этом случае проклятие переходит на детей, внуков. Даже нечаянное зло требует искупления. Поэтому прежде, чем совершить такой поступок, лесные ненцы, например, советуют хорошо подумать, способен ли твой организм отразить твоё же собственное зло? Следует отметить, что по поверьям ненцев считалось, что зло наследуется. Раньше наш информант (П. Я. Айваседа) думал, что зло передаётся только по мужской линии, но оказалось, что и по женской тоже. По поверьям манси, тяжкий губительный грех (*nōтма*) также передаётся по наследству и в этом случае «за короткий срок исчезнет весь род»⁴⁵⁶.

Нарушение установленных правил, по воззрениям ненцев, вызывает недовольство окружающих человека существ, приводит к дисгармонии, проявляющейся в возникновении болезней, эпидемий, пожаров, засухи и других несчастий и стихийных бедствий. Слова проклятий, злые дела возвращались к человеку с удвоенной силой. Поэтому вера в неотвратимость наказания служила сдерживающим фактором от причинения вреда другому человеку. Чувство греха можно уменьшить фразой, которую ненцы произносят на современный лад как «анти-кивы»: *кайвядэхэмта вынит конудлю* ‘Разве я это кивы сейчас

⁴⁵⁵ Хомич Л. В. Сборник научных статей. Салехард : ГУП ЯНАО «Издательство “Красный Север”», 2008. С. 173.

⁴⁵⁶ Слинкина Т. Д. Мансийские оронимы Урала : научное издание. Ханты-Мансийск : ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. С. 360.

испытываю (применяю)?» [Устное сообщение Ю. К. Айваседа-Вэлла, Ханты-Мансийск. 2008]. Одна из ненецких примет гласит, что если человек во сне почувствует, что кто-то его ругает, проклинает, то нужно при встрече обязательно сказать ему об этом, чтобы посланное зло от себя отвести [ПМА, пос. Варьёган. 2000].

Проблема существования Добра и Зла восходит к версии о морально-онтологической двойственности, находящейся в основе мироздания и сводится к тому, что верховный бог *Торум (Нум)* сотворил всё доброе, а божество подземного мира *Кавшәң (Ңа, Куль)* – всё злое. Между богами идёт постоянная борьба, в которой добро и зло не просто сражаются, а смешиваются, перепутываются друг с другом, и становится очень трудно отделить одно от другого. Интересную модель их противоборства записала А. С. Попова (которую любезно предоставила диссертанту) от своего информанта Л. Т. Костина, глубоко знающего фольклор, этническую историю и обычаи манси. Он описывал Вселенную (Вежакорская модель) в виде зеркальной пирамиды, верхний угол которой занимает *Нуми Тõрум*, нижний – *Ёлы Тõрум* (божество Подземелья), средний левый – *Полум Тõрум* (бюститель законности, как правило в отношении женщин), средний правый занимает богиня *Калтась* – верховная богиня-мать манси и северных хантов. «Пирамида стоящая на углах, может балансировать, поэтому *Ёлы Тõрум*, который не желает быть внизу, строит всевозможные козни для людей, чтобы на земле было как можно больше грехов. Тогда от тяжести грехов пирамида перевернётся, и *Ёлы Тõрум* будет занимать верхний угол»⁴⁵⁷. Воспользовавшись описанием С. А. Поповой представим реконструкцию модели взаимодействия добра и зла в мировоззрении манси (Рисунок 1).

⁴⁵⁷ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. С. 46.

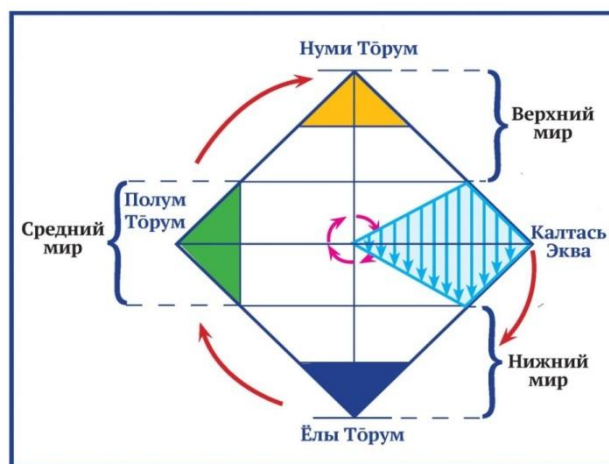


Рисунок 1. Модель взаимодействия сил Добра и Зла

Считается, что *Нум* сотворил мир. Но по космогонической традиции *Куль* также участвовал в сотворении мира. Возможно, в этом кроется глубокий эзотерический смысл, свидетельствующий об амбивалентности «злого» и «доброго» начал, которые дополняют друг друга, существуя рядом, что нашло отражение в обожествлении антагонистических персонажей мироздания: *Нум*’а, *Торум*’а и *Кавшәң*, *Куль*. В действительности мир традиционной культуры противоречив, но эта противоречивость не является только противопоставлением добра и зла. Мир делится на левое и правое, верх и низ, мужское и женское, и все эти противоположности составляют условия бытия друг друга. Поэтому, пытаясь уничтожить одну сторону как «противника», есть опасность уничтожить и другую. И, наверное, не будет такого состояния общества, когда бы отсутствовала одна из этих сторон. В традиционной культуре хантов, манси и ненцев «Добро и Зло дополняют друг друга, не создавая феномена крайностей, и в этом видится глубокий философский смысл»⁴⁵⁸. Между тем в общественной жизни человечество всегда стремилось свести к минимуму действие сил зла и насилия. По верному замечанию Е. М. Махарова, «в общей тенденции развития общества как системы созидательная потенция преобладает над разрушительной, ибо у людей изначально заложено

⁴⁵⁸ Сподина В. И. Добро и зло как фундаментальные категории этнического сознания // Обские угры: научные исследования и практические разработки : Материалы Всерос. науч. конф. VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 105.

стремление к совместной деятельности, к сотрудничеству, взаимопониманию»⁴⁵⁹.

Таким образом, рассматривая добро и зло как фундаментальные категории этнического сознания, приходим к следующему заключению, что идея Добра и Зла онтологически заложена в основе мироздания (Верховный бог – творец добра, бог Нижнего мира – болезней, смерти и всего недоброго). Их противоборство и взаимодействие удерживают мир в относительном равновесии, создавая единство противоположностей. Добро ведет со Злом постоянную борьбу, которая не может завершиться окончательной победой одной из сторон.

Добро и Зло представляют собой важнейшие ценностные понятия нравственного сознания, наложившие отпечаток на форму взаимоотношений между людьми. Через понятие «добро» раскрывается ценность поступка, нравственная цель поведения. Тем самым в человеке вырабатывается этическое отношение к миру. Проблема зла в обско-угорской и самодийской картине мира сосредоточена на необходимости использования символических ресурсов для выработки жизнеспособного набора этических критериев, нормативных правил для управления действиями человека в структуре традиционного общества. Зло означает нарушение требования следовать добру, пренебрежение моральными ценностями.

Как любая оценочная категория, Добро и Зло зависят от мировоззрения, одной из особенностей которого в обско-угорской и самодийской традиции является развитость представлений об источниках и локализации сил зла. В их качестве выступают: 1) одна из жён Месяца (злой дух, живущий под землёй); 2) дети, родившиеся от связи человека с умирающей женщиной – существом иного мира; 3) люди, родившиеся зимой; 4) небрежное отношение к вещам, разрушающим их «душу». Особенностью оценки сил зла также является их визуализация в образе стрелы («пустить стрелу») и посоха («отправить посох»), в качестве злонамеренных действий, забирающих душу человека.

⁴⁵⁹ Махаров Е. М. Политика и толерантность // Толерантность и согласие : Материалы междунар. конф. М. : ИЭА РАН, 1997. С. 11.

3.2. Поведенческие характеристики человека. Отношение человека к другим людям

3.2.1. Человечность и почтительность как мотивы нравственных поступков

Историческое отсутствие устойчивых государственных институтов регулирования поведения коренных народов Севера было компенсировано целым спектром моральных понятий, суждений и норм, нравственных принципов. Моральные понятия отображают в отдельном слове или словосочетании различные проявления Добра и Зла: понятия щедрости, честности, лживости, упрямства и др. Моральные суждения и нормы представляют собой определения, предписания, наставления и запреты, касающиеся различных жизненных ситуаций. Моральные принципы закрепляют в нравственном сознании и опыте «важнейшие моральные обязанности, являющиеся мотивами нравственных поступков»⁴⁶⁰. Б. Х. Бгажноков выделяет пять моральных принципов, которые «отражают всё самое главное и лучшее, что сложилось в нравственном опыте человечества». В понимании исследователя это: человечность, почтительность, разумность, мужество, честь⁴⁶¹. Поступки человека, способы его действия формируют характер, который проявляется в системе отношений к разным объектам: 1) коллективу и отдельным людям; 2) труду, деятельности; 3) собственности и вещам; 4) самому себе (этнический «Я-образ»). Общий свод ценимых и порицаемых качеств нами представлен в Приложении В. Задачей данного параграфа является раскрытие нравственных принципов межличностных отношений применительно к обско-угорской и самодийской традиции.

На защите нравственности в традиционном обществе стоят различные божества и духи. У лесных ненцев за жизненную ситуацию, поступки человека отвечает *Ичек-Торум* [ПМА, Ю. К. Айваседа-Вэлла, пос. Варьёган. 1990]. Похожий образ присутствует в мировоззрении северных манси – божество *Консын Ойк*’а ‘Когтистый Старец-мужчина’ (букв.: медведь), оберегающий

⁴⁶⁰ Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик : Изд-во «Эльбрус», 1983. С. 20.

⁴⁶¹ Там же. С. 22.

«уровень (до) верхушек деревьев», т.е. мир людей⁴⁶². Он «вершит правосудие», ему мифологически предписано быть судьёй и хранителем клятвы. Его главная обязанность – следить за порядком и исполнением установленных традицией обычаев, норм и правил, в том числе соблюдение семейно-брачных отношений и территориальных притязаний⁴⁶³. Хантыйское божество *Ас тый ики* также несёт ответственность за отношения между людьми, стоит на страже морали и нравственных норм традиционного общества.

Человечность как нравственный принцип включает в себя разные понятия – отзывчивость, внимательность, готовность помочь, благодарность. Отзывчивость – положительное духовно-нравственное качество личности, проявляющееся в уважительном отношении и заботе о людях, бескорыстии, щедрости, великодушии, терпимости. Отзывчивый человек в традиционной культуре характеризуется как душевный (*шоншахана мэна* ‘душевный’, *шоньшата налка*, букв.: нутро у него большое, *шонша хома не’ша витипчи* ‘добродушный человек улыбается’, лесн. нен.)⁴⁶⁴, «с открытым сердцем человек» (*самаң нэңхуй* букв.: с сердцем человек, сев. хант.). Про чуткого, отзывчивого человека лесные ненцы скажут: *шоньшата налка* «нутро (вместилище для добра) большое», понимая, что он с лёгкостью окажет бескорыстную помощь и поддержку. Казымские ханты такого человека охарактеризуют как «к человеку сердце=имеющий» (*хуйат пёда семаң*)⁴⁶⁵. С отзывчивым человеком легко договориться (букв.: у двух людей слова вместе сошлись). У таких людей «нутро чистое», они живут открыто, в отличие от угрюмых: *Лўв ньосараң веншан вантал* ‘У неё какое-то неприветливое лицо’ (букв.: она сморщенным лицом смотрит). Открытый человек, как правило, более уязвим. В. П. Лонгторгова

⁴⁶² Котова Л. Ф. Воспоминания о д. Вежакоры // Фольклор коренных народов Югры и Ямала. Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008. С. 159.

⁴⁶³ Попова С. А. Роль периодического медвежьего праздника Янынг ййкв в формировании социума северных манси // Вестник угроведения. 2015. № 1 (20). С. 94.

⁴⁶⁴ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 36.

⁴⁶⁵ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб. : Миралл, 2006. С. 298.

замечает, что добрых, отзывчивых людей надо щадить, «они живут силой сердца»⁴⁶⁶.

Важной составляющей частью человечности является благодарность, проявляющаяся в готовности «ответить добром на добро, любовью на любовь, уважением на уважение»⁴⁶⁷. При этом в традиционной культуре коренных народов Севера не принято благодарить. Добрые дела должны совершаться естественно, как сами собой разумеющиеся. Отзывчивость, благодарность являются высоко ценимыми нравственными качествами человека, в отличие от чёрствости, бессердечности. У бессердечного человека «сердце бесчувственное» (*самцацды*, шур. хант.), «железное сердце» (*курты сам*, сев. хант.), у чёрствого – «сердце (его) засохло» (*самем сакас*, сев. хант.).

Нравственный закон почтительности реализуется через уважение, вежливость, скромность. Вежливость – это моральное качество человека, для которого уважение к людям является повседневной нормой поведения. Ханты подчеркивают, что вежливый человек разговаривает «здороваящимся голосом» (*вўцайң тўрән потартал*). Заметим, что в качестве тактичной формы вопроса ненцы применяют следующую учтивую фразу: «*Намы нуты ... тьян мань тэвнатям*» ‘Хороший человек мне подскажи, какой дорогой ... (к своей) земле я доберусь’ [ПМА, пос. Варьёган. 2002]. Также следует отметить использование уменьшительно-ласкательных суффиксов *-кве*, (*-ке*, *-те* диалектные варианты) в мансийском языке, которые «в лично-глагольных формах передают сердечность, уважение, нежность говорящего к другому, а также его радость, восторг, гордость и приятное душевное расположение к окружающей среде, предметам <...>»⁴⁶⁸. Приведём несколько примеров вежливой формы слов, выраженных суффиксальной формой глагола (*-кве*) и суффикса имени (*-кем*): *пыгкве* ‘сыночек’, *агикве* ‘доченька’, *Танюкве* ‘Танечка’, *хуйыглалыкве* ‘полёживает’,

⁴⁶⁶ Лонгторгова В. П. «Щўньэм – Ща́ња йёхан» «Моё вдохновение – Сыня река». Салехард : Красный Север, 2011. С. 111.

⁴⁶⁷ Бгажноков Б. Х. Антропология морали. Нальчик : Издательский отдел КБИГИ, 2010. С. 25.

⁴⁶⁸ Ромбандеева Е. И. Современный мансийский язык: лексика, фонетика, графика, орфография, морфология, словообразование: учебник для высшей школы. Ханты-Мансийск : УИП ЮГУ, 2013. С. 308.

кутюкем ‘щеночек’, *āпщикем* ‘братик’ [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2016].

Высшим проявлением вежливости в традиционной культуре является приветливость, радушие, благожелательность. Ханты сравнивают приветливого человека с пушинкой (*хаэм кушата* «лёгкий, как пушок»), а ненцы – с шерстинкой, пёрышком (*тал*). Такой человек никого не обидит (*ўңада пунум лўй па а́н пурл*’, букв.: даже палец, положенный в рот, не укусит). Приветливый, вежливый человек характеризуется как ласковый (*нюлку* ‘мягкий’) [ПМА, пос. Варьёган. 2004], улыбчивый (*вытяпчи*, от *вытяпт* ‘улыбка’, лесн. нен.). Улыбчивость, как сложная психологическая конструкция, отличает человека от других живых существ. Например, перед внесением новорожденного ребёнка в дом «несущая мать» (*алтум аңки*) стучит в дверь, приговаривая: «Плаксивый твой рот пусть на улице останется» (*Холдаты уңдэн камн ат хащл*)⁴⁶⁹. Тем самым подчёркивается, что улыбка является своеобразным маркером приобщения ребёнка к миру людей. В хантыйском мифе сын *Торум*’а *Мир-Ванты-Ху*, окончив акт творения человека, свистнул (вдохнул в них жизнь), женщина с мужчиной очнулись и засмеялись. «Поэтому смех, улыбчивость, добродушие, – отмечает М. А. Лапина, – характеризуют человека и его человеческие качества, которые определены следующими формулами: *няхен-моен* ‘смеющийся-улыбчивый’, *няхен-пупрен* ‘весельчак’, *ям ханнэху* ‘добрый человек’ и т.д.»⁴⁷⁰. Глядя на улыбчивого человека «душа радуется» (*шоньшата налка* ‘нутро (становится) большим’, лесн. нен.). Интересно, что П. Я. Айваседа, вспоминая кого-то из знакомых, подходящих под это определение, сам начал улыбаться. Про слишком улыбчивого, весёлого человека ханты говорят: «(от) смеха (своего) умирает» (*мишханта кашту*).

⁴⁶⁹ Лапина М. А. Этика и этикет хантов. Томск ; Екатеринбург : Баско, 2008. С. 58.

⁴⁷⁰ Лапина М. А. Человек в нравственной культуре хантов // Реальность этноса. СПб. : Изд-во РГПУ, 2009. Ч. 2. С. 650.

Важным компонентом этнической культуры является благожелательность. Б. Х. Бгажноков характеризует благожелательность как основу основ «идеального образа межличностных связей и отношений. Своего рода первоэлемент традиционных принципов взаимного обхождения: уважения старших, почитания женщин, гостеприимства и т.д.»⁴⁷¹. Старшие в традиционной культуре выполняли функцию трансляторов нравственности. Ни одно семейное или родовое мероприятие и сейчас не проходит без участия старших, иначе событие не будет иметь социального значения. Старшему члену семьи всегда отдавалось первенство. Обращение к ним было подчёркнуто уважительным. Приведём несколько названий самого старого и уважаемого мужчины у лесных ненцев: *илли*, который мог быть главой рода, и *вэйсику*, как наиболее почтительное обращение. Так можно было взывать только к богам. Ещё одним из ненецких определений самого старшего в роду было выражение «огонь держащий» (*тумта кытилэма* ‘огонь (с ним) остался’). Другое почтительное ненецкое обращение к старикам, олицетворяющим собой «дух былых побед» – «седоголовые старцы»⁴⁷². В отношении старших существовал специфический набор этикетных норм общения. Одна из них – обряд избегания имён. Согласно ненецкой традиции нельзя называть по имени старшего брата отца, иначе выпадут зубы (*чимай’ камнатят* ‘зубы отпадут’). С этим обычаем связан и запрет называть мать своим настоящим именем. Для этого используют имя кого-нибудь из детей, наиболее унаследовавших черты характера, облик матери. В качестве примера приведём ненецкое имя *Не’кулы немя* ‘Некулы мать’, хотя у матери есть своё самостоятельное имя *Пыличена* ‘Чёрная’. Однако существует одно исключение из правил: если сын достиг такого возраста, что у него самого есть внуки, да и много времени прошло от смерти родителей, то он может называть родителей по имени. До сих пор муж и жена называют друг друга эвфемистически: муж обращается к своей жене «бабушка, старуха» (почтительное

⁴⁷¹ Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик : Изд-во «Эльбрус», 1983. С. 7.

⁴⁷² Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 150.

обращение к старшей по возрасту женщине), а жена к мужу – «старик, дедушка» (как уважительное обращение к старшему по возрасту мужчине). Старшему члену семьи всегда отдавалось первенство. Даже его слово нельзя было «пересекать» (перебивать).

В противоположность одобряемым улыбчивости, приветливости и благожелательности порицается обидчивость. Про такого человека манси скажут: «Его от обиды буквально затмевает» (*Такви тай щар нас пāтраве*). Хантыйское слово *қорамта* характеризует человека, который «надулся» от обиды, перестал есть, обидевшись⁴⁷³. Вместе с тем легко ранимый (обидчивый) человек вызывает сочувствие: «Он как человек с открытой раной» (*Аквтуп тав няр нюлми*) [Устное сообщение М. В. Кумаевой, Ханты-Мансийск. 2009].

Во взаимоотношениях с другими людьми почтительный человек не вмешивается в чью-либо беседу, воздерживается от разговора на повышенных тонах, проявляя выдержку и терпение. Терпение, как нравственное качество человека, ассоциируется со способностью сдерживать и контролировать чувства, а по определению В. А. Тишкова, «терпение является характеристикой объекта, испытывающего на себе какое-либо негативное воздействие, давление»⁴⁷⁴. По результатам проведённых нами опросов и мужчины, и женщины высказали убеждение, что качеством терпения в большей мере наделена женщина: «*Нё хōтна сёрърыг олнэтэ мāгыс, нйвраманэ нйврам хольтты яныгмёгыт*» 'От того, что женщина серьёзная (терпеливая, выдержанная), дети её, как и положено детям, растут (не балуются, не дерутся)', «*Хум – тав коныл сялтнэ мўй хумыг олы, нё хōтна нйвраманэ сымыңысь янмалтыянэ*» 'Мужчина (охотник) – он с улицы приходящий гость, женщина детей растит сердечно (ласково, терпеливо)' [Устное сообщение С. С. Динисламовой, Ханты-Мансийск. 2016]. Информанты неоднократно упоминали, что терпением мансийскую женщину наделил верховный бог *Тōрум*: «*Нё хōтпан Нуми-Тōрумныл, нумыл маглым, минэ*

⁴⁷³ Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект). Сургут : Изд-во СурГУ, 2006. С. 39.

⁴⁷⁴ Тишков В. А. Очерки теории и политики этничности в России. М. : Русский мир, 1997. С. 258.

вѣртпи, хум хōтна ълнэ нотэ порат вѣртпи сыменн пины» ‘Женщине Нуми-Торум’ом свыше дано терпение, мужчина на земле приобретает терпение’, «*Хунь ълмхōлас йисың тōрум ѱнтхаты, ълмхōлас нотың тōрум ѱнтхаты, ты нѣ вѣрнэ пице магыс аквтох вос саваты, аквтох вос ѱлы*» ‘Когда человеческая жизнь настанет, когда человеческий век настанет, за проделанный этой женщиной проступок пусть женщины дальше страдают, дальше живут’ (в значении «дальше терпят и так дальше живут») [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2016]. Человек, обладающий терпением в традиционной культуре характеризуется как «мирный»: *таймана ненсамя потѣд лакума* ‘мирно живут, расстояние сближается’ (букв.: в доброте, ласке живут)⁴⁷⁵.

По замечанию Б. Х. Бгажнокова, подчёркнутая скромность и деликатность являются «психологической базой почтительности»⁴⁷⁶, несовместимой с гордыней, грубостью и несдержанностью, жестокостью, недоверием к людям. Чрезмерно горделивый человек заносчив, высокомерен, эгоистичен (*хѣрах-мурѣх* ‘эгоист’, каз. хант.), пренебрежительно относится к окружающим, уверен в своём превосходстве над другими людьми (*ѱамсари* ‘надменный’, сург. хант.). Стоит такой человек перед тобой, «гордо закинув голову, постукивая себя в грудь, самозабвенно трещит: «Я самый сильный, не такой, как вы...», «Я богатый, всё у меня есть», «Такого умельца, как я, попробуй поискать и найти». Высокомерные люди считают себя «избранными», «особенными» (*дѣтаңа лѣвел тайлѣды*), причисляют себя к людям, имеющим власть и богатство (*вōс йохѣт кемѣ нумлѣды*)⁴⁷⁷. Про зазнавшегося человека ненцы говорят: «вверх хочет» (*чу’увн хата*) – в значении «над другими себя выше хочет возвести», «стоит, как идол» (*ня’кал*, лесн. нен.). Гордыня действует разрушительно на душу человека, закрывает его от мира.

⁴⁷⁵ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 36.

⁴⁷⁶ Бгажноков Б. Х. Антропология морали. Нальчик : Издательский отдел КБИГИ, 2010. С. 27.

⁴⁷⁷ Лонгортowa В. П. «Щѣњѣм – Щѣња йѣхан» «Моѣ вдохновение – Сыня река». Салехард : Красный Север, 2011. С. 33, 83.

Грубость и несдержанность в поведенческой культуре обских угров и самодийцев не совместимы с почтительностью. В основе грубости, как считают обские угры и самодийцы, лежит злоба (*кант* ‘зло’, ‘что-либо дурное’, манс.; *вайма* ‘зло’, лесн. нен.; *вайма* ‘плохо’, ‘вред’, ‘зло’, пур. нен.). В одних ситуациях понятие «злоба» передаётся существительным *лык* ‘гнев, вспыльчивость’, в других – *кант* ‘грубость, злоба’. Злой человек характеризуется как грубый, вредный (*вынсу*, *калвю*, лесн. нен.), лжец, хитрец (*кэт*, лесн. нен.), плохой, опасный (*вайма*, лесн. нен.), сволочной, негодяй (*сылка*, *сылка хойат*, шур. хант.), плохой, негодный человек (*йнт рэхты ху*, хант.)⁴⁷⁸. У злого человека «злоба, негодование из него через край льётся, выкипит, потом опустеет внутри» (*кантэ кональ тёральты патат мӯс*, *тувыл тātлами*, манс.), а у хорошего человека «гнев (зло) короткий, (он) гнев и ненависть не удерживает долго» (*ёмас хōтна кантэ вāти*, *лаве ат пувитэ*, манс.) [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Урай. 2017]. В приведённых примерах обращает на себя внимание фактор времени. В первом случае проявление отрицательной эмоции сравнивается с кипящим котлом, из которого брызжит содержимое до тех пор, пока всё не выкипит (т.е. пока человек не выплеснет свой гнев и не успокоится). Такое освобождение от сильных эмоций не позволяет ему остановиться, подумать, принять взвешенное решение не доводя ситуацию до конфликта. Второй пример иллюстрирует ситуацию, при которой гнев растворяется внутри, не успевая накопить отрицательную динамику. Иными словами человеку удаётся выиграть время, обдумать случившееся и не довести общение до аффекта.

Жестокость – морально-психологическая черта личности, которая проявляется в бесчеловечном, грубом, оскорбительном отношении к другим живым существам, причинении им боли и в посягательстве на их жизнь. Жестокость может проявляться в желании гибели другого человека, а это –

⁴⁷⁸ Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб. : Просвещение, 2002. С. 55; Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург : Изд-во Баско, 2011. С. 24, 34, 121; Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 48.

тяжкий грех. На святом месте Айпиных-Лейковых А. Т. Айваседа, вспыхнув, плеснул своему тестю горячий чай в лицо со словами: «Ты всё равно умрешь». Думал, что возраст смерть приближает. А у самого со временем обнаружили рак почки. Спустя какое-то время поехал просить прощение на святое место. Но побоялся ехать один, просил сопровождать его Ольгу Колодкину, младшую дочь покойного Данилы Романовича Айпина. Однако, по обычаю, нужно было собрать всех на святом месте, раз оскорбил прилюдно. Александр Теклевич этого не сделал и век его оказался коротким. Нередко спусковым механизмом активной враждебности и жестокости является страх [ПМА, пос. Варьёган. 1999].

Злой, жестокий человек характеризуется как «без сердца, без печени» (*самды-мохалды*, шур. хант.), «человек с чёрным сердцем» (*питы сампи хоят*, каз. хант.). Враждебно настроенный человек «смотрит зло» (*кодамы талям хыңылдэ*, букв.: бычьими глазами, лесн. нен.), «как медведь смотрит на меня» (*апы талям няңай хыңылдэ*, лесн. нен.), его «глаза кровавые стали» (*хәмьта кэмтяай катя*, лесн. нен.). Про злого человека ненцы скажут: «глаза (его) блестят» (*шейта мыттю*), «в обратную сторону пожирают» (*пырийнам ливпыслыт*). В характеристике злого человека активно используется зооморфный компонент: «злой человек (*щи хөйен сэмңал оңәт иты катлдәлэ* ‘глаза стали как рога’), т.е. неподвижные, угрожающие; злой (*ма пәдама вантәл акар сэмән*, букв.: на меня смотрит собачьими глазами); злой (*акар амн иты урийәл*, букв.: рычит, как собака)»⁴⁷⁹. Для эмоциональной оценки злого человека лесные ненцы используют устойчивые выражения: «Так человек зол (холоден), что как береста ломается» (*Таймана вынсу кыннуй тайкушатшам хандалашту*), «До того злой, что землю (под ногами) рвёт» (*Таймана вынсу ңылдямта чу’ней пувашту*), «Лицо как чёрный чугунный котёл» (*Ша’та пыличена пайтетлаха*)⁴⁸⁰, *Лув педайл лыкем*,

⁴⁷⁹ Соловар В. Н., Молданова Е. С. Номинации человека по внутренним параметрам (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Вестник угроведения. 2011. № 3 (6). С. 37.

⁴⁸⁰ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 49.

пўт иты, кавәрәл (шур. хант.) – Я его ненавижу (букв.: по направлению к нему зло моё, как котёл, кипит)⁴⁸¹.

Несдержанный человек, позволяющий себе гримасничать, кривляться (*шохрәмәты*, каз. хант.), менять позы, активно жестикулировать, издавая при этом звуки, демонстрирует форму этикетного невежества: «зло выпускать» (*лык эсалты*), «поверх смотреть» (*элты ванты*). Такой собеседник характеризуется как «не стоящий внимания, чувств» (*нэмтэн хой*)⁴⁸². Несдержанного человека ханты сравнивают с быком оленя: *хоресыйәлты* – вести себя агрессивно, драться (букв.: вести себя, как бык)⁴⁸³; его останавливают окриком: «*Ил, опса, йолхалтыйа, лыкен ат мәнәл* – Сядь, остынь, не горячись (букв.: зло не выпускай)». Таким же образом постараются остановить раздражительного человека, у которого «его злость в ноздре лежит» (*лўв лыкәл ньол вўсалән ул*)⁴⁸⁴. Раздражительное поведение однозначно осуждается в традиционной культуре, поскольку граничит с проявлением агрессивности.

Несдержанность в общении с людьми нередко оканчивается ссорой, руганью. В результате этих эмоциональных проявлений поведения люди могут либо разойтись и больше не общаться (*кўтәңа йиты* ‘поссориться’, букв.: образоваться промежутку между двумя людьми), или подраться (*йәха хойты*, букв.: вместе столкнуться)⁴⁸⁵. Ссора в традиционной культуре хантов имеет значение грани (*вўр*), края, предела (*кимәл*), выражая идею максимальности. Так, слово «ссориться» (*вўрая хойты*) буквально означает «к грани удариться, коснуться», капризничать, вредничать – «к грани делать» (*вўра вэрти*). Ссора обычно сопровождается криком (*тадялвон*, пур. нен.), а также обидными

⁴⁸¹ Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург : Изд-во Баско, 2011. С. 52.

⁴⁸² Осипова О. А., Потанина О. С. О языковой специфике выражения абстрактных понятий в языке ханты // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 280.

⁴⁸³ Соловар, В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 336.

⁴⁸⁴ Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург : Изд-во Баско, 2011. С. 43, 89.

⁴⁸⁵ Там же. С. 60, 138.

словами (*кы'тыку* 'эхо, дразнилка', пур. нен.), за которые может наступить жестокая расплата. К таковым относятся так называемые «сабельные слова». Они крайне неуютны богу, и за их произношение виновного «наказывают саблей, т.е. убивают»⁴⁸⁶. В хантыйском языке присутствует понятие *лакаты* (сын. хант.), выражающее оскорбление с «нотками издевательства». Про человека, который обзывает людей, даёт им обидные прозвища, унижающие человеческое достоинство, ханты скажут *нэмтатты хōйат* (букв.: дразнящийся, обзывающий человек – В. С.). По поверьям ненцев, за издевательство над людьми бог наказывает (*Нум нянмы* 'Бог наказал, обездолил').

Состояние раздражительности, ярости, ненависти, агрессивности нередко может совмещаться и с активными действиями – дракой (*нюмкума* 'сражение', лесн. нен.; *тыри пёдва* 'драка кулачная', тундр. нен.). Самостоятельного слова «драчун» в лесном диалекте ненецкого языка нами не обнаружено. Информанты, как правило, отмечают, что после драки (как и перепоя) лицо выглядит опухшим (*пошута шат*, лесн. нен.). Близкими по значению к понятию «драчун» являются определения «бойкий, озорной» (*сатта нешаң*, лесн. нен.), вертлявый, подвижный (*няр сас нялы*, букв.: ложка из свежей бересты или *унг пирва* 'непоседливый', букв.: с червячками утка)⁴⁸⁷. Заметим, что в приведённых примерах отрицательная характеристика отсутствует. Тем не менее, не то что драка, даже её имитация повсеместно осуждалась как ненцами, так и хантами. Если ребёнок в шутку поднял на кого-либо из старших руку, то в наказание у драчуна будут трястись руки и он никогда не станет удачливым охотником⁴⁸⁸. В мансийском языке глагол *алхатуңкве* 'драться' образован от *алуңкве* 'убить'. Высшая степень агрессивности выражается словом *хōрахщи*. Оно вмещает в себя такие понятия, как вандал, бандит, террорист, разоритель, враг, мародёр, и резко осуждается обществом.

⁴⁸⁶ Мифология хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. Т. 3. С. 285.

⁴⁸⁷ Динисламова О. Ю. Фразеологическая картина мира народа манси // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации. Ханты-Мансийск : ООО «Технополис», 2013. С. 31, 32.

⁴⁸⁸ Край салымских хантов. Нефтеюганск : [б.и], 2007. С. 8.

Подводя итоги вышесказанному следует отметить, что человек в традиционной культуре обычно не характеризуется только как добрый или злой. В оценке его поступков, как правило, обсуждались не возможности, а реальное поведение в данной конкретной ситуации. Исходя из рассмотрения обско-угорских и самодийских материалов и таких моральных принципов как человечность, почтительность, возможно сделать вывод о том, что доминантным нравственным принципом в традиционной культуре является человечность, включающая позитивное отношение ко всему окружающему миру. В понимании хантов, манси и ненцев это, прежде всего, отзывчивость – уважительное отношение к человеку, бескорыстие, великодушие, сострадание, терпимость. Проявление человечности не предполагает выражения благодарности. В традиционной культуре коренных народов Севера не принято благодарить, совершение добрых дел – естественная этикетная норма.

Нравственный закон почтительности реализуется через уважение, вежливость, которые являются повседневной нормой традиционной культуры. Высшее проявление вежливости – приветливость, благожелательность. Приветливого человека ханты сравнивают с пёрышком, шерстинкой (в значении мягкий, лёгкий в общении). Почтительность проявляется в определённом типе речевого поведения («здороваясь голос=речь», «суффиксы вежливости»). Благожелательность в традиционной культуре рассматривается в качестве идеала межличностных отношений, что особо наглядно проявляется в обращении к старшим. Так, к мужчине почтенного возраста ненцы обращаются словом *вейсику* (как и к Богу), а манси и ханты – «огонь=род=семью держащий», что подчёркивает его высокий семантический статус. Во взаимоотношении с людьми отличительной чертой почтительного человека являются выдержка и терпение, при этом более устойчивой к негативным воздействиям из вне (по результатам наших опросов) оказалась женщина.

В качестве демонстративной формы этикетного невежества обские угры и самодийцы рассматривают раздражительность, жестокость, грубость, бесцеремонное вмешивание в разговор, злословие и др. Любое отклоняющееся

поведение носителями культуры расценивается как зло. В характеристике злого человека наиболее часто используются зооморфные сравнения, усиливающие отрицательное отношение к такого рода поведению: «глаза как рога», «смотрит собачьими глазами», «рычит как собака». Во всех оттенках распушенности обские угры и самодийцы видят угрозу агрессивных действий.

3.2.2. Разумность, мужество и честь в нравственном опыте обских угров и самодийцев

Среди пяти моральных принципов, отмеченных выше, которые влияют на мотивы нравственных поступков, «мужество организует и мобилизует усилия, необходимые для достижения нравственных целей; за разумом закреплена роль интеллектуальной цензуры поведения; за честью – чувственно-эмоциональной»⁴⁸⁹. Ханты считали, что люди, следующие нравственным принципам своей культуры, даже «плохих мыслей не имеют» (*атам номэс а́нт т́йял*, каз. хант.). В качестве оберега от человека с недобрыми мыслями манси клали у порога дома небольшое точило (*т́йвталан*) и оселок (*лэ́стан*), считая, что через них не пройдёт *л́юль номтың х́отпа* ‘человек со злым умыслом’⁴⁹⁰.

С толкованием разумности связана проблема правильного и неправильного понимания. Слово «понимание», подчёркивает Б. Х. Бгажноков, «используется при этом с этическим акцентом, как нравственное понимание, свойственное человеку умному, пронизательному и одновременно доброму, склонному к нравственным поступкам»⁴⁹¹. С людьми, у которых отсутствует нравственное понимание, сложно поддерживать контакт. К такой категории ханты, манси и ненцы относят молчаливых, «закрытых» людей (*илта удты хойат* ‘скрытый’, букв.: скрытно живущий человек, каз. хант.; *манк чёта* ‘закрытый, вечный’, аг.

⁴⁸⁹ Бгажноков Б. Х. Антропология морали. Нальчик : Издательский отдел КБИГИ, 2010. С. 22.

⁴⁹⁰ Слинкина Т. Д. Мансийские оронимы Урала : научное издание. Ханты-Мансийск : ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. С. 103.

⁴⁹¹ Бгажноков Б. Х. Антропология морали. Нальчик : Издательский отдел КБИГИ, 2010. С. 31.

хант.)⁴⁹². «Закрытый» человек сам в себе, отгородившийся от окружающего мира. «Ты у него что-то спрашиваешь, вытягиваешь на разговор, а он никак не желает отвечать. От такого общения душа ломится» [ПМА, П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2003]. Людей с отсутствием нравственного понимания ханты и ненцы не считают плохими, они просто другие, живут для себя. Ненцы их сравнивают с недоступной вершиной (*мал*), к которой не доносятся чужие проблемы. Они зла другим не делают, «просто они такие».

С представлением о рассудительности связано чувство меры. Человек, лишённый меры, как считают ненцы, только о себе думает – «(свою) сторону делает» (*нянымта патиля*). При дележе добычи, рыбы или чего-либо другого в свою сторону непременно больше положит⁴⁹³. С отсутствием меры соотносится и такая черта человека как болтливость. Если собеседник переходит границы разговорчивости (*нямпада* ‘приветливый’), то лесные ненцы о нём скажут: «рот (его) как огонь» (*нянтащи тулха*), а приуральские ханты подчеркнут, что он хочет их «разговором накормить» (*потарна лапаты*), то есть «болтает попусту». К нарушению чувства меры относятся хвастовство и зазнайство, которые проявляются в излишнем восхвалении своих достоинств, успехов и прочих качеств. Хвастовство – величайший порок. «Ведь человек, заявляющий без тени смущения о своих достижениях и заслугах, подчас даже невольно умаляет или ставит под сомнение заслуги и честь окружающих»⁴⁹⁴. Хвастливый человек (*хуму’ш*, лесн. нен.; *ишкацты хойат* ‘хвастливый человек’, ‘хвастун’, шур. хант.) специально восхваляет, преувеличивает какие-либо свои качества с целью выделиться среди других людей, получить их одобрение. П. Я. Айваседа приводит определение хвастливого человека как *мысымпёта* (от *мысыпёш* ‘намазывать (на что-либо)’, лесн. нен.). Тегинские ханты скажут про хвастуна,

⁴⁹² Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург : Изд-во Баско, 2011. С. 37.

⁴⁹³ Сподина В. И. Отношение к негативным моделям поведения в традиционной культуре коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры // Россия – Азия: Механизмы сохранения и модернизации этничности : Материалы междунар. науч.-практ. конф. Улан-Удэ : Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2008. Вып. 3. С. 235-236.

⁴⁹⁴ Бгажноков Б. Х. Антропология морали. Нальчик : Издательский отдел КБИГИ, 2010. С. 27.

болтающего попусту: *йһал wйslәn as лирлі-хэрлі wişlale* (букв.: дырой его рта реку Обь без весла-лодки переплывает)⁴⁹⁵.

Хвастливые люди вызывают неприязнь окружающих и становятся распространённым объектом для устойчивых фразеологизмов: хант. *һу́р варс* 'зазнался' (букв.: нос как куст)⁴⁹⁶, «У зазнавшегося человека нос хореем не достанешь»⁴⁹⁷. Человеку, который имеет склонность сильно преувеличивать, лесные ненцы дадут уничижительное прозвище «Семь саженой» (*Ще"эв чимя*)⁴⁹⁸. Хвастовство, несмотря на то, что открыто в традиционной культуре не порицается, вместе с тем считается негативным качеством человека по двум причинам: 1) оно может навлекать на себя зависть, а значит – грозит разрушением души; 2) может поставить преграду на пути к саморазвитию, самоутверждению и таким образом сделать человека бесполезным для общества.

Мужество, как важное нравственное качество, позволяет человеку преодолевать страх, боль, стойко переносить невзгоды судьбы, действовать решительно в опасных ситуациях. В традиционной культуре сформировалось уважительное отношение к смелому, отважному человеку, у которого «сердце крепкое» (*шейта мыття*). Смелый человек уверен в себе, сохраняет самообладание в любых ситуациях, не боится действовать, стойко переносит все невзгоды и трудности. Про таких людей ненцы говорят: «у него стойкий характер» (*пытта" манидсата мытю*, букв.: у него видение твёрдое), она стойко переносит трудности (*пытта" чок шелу'та недшут мытамана нуңа*, букв.: она перед бедами твёрдо стоит)⁴⁹⁹. Мансийская пословица наставляет: «Если среди смелых растёшь, сам будешь смелым».

⁴⁹⁵ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка. Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2012. С. 170.

⁴⁹⁶ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб. : Миралл, 2006. С. 199.

⁴⁹⁷ Конькова А. М. Пословицы, поговорки, загадки восточных и северных манси // Народы северо-западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 64.

⁴⁹⁸ Сподина В. И. Отражение поведенческих характеристик в традиционном мировоззрении лесных ненцев // Коренные народы Ямала в современном мире. Сценарии и концепции развития. Новосибирск ; Салехард : Нонпарель, 2007. Вып. 1. С. 246.

⁴⁹⁹ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 41.

Негативными характеристиками наделён трусливый человек (*шейта тьпта* ‘сердце (его) тонкое’, лесн. нен.). Внутреннее состояние страха, возникающее в результате реальной или воображаемой опасности, угрожающей жизни человека, его ценностям, знаком каждому человеку. В обско-угорских и самодийских языках боязнь передаётся, как правило, фразеологизмами со словом «сердце»: *sām̄et p̄j̄a joχtes* ‘я испугался’ (букв.: сердце моё в зад ушло, хант.), *sim̄et roχtas* ‘я боюсь’ (букв.: сердце испугалось, манс.), *мань шетяй катя* ‘сердце моё ушло’ (лесн. нен.). В ненецкой разговорной речи присутствует и более экспрессивная характеристика состояния страха – «до того испугалась, что ссать захотела» (*шейти катя тьвшетям тоңа*), «до того испугался, что даже срать захотелось» (*шейти катя палкашетям шейти катя*, букв.: испугался, что даже говно идёт)⁵⁰⁰. Это очень сильная отрицательная эмоция, которая может оправдывать поведение человека в каждом конкретном случае. Поэтому резко негативного отношения к струсившему, боязливому человеку в традиционной культуре не выявлено. Состояние сильного волнения, страха не характеризует человека ни с отрицательной, ни с положительной стороны. Скорее такое качество подвергается высмеиванию: «пугливый, как заяц» (*шейта к̄йшту толашата тал̄ям*), «он заячье сердце съел» (*шейта ть’пта толаша’та шейң найма*, букв.: сердце тонкое заячье сердце съело), «трусливому человеку из собачьей чашки нужно есть» (*шейта ть’пта вэн кычаха’та намулңатя*) [Там же, с. 50, 55], «до того бежал, что вмиг скрылся из виду» (*туп л̄аглаге щ̄еприн тотыгп̄алым п̄атырматас* ‘Только ноги до затылка’) [Устное сообщение М. В. Кумаевой, Ханты-Мансийск. 2009]. В отдельных ситуациях, считают ненцы, любой человек может «допустить слабинку и не совершить геройского поступка».

Честь – понятие морального сознания и категория этики. Словарь философских терминов определяет честь как «внутреннее нравственное

⁵⁰⁰ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 60.

достоинство человека, доблесть, честность, благородство души»⁵⁰¹. В традиционной культуре обских угров и самодийцев понятие «честь» не выделено в самостоятельное качество человека. Так, например, манси под словом «честь» понимают «достойное дело, важное (значимое, почётное) дело» (*хõйхатнэ в̄рмалъ, яныг янитлан в̄рмалъ*)⁵⁰², «всем народом одобряемое, достойное дело, важное почётное дело; этим делом все люди очень сильно гордятся» (*пуссын мирн торгамтан, хõйхатнэ в̄рмалъ, яныг янитлан в̄рмалъ; ты в̄рмалил э́лмхõласыт пуссын сака т̄а́кысь ё́ралахтэ́гыт*)⁵⁰³.

Человек, живущий «по чести», непременно должен быть честным. В хантыйском языке для определения такого человека используются высказывания типа: шур. хант. «прямо живи» (*туңа щира ула*) [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2017]; каз. хант. «смотреть белым (честным) лицом» (*нови вешн ватты*), «встретиться белыми (честными, чистыми) лицами» (*нови вешн уйтаныты*). Мансийское слово *вёсь*, близкое к понятию «честь», также включает в смысловое поле такие определения, как справедливость, честность: *вёськат э́лмхõлас* «честный человек», *вёсьтал хõтна* «непорядочный человек» [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2017].

Честность как чувство нравственной ответственности за своё поведение перед окружающими людьми – высоко ценимое качество человека. Не случайно мансийская поговорка поучает, что «правдивое слово дороже важенки». Честь и обман понятия несовместимые. Лгун никогда не пользовался уважением. По отношению к нему используются бранные выражения типа: *пуйн ул консэ́лн* «задницу не чеши», т.е. не ври, не сочиняй, не выдумывай, не сплетничай или *мацкын* «жопа твоя (копчик)» – о человеке, которого уличают во вранье, обмане [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2015]. Манси сравнивают

⁵⁰¹ Словарь философских терминов. М. : ИНФРА-М, 2010. С. 673.

⁵⁰² Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский : пособие для учащихся нач. шк.. Л. : Просвещение, 1982. С. 348.

⁵⁰³ Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь : учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд.. СПб. : Миралл, 2005. С. 349.

лгуна с берестой, которая вертится на огне. Отрицательное отношение было к обманщику и у лесных ненцев, хотя наш информант П. Я. Айваседа сразу такого слова не вспомнил. Как правило, ненцы констатируют действие: «обманул меня» (*па”лташ* ‘обмануть, солгать’, лесн. нен.). Отрицательные характеристики лгуна в приуральском диалекте хантыйского языка представлены выражением *нялми кар* ‘языков связка’⁵⁰⁴. Про обманутого же человека манси скажут: «Тебя сажали на язык» (*Нѐлм поттан ѳнттыпѧлвѐсн*) [Устное сообщение М. В. Кумаевой, Ханты-Мансийск. 2009].

К характеристикам лгуна примыкает понятие «сплетник» (*њалѧм* ‘обман’, каз. хант.; *полѧц* ‘сплетня, клевета’, шур. хант.). Сплетня порой приводит к фатальным последствиям. Разрушительное действие сплетни подчёркивает следующая загадка: «Между домами кусок кровавого мяса ходит» (*Хотѧн кѳтн кѧды ѳоха пѳл ѳѧѧхѧл*) – сплетня (*полѧц*)⁵⁰⁵. Не одобряются в традиционной культуре и чрезмерно хитрые люди (*кѧт* ‘лжец’, ‘хитрец’, ‘злой’, ‘вредный’, лесн. нен.). Если человек начинал хитрить, то ненцы о нём говорили «губу вытянул» (*пипчимта вѧнаѧ*, от *пипчи* ‘нижняя губа’). Хитрый, нечестный человек может притворяться ненормальным, больным, чтобы, например, уйти от какого-либо ответственного поручения, либо обязанности служить в армии и т.п. В этом случае ханты о нём скажут *раѧпыѧ*, в значении «хулиганистый человек, шалун, ненадёжный». Среди характеристик хитрого человека манси подчёркивали скрытность: «На язык он один (человек), а внутри (душой и сердцем) – он другой» (*Ос питьмитѧ – аква, кѳвре – мѧтан*) [Устное сообщение М. В. Кумаевой, Ханты-Мансийск. 2009].

Понятие чести неотделимо от чувства совести, что подчёркивает их общность в качестве внутренних регуляторов поведения. В традиционной

⁵⁰⁴ Серасхова М. Е. Лексико-семантическая специфика наименований пищи в шурышкарском и приуральском диалектах // Материалы II научно-практической конференции студентов и аспирантов Института языка, истории и культуры народов Югры. – Ханты-Мансийск : РИЦ ЮГУ, 2006. С. 34.

⁵⁰⁵ Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург : Изд-во Баско, 2011. С. 102.

культуре бессовестный человек (*чичи'капчута*, лесн. нен.) подвергается резкому осуждению. Про него ханты скажут: *питы вешипи от* 'с чёрным лицом' или 'не имеющий лица', то есть *веишлы от* 'без совести', а ненцы – *шатуна ката* 'наши лица убил', в значении «честь семьи, рода обронил». Возможно и использование устойчивого фразеологизма типа «совсем обнаглел» (букв.: к следу лица пришел). Манси про бесстыжего человека скажут, что у него «кожа лица толстая» – «будто он с толстой шкурой» (*сове ты осың*), «с железным лицом, с мохнатым лицом» (*кёр вильт, пуның вильтуп*) [Устное сообщение М. В. Кумаевой, Ханты-Мансийск. 2009]. Такой человек даже из дому детей гонит, гостей дома «терпеть не может». Ненцы его охарактеризуют как «яма ругань человек» (*манк пёты нешаң*). Б. Х. Бгажноков обратил внимание на то, что слово «лицо» в данных фразеологизмах используется не случайно. Как «орган чести, совести, стыда», оно «ассоциируется с его самой важной личностной характеристикой»⁵⁰⁶. Нередко к определению бессовестного человека добавляется слово «скользкий» (*валкатальта*, лесн. нен.), «вредный как выдра». Он зачастую делает вред тайно (*нямныды*).

Для человека без совести предательство обычное дело. В традиционном обществе оно особо осуждалось. Не случайно Нум жестоко расправился со своим сыном за то, что тот тайком лишил людей данной им Богом защитной плёнки. Она защищала людей от всех болезней. Он выкинул его с небес на землю со словами: «Раз плёнку (*нелаку*) с людей снял, живи там, в чуме, у дверей и косточками рыбы питайся, раз ты нас предал» [ПМА, А. С. Айваседа, пос. Варьёган. 1998]. Предатель, как правило, характеризуется как двуличный человек [*шича шата*, лесн. нен.; *кйтвёшиуп* 'два лица (имеющий)', каз. хант.]. Такой человек «определённого слова не имеет» (*ненату вашата тикү*), в смысле ненадёжный. Его не боятся, но не любят и не уважают, обходят стороной. Число «два», как лежащее в основе распространённых бинарных оппозиций «верх-низ»,

⁵⁰⁶ Бгажноков Б. Х. Антропология морали. Нальчик : Издательский отдел КБИГИ, 2010. С. 41.

«добро-зло», «мужское-женское», «небо-земля», «день-ночь» и др., символизирует не только парность, двойственность, но и опасность. Такое хантыйское прозвище человека, нечестного в делах, как «двуличный человек» (*kā̄t wenšup ɣojat*), означало, что он одновременно служит и добру и злу, а значит находится в пограничном состоянии между земным и потусторонним мирами. Данная ситуация применительно к человеческому бытию может трактоваться как опасная неопределённость. На нечестного человека нельзя положиться, ему нельзя доверять, он не боится последствий, связанных со своими действиями.

В традиционной культуре коренных народов Севера понятие чести неотделимо от скромности, стеснительности (*хаэмта такалки* «глаза прячет», «не хочет взглядом встретиться» или *хаэмта тельмпи* «глаза стесняются», хант.; *хя́мта та'калпи* «глаза прячет», лесн. нен.). Для женщины признак скромности выражается в опрятном внешнем виде (*мылсы ни*). Заплетённые, связанные косы характеризовали женщину как скромную, воспитанную, прилежную, красивую (*калчу* 'опрятная').

Очень важными в традиционном мировоззрении считались нормы сексуального поведения мужчины и женщины. Следует отметить, что интимная сфера была достаточно табуирована. Весьма распространённым в хантыйской культуре является выражение со значением «искать вшей у кого-либо», что, по мнению А. И. Кузнецовой, как один из вариантов, означало «вступать в интимные отношения»⁵⁰⁷. В качестве этичного намёка на согласие сойтись мансийская женщина клала на один конец чашки с едой женский нож, на другой конец чашки – мужской.

Похотливость (*ха'т* от *ха'тал* 'тетерев') оценивалась традиционным обществом как бесчестное поведение. В мифологии ненцев приглашение «сесть на подол ягушки» свидетельствовало о намерении обладать женщиной. Дурным

⁵⁰⁷ Кузнецова А. И. Отражение народных обычаев и верований в самодийских языках и фольклоре (по селькупским и ненецким материалам) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 278.

тоном для женщины считалось «сесть на нарту незнакомого мужчины»⁵⁰⁸. В хантыйском языке содержится эмоционально окрашенный фразеологизм, характеризующий людей, ведущих сексуально аморальный образ жизни – *сот оры пусы яха тылтыт* ‘сто женских хвостов вместе стянув (живёт)’⁵⁰⁹. Чрезмерно гулящего мужчину ханты и ненцы сравнивают с самцом оленя (*хор*, хант.; *кода*, нен.), вкладывая в это слово чрезмерную сексуальность: «*Нюр вантэмэн, вохантты хор иты, хот мухадая яңхэл*» – «Смотрю, ходит вокруг дома, как самец у которого гон» (волокита)⁵¹⁰. Манси характеризуют распутную женщину как *сэмыл пōсар* ‘(ты и есть) чёрная гулящая женщина’ (чёрная = гуляющая «по-чёрному») или *сэмыл нōн* ‘(ты и есть) чёрный женский половой орган’ (ср.: *сэмыл воцызг* ‘(ты и есть) чёрный мужской половой член’) [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2015]. Даже если при создании семьи человек был нелюбимым (*самл-номсал ант мостыт*, букв.: сердцу-мыслям ненужный)⁵¹¹, это всё равно не оправдывало супружескую измену.

Супружеская неверность соотносилась с нарушением «чужого полога» (*хошап* ‘полог’, аг. хант.; *хасап*, манс.; *тенишал*, лесн. нен.). Как элемент заигрывания и намёк остаться с женщиной рассматривается предложение женщине перешагнуть через его ноги (*мә корәхләм әләхтхитахала мэна*). Про мужчину лесные ненцы в этом случае скажут «с женщинами гуляющий» (*нехэ’на тяпина*), а про женщину – «с мужчинами повисает» (*касамахана тяпина*), «эта женщина на свою сторону привлекает» (*чуки неңы няңыта пейда ляңкипёдя*)⁵¹², при этом женщина всегда осуждается больше, хотя ни то, ни другое поведение не

⁵⁰⁸ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 142, 250.

⁵⁰⁹ Серасхова М. Е. Фразеологическое поле хантыйского языка (приуральский диалект) // Вестник Югорского государственного университета. 2010. Вып. 3 (18). С. 34.

⁵¹⁰ Соловар В. Н., Молданова Е. С. Номинации человека по внутренним параметрам (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Вестник угроведения. 2011. № 3 (6). С. 35.

⁵¹¹ Серасхова М. Е. Структурно-грамматическая характеристика спланхронимических фразеологизмов с компонентом «сердце» в хантыйском языке (приуральский диалект) // Материалы IV Молодёжной региональной научно-практической конференции «Языки, история и культура народов Югры». Ханты-Мансийск : ОАО «Информационно-издательский центр», 2009. С. 101.

⁵¹² Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 44.

рассматривается как серьёзная причина для развода. Но в том случае, когда они оба ведут себя непристойно, то становятся как-бы одинаковыми (*һоп һопто* "лас [как] один одинаковые"), на них уже не обращают внимания, лишь молча про себя скажут: «*Тяхана кулкали выни тiku*» ('На земле кого (каких) только нет'). Такие люди как бы рассчитались друг с другом. О них говорят: «*Һоп канан ню'тдемэхэң*» ('В одну нарту запряжённые'). В приуральском диалекте хантыйского языка (усть-собской говор) встречается выражение *хорасэм щимащ* 'образ такой', подчёркивающее характерную черту какого-либо человека. И, тем не менее, за незаконное сожительство с чужой женой и разврат в семейной жизни ненецкий мужчина наказывался пятью ударами розг, а женщине делали «выговор при сборе инородцев»⁵¹³. Гулящая женщина (*посар-ими* или *орки пизымот* 'слишком много играет') в худшем случае также наказывалась побоями или розгами⁵¹⁴. Про нескромную женщину ханты скажут, что она «плохо рыбу чистит».

За сожительство с чужим мужчиной хантыйская богиня *Калтащ-ими* наказывала женщину трудными родами. Та же традиция наказания существовала и у тундровых ненцев. В некоторых семьях тяжёлые роды связывались с нарушением супружеской верности и только раскаяние могло облегчить страдание виновных. М. Шатилов упоминает случай, когда молодожёны были разведены только на том основании, что муж нарушил супружескую верность или, как выражались остяки, «нарушил чужой полог». Об изнасиловании женщины говорили: «залез в чужой полог» или «штаны порвал»⁵¹⁵.

У хантов не было строгого запрета добрачных половых отношений, родители за дочерью особо не следили. Если девушка нагуляла ребёнка, отец бил её и требовал назвать имя соблазнителя. Негативно характеризовалась не только

⁵¹³ Кирипова Л. В. Ненецкая женщина в разных временных измерениях // История и современность народов Ямала. Салехард : Изд-во окр. науч. лаб. этнографии и этнолингвистики Ямала, 1995. С. 28-29.

⁵¹⁴ Сподина В. И. Нормы семейно-брачных отношений, связанные с понятием «греха» в традиционной культуре коренных народов Севера // Современные вопросы науки – XXI век : сб. науч. тр. по материалам VII междунар. науч.-практ. конф. Тамбов : Изд-во Тамбовского областного института повышения квалификации работников образования, 2011. Вып. 7, Ч. 3. С. 126.

⁵¹⁵ Шатилов М. Б. Ваховские остяки: Этнографические очерки. Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 2000. С. 139.

гуляющая женщина, но и ребёнок, рождённый вне брака. В сказке «Три женщины *Мощнэ*» («*Хурум Мощнэ*») описывается ситуация, когда младшая сестра принесла из леса ребёнка, а старшие её ругают: «Сор из леса домой не неси» («*Тав тох та тотыстэ*»). «В данной сказке, – отмечает Г. Р. Дышлевая, – зафиксирован пример фольклорного оборота речи, в котором случайно найденный ребёнок сравнивается с лесным мусором. Очевидно, данным оборотом даётся оценка внебрачному ребёнку, которая характерна для манси»⁵¹⁶. Однако наличие внебрачного ребёнка никак не препятствовало замужеству.

Традиционная культура стояла на защите моральных устоев, поэтому было важно как можно шире осудить негативные поступки и черты характера человека. Среди юганских хантов существует поверье, что раз в жизни перед человеком может открыться небесная дверь. Если человек совершал много плохих поступков, то дверь сразу же и закроется, а если совершал хорошие поступки, жил по совести, то голос спросит о его желаниях. «Нужно отвечать: мясо, пушнину, семью, детей, здоровье. Всё это обозначает для хантов основные жизненные ценности: удача в промыслах и в продолжении рода»⁵¹⁷. В таком примере прослеживается страх перед наказанием за совершение плохих поступков. Лесные ненцы для обозначения понятия «стыдно» используют как собственное название *чичи'кыпты*, так и заимствованное из хантыйского – *хилана* 'грех', 'стыд' (от *илана*, *илен* 'стесняется') или *йимыля* в смысле «боится». Манси связывают понятие стыда с действием: *в̄ор э̄сырман* 'попала в постыдное положение' (букв.: в большой стыд, (как) в лес⁵¹⁸). Как видим, к понятию «стыд» примыкает родственное ему понятие «грех» как виновный поступок. Различие между ними вполне созвучно определению, данному К. Гирцем: «Стыд – это ощущение бесчестия и унижения, которое следует за осознанием проступка; вина – это ощущение скрытой безнравственности,

⁵¹⁶ Дышлевая Г. Р. Публикации фольклора в газете «Луима Сэрипос» // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 22.

⁵¹⁷ Ивасько Л. В., Кардаш О. В. Религия. Глава VIII // Салымский край : Научно-художественное издание. Екатеринбург : Тезис, 2000. С. 271.

⁵¹⁸ Мансийские «Песни о судьбе» («Личные песни»). В записи Арттури Кáннисто, 1901-1906 гг. Ханты-Мансийск : ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. С. 63.

сопровожающее проступок, который не обнаружен или еще не обнаружен. Таким образом, хотя стыд и вина в нашем этическом и психологическом лексиконе не совсем одно и то же, они из общего круга; одно – видимость второго, второе – маскировка первого»⁵¹⁹. В любом случае стыд является социальным чувством, отражением общественного мнения и контроля в традиционном обществе.

Таким образом, разумность в традиционной культуре проявляется в практической направленности, понуждая человека к совершению нравственных поступков. Человек, следующий нравственным принципам своей культуры, даже «плохих мыслей не имеет». Социально-нравственная направленность поступков человека характеризует его как открытого для общения, в отличие от нравственно закрытых людей, «глухих» к чужим проблемам. Обские угры их не считают плохими, а просто другими, живущими для себя. Понятие разумности соотносится с чувством меры как с правильной оценкой конкретной ситуации и определением при этом своих возможностей. Чрезмерным считается всё, что нарушает этически выдержанные нормы – болтливость, хвастовство, зазнайство. Хвастовство рассматривается в качестве величайшего порока, так как влечёт за собой возникновение чувства зависти, что грозит разрушением души человека и, как следствие, делает его бесполезным для общества.

В перечне пяти моральных принципов, определяющих поведенческие характеристики человека и обозначенные в нашем исследовании, мужество не является ярко выраженным моральным качеством человека. В семантическом поле данной категории оказываются такие характеристики, как самообладание, стойкость в различных жизненных ситуациях. Чертами мужественного человека в равной степени обладали как мужчины, так и женщины. Положительное отношение к проявлению мужественности выражается в порицании и высмеивании трусости, спусковым механизмом которой является страх. При этом чувство страха, зачастую служит оправданием поступков трусившего человека и не имеет отрицательных коннотаций.

⁵¹⁹ Гирц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 454.

В традиционной культуре большое значение имеют черты характера, обусловленные понятием «честь» – правдивость, достоинство, благородство. Честность предполагает личную ответственность за свои собственные поступки и объективируется с чувством совести. Совесть выступает важным моральным регулятором поведения человека, поэтому в традиционной культуре резкому осуждению подвергается бессовестный человек. Присущими чертами его характера являются обман, предательство, злословие, двуличность. Человек «два лица имеющий», как находящийся в пограничном состоянии между добром и злом, земным миром и потусторонним, характеризовался как опасный для общества.

Честь и скромность, представляя собой важнейшие понятия нравственного сознания, несовместимы с таким пороком как распущенность. Распущенность направлена вовнутрь человека, способствуя разрушению его физических и духовных качеств. В традиционном мировоззрении обских угров и самодийцев акцентируется внимание на несоблюдении норм сексуального поведения мужчины и женщины. Похотливость порицалась многочисленными эмоционально окрашенными фразеологизмами, при этом женщина осуждалась в большей степени, нежели мужчина (считалась охранительницей «очага» как жизненного пространства и чести всей семьи), хотя нормам табуированного поведения, обусловленного обычаем избегания, должны в одинаковой степени следовать и мужчины, и женщины. Поведение, при котором совершаются плохие поступки, представители традиционной культуры рассматривают как разрушающее, ведущее к деструктивности в человеческом общении и к разрушению мира вообще.

3.3. Отношение человека к труду: аксиологический и гендерный аспекты в типологии индивидуальных временных концепций

Историческое отсутствие устойчивых государственных институтов регулирования поведения коренных народов Севера было компенсировано целым спектром нормативных правил, этических понятий, суждений, нравственных

принципов, которые закрепляли в нравственном сознании и опыте важнейшие этнические ценности. Среди них фактор «Труд» по материалам финно-угорского фольклора занимает третье место после этических ценностей и фактора «Знание»⁵²⁰. Трудолюбие – черта характера, заключающаяся в положительном отношении к процессу трудовой деятельности⁵²¹. Кроме того, характеристика отношения человека к труду позволяет выявить особенности его переживания времени сквозь призму такого фактора, как напряжённость. Психологическое восприятие времени лежит в основе индивидуальных (в т.ч. этнических и гендерных) временных концепций.

В обско-угорских и самодийском языках образы человека, связанные с деятельностью, передаются через следующие фразеологические единицы: «трудолюбивый» (*самл понман рупитл* ‘сердце своё положив работает’, хант.; *рӯпата эруптан* (*хōтна*), букв.: любящий труд человек, манс.)⁵²², «труженик» (*сымыңысь рӯпитан хōтна*, букв.: с сердцем, с ответственностью трудится человек; *такви рӯпататэ ёрыл олнэ хōтна*, букв.: собственным трудом живущий человек, манс.), «трудоспособный» (*рӯпитаңкве вёрмын* (*хōтна*), букв.: могущий выполнить работу, манс.)⁵²³.

Трудолюбивого человека характеризуют усидчивость (*самаң ёх*, букв.: с сердцем человек), расторопность (*ёсаң кураң ның*, букв.: с руками с ногами женщина), но в бóльшей степени – умение трудиться. Мастерство – ценное качество человека. Ненцы скажут *темста мел* ‘порода этих людей умелая’ (от *темс* ‘род’, ‘разновидность людей’). Мужское мастерство выражалось в

⁵²⁰ Глухова Н. Н., Глухов В. А. Системы ценностей финно-угорского суперэтнуса: монография. Йошкар-Ола : ООО «Стринг», 2009. С. 142.

⁵²¹ Краткий психологический словарь. М. : Политиздат, 1985. С. 363.

⁵²² Серасхова М. Е. Структурно-грамматическая характеристика спланхнонимических фразеологизмов с компонентом «сердце» в хантыйском языке (приуральский диалект) // Материалы IV Молодёжной региональной научно-практической конференции «Языки, история и культура народов Югры». Ханты-Мансийск : ОАО «Информационно-издательский центр», 2009. С. 101; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь : учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд.. СПб. : Миралл, 2005. С. 325.

⁵²³ Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь : учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд.. СПб. : Миралл, 2005. С. 325.

отсутствии «следов ножика» (*кал миню'ма* 'ножика дорожка', лесн. нен.) на изготовленных предметах домашнего обихода. Но если следы орудия труда встречались в постройках – это уже считалось почерком, мастерством. Про мастеровитость женщины судили по умению «обращаться с иглой и напёрстком», «шить одежду из звериных шкур». Не случайно хантыйская *Сорнян эви* (каз. хант.) – «Золотая девочка» – рукодельница, мастерица, «мелкий её стежок». Интересно отметить, что мастерицей в представлении приуральских хантов является женщина, которая использовала в своих изделиях орнаменты, связанные с медведем, семь раз (но не более). Согласно комментариям информанта, узор «медведь» обладал большой магической силой, отношение к нему, как и к самому зверю, было особо почтительным (табуированным). Магическое число семь выражало полноту, завершённость и олицетворяло общую идею счастья. Сшить семь зимних шуб – сложное дело. Мать информанта за свою жизнь сшила четыре ягушки с узорами. «Если женщина чувствует, что не может сшить семь ягушек с “медведем” для своей семьи, то не должна и браться за это дело, чтобы не навлечь беду» [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2016]. Про человека, не обладающего умением, ненцы скажут: «вид плохой» или «облик (его) неважный» (*мидята вэйма, темста вэйма*), т.е. «мастерство его плохое, род его плохой», в смысле он не мастеровой. Ю. К. Айваседа-Вэлла в этом определении видит иной смысл. По его мнению, так говорят о больном человеке, который, как правило, не в состоянии себя прокормить («свой живот ещё накормить не может»). Неумелый человек свою лень зачастую компенсирует пронырливостью (*ши'ла* 'пронырливый', лесн. нен.). Он в «любую дырочку залезет», не постесняется выпрашивать даже то, что может без особого усилия добыть своим трудом.

Труdolюбие выступает базовым мотивом при выборе невесты. Когда Йиуси Кули в свои 50 лет женился на 15-летней Ольге из Халесовой, то мотивировал свой выбор так: «Мы красоту не ищем, лишь бы глаза и руки были (у неё), чтобы рот был, огонь мой могла разжигать и дырки на одежде зашивать» (*Мысытама'*

нимя' пюл, хаэмта нутата татяңэтя, нянтащи татяңэтя, туй чутипёты паның' щим' хэтни') [ПМА, П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 1998]. Не случайно мансийская поговорка поучает: «Выбирай невесту не на игрище, а на работе». Следует отметить, что в хантыйском языке понятие «красивый» (*весь* 'красота') характеризует не только мастерство, но также «честность» и «преданность» (*веськат вер*)⁵²⁴.

Ценностные характеристики трудолюбивого, мастерового человека в традиционной культуре необычайно высоки. Словом-определителем такого человека у хантов является понятие *мостанг* 'нужный' (человек), *мостанг ку* 'необходимый мне мужчина', *сама рахты* 'сердцу подходящий', у ненцев – *тадана нешаң* 'ценный, нужный человек'. Судьба многих людей зависит от него. Он может быть незаметным, но это знающий человек, который «в момент решает все проблемы» [ПМА, П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2004]. Сходное представление существует в мансийской культуре. Про человека дела, надёжного, держащего своё слово манси скажут: «им сказанное слово не пропадёт» (*тавлāвнэ лāтңе хот ат тыпи*) [Устное сообщение М. В. Кумаевой, Ханты-Мансийск. 2016]. Пример идеального человека олицетворяется у манси в образе *ворнэ* – доброй лесной богини *Миснэ*, воплотившей в себе лучшие качества человека.

В противоположность деятельному человеку высмеивается суетливость и небрежность в работе. В одной из хантыйских сказок рассказывается как *Пырнэ* («та, которая дурит») увидела, что соседка меховую шубу *сак* сшила из зайца. Разве я не сошью? Верх – пять зайцев, низ – шесть зайцев, на рукава – по два. Она быстро домой бежит: верх – пять зайцев, низ – шесть зайцев, упала в яму – вылезла, побежала и говорит: верх – шесть, низ – пять. Когда сшила *сак*, соседка глянула – а у её *сака* верх шире, низ уже. *Сак* быстро порвался. Для того, чтобы

⁵²⁴ Молданова С. П., Нёмысова Е. А. Ремезанова В. Н. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Л. : Просвещение, Ленингр. отд-ние, 1983. С. 22.

что-то хорошо получилось, нужно делать всё основательно, задумываясь, а не быстро, как *Пырнэ* [ПМА, А. Д. Казамкина, пос. Варьёган. 2000].

Безответственный, неаккуратный, нерадивых в делах человек подвергался резкому осуждению. Таких людей причисляют к понятию «бестолковый» (*панка*, хант.; *кави че'эй*, лесн. нен.), «неопределённый» (*ненатошта*, нен.) с теми же характеристиками, которые свойственны этой категории людей, а именно: рассеянность, забывчивость, легкомысленность. Разболтанный человек вечно опаздывает, везде он последний, ему не достаётся места, он не успевает сесть в нарту. Про такого человека ненцы говорят, что он «ушёл по лисьим следам». След лисы считается самым длинным, по нему утром можно уйти и лишь к вечеру вернуться.

Резко отрицательно характеризуется лентяй. В хантыйском языке бездельник описывается устойчивыми выражениями: *курңал рапа вортман омәсәл* (букв.: ноги=свои уперев в очаг, сидит)⁵²⁵, *ёс ёвалман яңхал* (букв.: руками махая ходит). Манси про такого человека скажут: «руки твои из жопы выросли» (*кәтагын пуйныл тәлсыг*). Он действует опрометчиво, необдуманно, «без головы, без глаз действует» (*охлы-сэмлы есацл*), «задницей думает» (*пуйынт номсэгын*, манс.)⁵²⁶. Ханты определяют ленивого человека ещё и как «гнилой» (*пыкэм*), в смысле «плохой, ненадёжный» человек. Ненецкий язык даёт целую палитру определений ленивого человека: *тяну"та* 'поздний, медлительный', *дэ́к* 'лодырь, лентяй, бездельник', *нуташата* (букв.: без рук, без жил), *ңамым ңамчутаңан* (букв.: что насиживаешь), *нет манслаңа, пы'ты ңамчута хандахан ңымтын ңуп тяханант* («твои друзья шевелятся, а ты сидишь на одном месте как сидящий пень»), *ңамыңэ" хымулян капити*

⁵²⁵ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 45.

⁵²⁶ Серасхова М. Е. Классификация фразеологизмов на материале приуральского диалекта (усть-собского говора) // Материалы пятой НПК, посвящённой памяти и 155-летию со дня рождения А.А. Дунина-Горкавича. М. : Типография «СhearСору», 2010. С. 34.

халахкотлям («что ты скачешь, как сорока (о бездельнике)»), *невалимча мэшту* («сонная» букв.: как во сне находится), *ңута тянуңа* («ленивая», букв.: руками делает медленно). Ненцы про ленивого человека скажут: «кончик его сердца становится плоским». Ленивого ребёнка, который позже всех встал, предупреждают, что теперь он целый день будет *кот югы мисс тал* ‘нарту с грузом (из шестов и досок чума) таскать’.

Фольклор хантов, манси и ненцев подчёркивает связь труда с достатком и благополучием семьи. Так, например, мансийские поговорки, осуждая ленность, подчёркивают: «У работающего мужчины дом тёплый, желудки родных сыты, тело не мёрзнет, у ленивого мужчины в доме нет тепла, желудки родных день и ночь голодные, тела мёрзнут» (*К̄аркам хум колэ рёгың, м̄ахманэ с̄ыманыл ат э̄тгалавет, алпияныл ат п̄олявет, савың хум колэ рёг ат о̄ныци, м̄ахманэ с̄ыманыл э̄тэ-х̄оталэ э̄тгалавет, алпияныл п̄олявет*), «Трудолюбивый мужчина за день везде успеет, ленивый мужчина полёживает, пока бока не продырявятся (до пролежней)» (*К̄аркам хум х̄отпа х̄отал сыс х̄оталь-а̄ти пусын а̄лыми, савың хум п̄охаге пасананэ̄г хуйгалāлы*) [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Урай. 2016].

Следует отметить, что качествами ленивого человека обладает как мужчина, так и женщина: «Муж трудолюбивый, а жена ленивая» (*Икел каркам мола аса верэл, имел лэнь*, приур. хант.), «Жена как мужчина работает, муж дома лежит» (*Имел уки иты рупитэл, икел й̄а́лэн хуйэл*, шур. хант.) [Устное сообщение А. И. Сязи, п. Катравож. 2016]. При этом мужчину называть ленивым не принято, даже если он ничего не делает. Чтобы не унизить мужа бездействием, жена уклончиво скажет, что «он в лесу что-то делает» (*тав тай в̄орт матыр в̄āри*, манс.) [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2016]. Лентяй, ничего не добывая для семьи, превращается в обузу, дармоеда: «всех людей (всю семью) объедает» (*нета намуля*). Для человека традиционной культуры такие качества являются резко отрицательными. Они характеризуют бесполезного человека. В

сердцах про такого мужчину шурышкарские ханты грубо скажут: «*Мой наң элты ѓнтас – и мон па кят кев* ‘Что с тебя взять, какой с тебя толк’ (букв.: что с тебя толк – один половой орган да два камня (яички))»⁵²⁷. Неприязнь вызывает также и слишком спокойный человек (*тянаку*), хотя справедливости ради следует уточнить, что это касается больше хантов, чем ненцев. О медлительном, неразговорчивом человеке ненцы скажут «поздний», «медлительный» (*тяну”та*). Приуральские ханты охарактеризуют человека без настроения, без желания делать что-либо как «без веселья, без подклада» (*каслы-пуслы*) или «без глаз, без подклада» (*сэмлы-пуслы*) – никакой, «ни то – ни сё». Такой человек редко покидает стойбище, буквально не выходит из дому. Его называют домоседом (*хот ош* ‘овца дома’, хант.; *мякна пон ңамчещту* ‘дома постоянно [долго] сидящий’, нен.). Заметим, что небесные боги существуют именно в неподвижной сфере и это веский аргумент в пользу их мифологической древности. Таким образом, неподвижность становится признаком «инаковости мира»⁵²⁸.

Отношение человека к труду позволяет выявить гендерный аспект психологического восприятия времени. Включение ребёнка в мужскую или женскую «автономную линию», не могло не отразиться на различиях в переживании напряжённости времени. С момента инициации ребёнка происходит его социализация в мужской или женский миры, которые им предназначены с рождения: «Если девочка, то век женщины пусть проживёт. Если мальчик, то век мужчины пусть проживёт» [Попова, 2003, с. 22]. Включённость в тот или иной «мир», по нашему мнению, накладывает отпечаток на формирование индивидуальных временных концепций, которые проявляются в особенностях восприятия напряжённости времени.

В характеристике идеальных черт мужчины и женщины, как было сказано выше, доминирует трудолюбие. Деятельному мужчине ханты дадут следующие

⁵²⁷ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка. Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2012. С. 184.

⁵²⁸ Балакин Ю. В. Реконструкция древнего мировоззренческого комплекса в производственной сфере: постановка вопроса // Международные исследования в археологии Западной Сибири. Томск : Изд-во ТГУ, 2002. С. 48-49.

определения : «проворный, делает что-либо быстро и хорошо» (*савар-вавар*, каз. хант.); «расторопный, работающий» (*кӑры-пӑры*, каз. хант.); «жаждущий дел, активный» (*тәп шай яньл, ким и кӱр*, букв.: только чай выпьет, на улицу одна нога, каз. хант.); «всё успевает делать» (*йошән ӓн хойәм ут кӱрән шӧңсыйлдәлэ*, букв.: чего не успевает коснуться руками, ногой попинывает, каз. хант.), «бойкий, проворный, расторопный мужчина» (*каркам хуй*, шур. хант.)⁵²⁹. Манси также подчёркивают активность мужчины при выполнении какого-либо дела: «с быстрыми, лёгкими, проворными руками, с быстрыми, лёгкими, проворными ногами» (*ӓпрың кӓтыл, ӓпрың лӓглыл*), «с быстрыми, лёгкими ногами, с быстрыми, лёгкими руками» (*кӓркам лӓглыл, кӓркам кӓтыл*), «какой трудолюбивый человек, словно ветер его носит» (*такем кӓркам ӓлмхӓлас, аквтон вӓт хольт тотыглахты*) [Устное сообщение М. Кумаевой, Ханты-Мансийск. 2016]. В характеристике трудолюбивого мужчины отмечается способность выполнить любую тяжёлую работу, что отражено в мансийских поговорках: «твоя рука гремит, как гром» (*наң кӓтын щыхыл хольт курги*), «сильным рукам – сильный ум» (*ӓр кӓтыгн – тӓк номт*)⁵³⁰. Трудолюбием мужчины, как правило, не хвастались, чтобы не сглазить его охотничьей удачи (*хумен ул эссыгхатән сатвегын* ‘мужем не хвались – сглазишь’). Под «сглазом» мужчины скрывается опасность его ухода к другой женщине.

Проворность, как положительное качество женщины, также отмечается многими поговорками. Расторопная, подвижная, скорая на любое дело женщина «будто на острие сидит» (*аквтон соль тармыл ӱнлы*, манс.), «на одном месте не липнет» (*аквмӓн ат ханы*, манс.) [Устное сообщение М. В. Кумаевой, Ханты-Мансийск. 2016], «шустрая как белка» (*таляталям пӓтӓн*, хант.). Шурышкарские ханты подчёркивают, что трудолюбивая женщина бойкая

⁵²⁹ Соловар В. Н., Молданова Е. С. Номинации человека по внутренним параметрам (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Вестник угроведения. 2011. № 3 (6). С. 36; устное сообщение А. И. Сязи, п. Картавож. 2016.

⁵³⁰ Конькова А. М. Пословицы, поговорки, загадки восточных и северных манси // Народы северо-западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 65.

(*каркам ның*), шустрая, расторопная, проворная (*савры-вавры*), «на одном месте не сидит ни минуты» (*и тахана омасты ан веритал*), «между делами сшила одежду» (*сулылыман йонтэм сохлал*) [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2016].

Трудолюбию остячек удивлялись многие путешественники XVIII-XIX вв. Так, например, П. С. Паллас пишет следующее: «<...> бабы их вообще не как хозяйки в доме, но как невольницы служат: ибо когда муж с охоты или с рыбной ловли домой приедет, то её дело рыбу вычистить, приготовить, всё сберечь и упрятать; мужчина же сверх своих промыслов и к тому потребных вещей о сем ни о чём и не думает. <...> В безпрестанных сего народа туда и сюда переездах женщины сверх своей домашней работы, должны раставливать и снимать шалаши, складывать с оленей тяжести и опять укладывать, и ко всему мужей своих услугами невольнически должна быть готова»⁵³¹. Яркие примеры женского трудолюбия оставил в своём описании путешествия по Сибири в начале XX в. известный финский лингвист и этнограф К. Доннер. «Воистину не позавидуешь участи самоедских женщин. Больные или здоровые, они вынуждены выполнять самую тяжёлую работу. Они ставят чум, заботятся о детях, ведут домашнее хозяйство, готовят пищу, носят воду или снег для приготовления пищи, поддерживают огонь и рубят дрова. Они шьют одежду, забивают оленей, обрабатывают шкуру, изготавливают большинство предметов домашнего обихода. Наконец, они рожают детей без всякой посторонней помощи прямо на снегу возле жилища. Мужчины добывают рыбу и зверя, пасут оленей – на этом их обязанности заканчиваются. Конечно, и тем, и другим нелегко, но всё же самое тяжёлое бремя выпадает на женскую долю»⁵³².

Интересно отметить, что фольклор северных хантов вполне определённо даёт обоснование тяжёлого труда женщины. Оказывается, они нарушили запрет не смотреть, как их мужья разделывают первого оленя. «Мужчины только с оленя

⁵³¹ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. 3-я, половина первая. СПб., 1788. С. 90, 94.

⁵³² Доннер К. К Оби через пустынную тундру // Ханты-Мансийский округ в зеркале прошлого. Ханты-Мансийск ; Томск : Изд-во Том. ун-та, 2007. Вып. 5. С. 147.

шкуру сняли, хотели что-то с ней сделать, в этот момент женщины к ним вышли. Бог-отец распорядился: «Женщины! Из-за того, что вы раньше времени появились, теперь до самой смерти сгибайтесь, наклоняйтесь, сколько высушенных шкур имеется – выделывайте». Если бы женщины послушали своих мужчин, может быть, до сих пор шкуры бы мужчины выделывали»⁵³³.

Как видим, переживание времени женщиной отличается экспрессивностью. Её суточный ритм насыщен конкретными домашними делами, которые нужно успеть сделать за день, что обостряет чувство темпоральности. Чтобы девочка выросла проворной хозяйкой, мать часто подгоняет её словами: «и *сора веры*, илайи йувмал» ‘быстрее делай, вечереет’, «и*лайи* йувмал» ‘(уже) вечер настал’, «*патлаты питэс*» ‘темнеть начало’. На помощь даже призывается бог (*Торум мыг!* ‘Бог, помоги!’, манс.). Именно женщина ощущает нехватку времени: *кум айнт шитдэм* ‘времени нет’ (шур. хант.), *унтнэ хал атим* ‘для сиденья промежутка нет’ (манс.). Не случайно ненцы называют женщину «самым ходячим человеком в чуме» [ПМА, стойбище на р. Тюй-тяха. 1995].

Нашими информантами отмечена бóльшая частотность употребления женщинами наречий времени со значением «быстро» (*сора*, хант.), «быстро, быстрее» (*молях*, *моляхнув*, манс.), «сейчас» (*итта*, хант.; *ань*, манс.), нежели мужчинами. Мужское переживание времени отличает растянутость (*Турам урәңна ул*, букв.: для Бога живёт, в значении «ничего не делает», хант.), возможность откладывания дел на потом, обращение к прошедшим событиям большой протяжённости. Они планируют время длительными периодами: *кадаңәт йаха, пора манәл акәтты мосал* ‘олений нужно собирать, время идёт’ (северные ханты оленей собирают с пастбищ два раза в году – в сентябре и в марте). Такие периоды не терпят суеты [Устные сообщения С. С. Динисламовой, А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2016]. Е. Т. Пушкарёвой подмечена особенность ненецкого мужского времяпровождения – *хасавадё(сь)* ‘сидеть на

⁵³³ Рандымова З. И. Оленеводческая культура приуральских хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 133.

нартах и разговаривать'. Фольклорные тексты дают тому многочисленные примеры: «*Нядако' нюдя ню ханда ниня хасавадёвы, инянда ма...*» («Младший сын Нядако сидел на нарте и думал...»), «*Харюци нинекав сидя хасава' хэвхана хасавадёвы*» («Харюци сидел около двух мужчин»), «*Падроко Ламдо' ню ханда ниня хасавады*» («Сын Ламдо Падроко сидит на нарте»), «*Тикэвана Селире' Харюци, Харюци тэта апой хан' ниня хасавадёвэ. Амгэ'мана тикэ'мана лаханорңаха'*» («Тут [как-то] Силеро Харюци и оленевод Харюци сидели на одной нарте. Они говорят о том о сём»), «*Сиднтет хасава мяд' сигна хасавады'*» («Восемь мужчин сидят около передней стороны чума»)⁵³⁴. Это сидение – разговор – размышление Е. Т. Пушкарёва характеризует как феномен мужского «клуба», где, по выражению А. В. Головнёва, «перекрещиваются состояния покоя, размышления о прошлом и будущем, созерцания красоты мира, настроя на роковое сражение или ответственное решение»⁵³⁵.

Сложившуюся коллизию гендерных особенностей переживания времени нам представляется возможным объяснить с точки зрения концепции «культурной грамматики» Э. Холла. Он предложил деление культур по способу использования времени на два противоположных вида: *монокронные* (в один и тот же отрезок времени возможен только один вид деятельности, поэтому одно идет за другим, как звенья одной цепи) и *полихронные* (в один и тот же отрезок времени возможен не один, а сразу несколько видов деятельности)⁵³⁶. Первый вид нам представляется возможным определить как статическую (когнитивную) концепцию, которая не требует суеты во времени, а вторую – как динамическую, насыщенную выполнением различных видов работ в единицу времени. На наш взгляд мужскому поведению больше характерна статическая индивидуальная временная концепция, будь-то занятие рыболовством, охотой, плетение сетей или

⁵³⁴ Пушкарёва Е. Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. Екатеринбург : Баско, 2007. С. 21-22.

⁵³⁵ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 206.

⁵³⁶ Hall E. T. The hidden dimensions of time and space in today's world // Cross-cultural perspectives in nonverbal communication. Toronto, 1988. P. 145-152.

изготовление ловушек. Такая работа, как правило, заранее планируется, обдумывается и не терпит прерываний данных трудовых операций. По нашим наблюдениям, мужчина в этот отрезок ритмизированного времени находится как бы в определённой «капсуле» (сродни воззрениям народа Тив в Нигерии по исследованиям антрополога П. Боннана) и не может переместиться в другую (совместить один вид работы с другим). Женское же поведение, как правило, вписывается в динамическую индивидуальную временную концепцию. Для неё свойственно выполнение сразу нескольких работ в ритмике суточного времени: пока кипит чай, она собирает постели, поднимает и одевает детей, пока варится котёл с мясом — колет дрова, носит воду, штопает дырочки на одежде, рассказывает детям сказки и др. Поэтому женщина не может со своей работой скрыться в «капсуле времени».

Таким образом, вышеприведённые материалы, характеризующие отношение человека к труду, а также особенности гендерного переживания напряжённости времени позволяют прийти к выводу о том, что трудолюбие является важнейшей ценностью и базовым мотивом при оценочной характеристике человека. Трудолюбивым является только тот человек, который «сердце своё положив работает». Он обязательно должен быть проворным, расторопным, способным выполнить любую трудную работу. Особенностью отражения фактора труда в традиционном мировоззрении обских угров и самодийцев является почти полное отсутствие привязки к какому-либо конкретному виду промысловой деятельности (охота, рыболовство, оленеводство). Доминирующей чертой трудолюбивого человека является проворность, умение экономить время и качественно выполнять свою работу. Порицается бездеятельность, бесполезная трата времени. Один из примеров ленивого человека у ненцев — «ушёл по лисьим следам» — иллюстрирует растянутость времени бездельника.

Важная роль трудовой деятельности как одного из основных условий человеческого бытия подчёркивается через осуждение ленности. Отрицательно характеризуется ленивый («гнилой») человек. Вынужденный пользоваться

результатами чужого труда, попрошайничая, он роняет своё достоинство, становится бесполезным для семьи и общества в целом. При этом мужчину (даже если он «лежит до пролежней») избегают характеризовать как ленивого, а по отношению к женщине такая оценка вполне допустима.

Гендерные особенности переживания времени обусловлены различиями в социальных ролях мужчины и женщины. Время женщины характеризует бóльшая его расчленённость на малые интервалы, что создаёт максимальную заполненность временного (суточного) отрезка делами разнообразными по содержанию и, как следствие – ощущение быстроты протекания времени (динамическая концепция). Для мужчин время представляется «тягучим», поскольку их занятия более однообразны, длительны и размеренны (статическая когнитивная концепция).

3.4. Отношение «человек-вещь» в пространстве культуры: знаки времени

Человек живёт в окружении вещного мира. Это своего рода его опредмеченный «Я-образ». Несмотря на многофункциональность вещи в традиционной культуре и её неотделимость от человека, само понятие «вещь» чётко не определено. Близкое по значению хантыйское слово *от* (ед. *отам*), встречаемое в фольклоре, обозначает следующие понятия: «1) «нечто» (о привидениях); 2) имущество, скарб; у северных хантов есть слово «*tas*», которое по значению ближе к абстрактному понятию «вещь»⁵³⁷. Казымские ханты словом *тащ* обозначают «богатство», «стадо»⁵³⁸. Определение вещи (*нымади*) в ненецком языке более разнообразно, и обозначает «предмет», «багаж, кладь», «имущество», «инвентарь», а также отвлечённые понятия «всякий, каждый»⁵³⁹. В данной связи следует отметить упоминание слова *намгэри* 'что-либо, что-

⁵³⁷ Мифология хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. Т. 3. С. 45.

⁵³⁸ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 300.

⁵³⁹ Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб. : Просвещение, 2002. С. 100.

нибудь⁵⁴⁰ в значении «вещь» относительно мужских половых органов в фольклоре тундровых ненцев: «Я прыгнул под хора. Волчья пасть между двух его задних ног прошла. Сбил я его, хор упал на деревянный пол. Я рванул зубами и оторвал у хора между ног – в пасти моей его вещи остались. Кровь хлещет из Сиибэ Мандо»⁵⁴¹. Слово «вещь» в качестве подставного названия использовалось восточными хантами для одного из обозначений умершего человека (*сурам-от* ‘умершая вещь’)⁵⁴².

Фольклор приписывает первенство изобретения орудий труда, предметов быта богам, подчёркивая сакральностью важность процесса созидания культуры. Хантыйский миф «О сотворении мира» повествует о том, как *Торум* сделал людям котёл, чтобы они могли есть варёную пищу, «показал как добывать птицу перевесами, рыбу – гимгой, как неводить, как колыданить и всякие промыслы»⁵⁴³. Не случайно древний хантыйский обычай «запрещал в течение некоторого времени после семейной ссоры браться за изготовление вещи»⁵⁴⁴, чтобы не осквернить идею сакральности вещного мира.

Опредмечивание мира было одной из форм его освоения. «В бесписьменном обществе именно вещное оформление культуры становилось важнейшим способом фиксации и передачи установок традиционного мировоззрения»⁵⁴⁵. Одной из его примечательных черт является антропоморфизация. Я. В. Чеснов связывал глазковый орнамент с потребностью вещи «видеть человека, даже когда он этого вовсе не ощущал»⁵⁴⁶. Вещи для обских угров и самодийцев представлялись живыми, обладающими душой-дыханием, душой-тенью. По этой причине иголки в игольнице («вместилище для швейных принадлежностей») женщина втыкала по краям, веря, что «в середине игольницы находится её сердце,

⁵⁴⁰ Диалектологический словарь ненецкого языка. Екатеринбург : Изд-во Баско, 2010. С. 106.

⁵⁴¹ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 174.

⁵⁴² Кулемзин, В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Тюмень : Мандр и К^а, 2006. С. 139.

⁵⁴³ Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 63.

⁵⁴⁴ Кулемзин В. М. Учебно-методическое пособие к курсу «Этнографическое краеведение». Отношение человек – общество в традиционных и современных культурах Сибири. М. : ИКАР, 1997. С. 9.

⁵⁴⁵ Львова Э. Л., Октябрьская И. В. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1988. С. 197.

⁵⁴⁶ Чеснов Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М. : ИФ РАН, 2007. С. 80.

и она боится, проткнув его, повредить вещь и навести на себя беду»⁵⁴⁷. Обские угры полагали, что вещь, являясь одухотворённым подобием своего хозяина, могла содержать его черты. С ней «разговаривали», посвящая в свои сокровенные мысли. «Так, – отмечает К. Ф. Карьялайнен, – остяк может разговаривать с купленным им топором как с разумным существом, желая ему долгой жизни, и музыкальный инструмент типа арфы – «журавль» издаёт звуки только тогда, когда ему повяжут на шею кусок пёстрого ситца «в качестве жертвы»⁵⁴⁸. Вещь обладала поистине магическими свойствами. Так, старинная металлическая подвеска, принадлежащая *Тан-варуп-экв'э* (фольклорный персонаж-женщина, «которая плохо делает») и привязанная к сумке для рукоделий, могла творить зло – подменить или украсть ребёнка в вечернее или ночное время суток⁵⁴⁹.

В каждом предмете, созданном рукой человека, угадывался только ему присущий почерк, его индивидуальность («знак руки»). По внешнему виду вещей, как по паспорту, можно было определить принадлежность изделия тому или иному человеку. «Мансийские женщины отмечали, что каждая куколка-*акань* похожа на свою «хозяйку» [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2015], по отпечатку задника лыж хорошо угадывался их владелец. Этнодифференцирующие свойства наиболее ярко проявляются в таких компонентах культуры как одежда (Приложение Г). По крою и орнаментации определялась и этнотерриториальная принадлежность изделия. Так, например, на Тромъегане пришитые к подолу женских рубаш широкие оборки, которых нет на других реках, считались «tromъеганской модой», а полосы ткани, расшитой бисером – «казымской модой»⁵⁵⁰. Интересную деталь традиционной хантыйской одежды приводит Е. П. Мартынова: «Отличие платьев казымских и берёзовских женщин заключается в расположении орнаментальных полос, они нашиваются

⁵⁴⁷ Зенько-Немчинова М. А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. Екатеринбург : Баско, 2006. С. 235.

⁵⁴⁸ Карьялайнен, К. Ф. Религия югорских народов. Репринт. изд. 1921. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1994. Т. 1. С. 32.

⁵⁴⁹ Фёдорова Е. Г. Ломбовож: к возможному прошлому // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. Вып. 1. С. 223.

⁵⁵⁰ Лукина Н. В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). Томск : Изд-во Том. ун-та, 1985. С. 38, 39.

выше волана, причём, по словам мастериц, чем выше по течению Казыма располагается селение, тем дальше стоят полосы от края подола»⁵⁵¹.

К числу отличительных признаков относится и процесс изготовления нитей из оленьих жил (*тэң*, лесн. нен.). Хантыйские женщины скручивают их на щеке, а ненецкие – на бедренной части ноги. Этнические черты проявляются и в предметах домашнего обихода. З. П. Соколова, посвятив теме «Утварь» отдельную главу в своей монографии, обращает внимание на особенность применения хантами, манси и ненцами тех или иных материалов для изготовления утвари: «... ненцы чаще делают утварь из меха и дерева, реже – бересты, ханты и манси – чаще из бересты, дерева, реже – из меха...»⁵⁵².

По представлениям обских угров и самодийцев вещь обладает памятью. Например, ещё и сейчас ханты, манси, ненцы сохраняют представление о связи человека и его одежды. По ненецким поверьям, после смерти покойник может приходить за своими вещами. Умершего, как правило, одевают в одежду не новую, а в ту, которую он дольше всего носил, либо в ту, что носил в молодости, иными словами в одежду, «обладающую памятью». Память позволяет запечатлеть, сохранить, воспроизводить следы прошлого опыта. Примечателен в этом отношении обычай лесных ненцев привозить с чужой земли кусочек дерева для изготовления божка. Сейчас оленевод с чужбины привозит «топорища, заготовку для ножен, для ложек, ручку для ножа – кусочек дерева, который ты будешь брать в руки довольно-таки часто, и он будет тебе напоминать об увиденной однажды Земле...»⁵⁵³. В таком восприятии бытовой вещи отразилось характерное для традиционного мировоззрения стремление видеть весь мир живым.

Существование вещи неразрывно связано с темпоральными воззрениями. Как заметил известный археолог Л. С. Клейн, «вещи должны быть так же связаны со временем, как и события. Если время – это отношения между вещами, то чем больше вещей, тем содержательнее и интенсивнее время, а нет вещей — нет и

⁵⁵¹ Мартынова Е. П. Очерки истории и культуры хантов. М. : ИЭА РАН, 1998. С. 119.

⁵⁵² Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 272.

⁵⁵³ Вэлла Ю. Азбука оленевода. Нижневартовск ; СПб. : Изд-во ООО «Мегасибпром», 2005. С. 16.

времени⁵⁵⁴. При этом следует отметить, что и сама вещь может нести на себе знаки времени. Н. И. Гемуев обратил внимание на связь количества частей (*ломт'ов*) жертвенных покрывал *Мир-сусне-хума* с возрастной стратификацией. После женитьбы (или после появления первого ребёнка) манси шили покрывало с четырьмя фигурами всадников (*ай емың* 'малая святыня'). Следующий *ялпын-улама* с шестью всадниками изготавливали «в середине жизни», а последний – *яны-ялпын, сат-ялпын* 'великий *ялпын* из семи частей' шили, «как до старости доживали». Данную изобразительную традицию учёный связывал со стремлением «к благополучию уже третьего поколения»⁵⁵⁵. Знаки календарного времени отражены в узоре «солнце» лозьвинских манси на берестяной коробочке. Тот факт, что лозьвинские манси переселились в своё время туда с Вишеры (приток Камы), позволил Н. Д. Конакову интерпретировать узор с точки зрения календарной символики народа коми, а именно: «девятизубая “шестерня” – солярный знак, а 9 крестов между её зубцами (9 периодов на календаре), 36 зубцов в зубчатой окружности (36 дней в периодах оленя, росوماхи и лисицы)»⁵⁵⁶ (Рисунок 2).

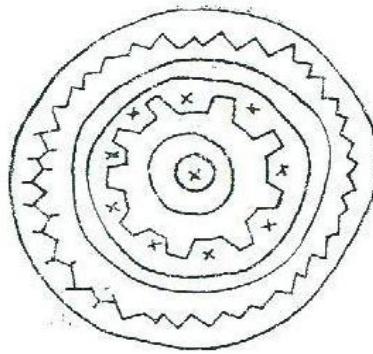


Рисунок 2. Узор «солнце» лозьвинских манси

В традиционной культуре этикетные нормы сопровождали вещи на протяжении длительного времени: от их изготовления до изнашивания.

⁵⁵⁴ Клейн Л. С. Время в археологии. СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2015. С. 99.

⁵⁵⁵ Гемуев И. Н. Святилище Халев-ойки // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 184.

⁵⁵⁶ Конаков Н. Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 117.

Известный немецкий филолог Х. Эггерс в жизненном цикле всякой материальной культуры выделил три фазы: *живую – умирающую – мертвую* культуру. К первой он отнес функционирующие вещи, ко второй – старину, вещи отжившие, уже не употребляющиеся, но еще сохраняющиеся в быту, к третьей – вещи, выбывшие из обихода и упокоенные в земле⁵⁵⁷. Так, например, ханты, манси и ненцы не укрывались шубой или *сахом* подолом к голове, плохим знаком было качать пустую колыбель. К изношенной одежде также отношение было уважительным. У манси, например, существовало поверье: из брошенных где попало вещей возникает злое существо *Пауль ерут*, которое пожирает людей⁵⁵⁸. Особое отношение в традиционной культуре было к детским вещам, чтобы не навлечь на ребёнка несчастье. Касаясь обрядовой деятельности аганских хантов, Н. И. Новикова отмечает, что это предостережение относилось даже к тем вещам, которые младенцу уже не потребуются: «мокрый «*цан*» (стружки из мягкой древесины, которые насыпались в люльку) из детских люлек складывали в одно место на окраине селения под пеньком»⁵⁵⁹.

Запретительные нормы особо соблюдались в связи с соотнесением вещей с мужским и женским мирами. Например, с сакральной нечистотой женщины связывался запрет на перешагивание вещей мужа (мужчины), особенно промысловых. Нарушение запрета сулило неудачу в охоте, рыбной ловле. В то время, когда муж на охоте, женщине «запрещалось наносить на предметы сложный круговой орнамент (чтобы не заблудился охотник)»⁵⁶⁰. При изготовлении жертвенного покрывала соблюдался ряд требований: шить его следовало осенью, до наступления морозов; запрещалось изготавливать святыню беременной или менструирующей женщине, к работе она приступала только после «очищения»; шить жертвенное покрывало должна посторонняя

⁵⁵⁷ Eggers H. J. Einföhrung in die Vorgeschichte. München: Piper, 1959. 317 s.

⁵⁵⁸ Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. М., 1959. С. 121.

⁵⁵⁹ Новикова Н. И. Празднично-обрядовая деятельность как этнографический источник (к проблеме этнокультурных контактов обских угров) // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. М. : Участок оперативной полиграфии Института истории СССР АН СССР, 1990. Вып. II. С. 96.

⁵⁶⁰ Кулемзин В. М. Учебно-методическое пособие к курсу «Этнографическое краеведение». Отношение человек – общество в традиционных и современных культурах Сибири. М. : ИКАР, 1997. С. 28.

(приглашённая) женщина, не член семьи; в доме, где она должна была шить, её место отгораживалось занавеской, чтобы никто не видел процесс творения; на протяжении всего времени мастерица не должна выходить из-за занавески; для неё готовилась отдельная пища⁵⁶¹. Согласно материалам А. В. Бауло ритуальные предметы (шлем, пояс или “седло”) шили в течение семи дней и только в дневное время⁵⁶².

Этикет предписывал бережное отношение к вещам. Про человека, который куда бы ни наступил, обязательно что-нибудь ломает, манси скажут: «Он будто с железными подошвами» (*Тав щар ты кёрләгылпатт*). Такой человек быстро изнашивает обувь [Устное сообщение М. В. Кумаевой, Ханты-Мансийск. 2009]. Осуждалась небрежность в одежде. Девочка в неряшливо надетой шубе с болтающимися полами и без пояса сравнивалась хантами с распластанной щукой (*сарт пелык*). Мансийские фразеологизмы так характеризуют небрежность в одежде человека: *хоса сэгпа сакваляк* ‘длиннохвостая сорока’ (подол платья слишком длинный); *наң тай авктупыл хосвой* ‘ты как будто муравей’ (об одежде человека, который нелепо подпоясался); *щар ощица лэг* ‘как будто тонкий хвост (ящерица)’ (про женщину, у которой некрасивое зауженное мансийское платье)⁵⁶³. Для определения высшей степени неопрятности у хантов есть слово *нён*, которое воспринимается как ругательное.

Совокупность вещей, принадлежащих данному человеку, является его собственностью или имуществом. Кроме того, каждый из полов обладал определённой монополией на свой (мужской или женский) вещевой комплекс, с чётко регламентированными нормами мужского и женского поведения. Такое разграничение служило гарантией благополучия коллектива. Распоряжаться

⁵⁶¹ Гемуев И. Н. Святилище Халев-ойки // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 186; Прыткова Н. Ф. Жертвенное покрывало казымских хантов // СМАЭ. 1949. № 11. С. 378.

⁵⁶² Бауло А. В. Небесный всадник (жертвенные покрывала северных хантов) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2000. № 3. С. 132–144.

⁵⁶³ Дежурова М. С., Иванова В. С. Компонент-зоосемизм в составе фразеологизмов мансийского и коми языков // Оленья тропа : сб. науч. тр. Междунар. науч.-практ. конф. «Традиционные и инновационные формы сохранения и развития языков коренных малочисленных народов Севера». СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2015.

имуществом можно по-разному. Положительно характеризуется человек, который не пожалеет своей вещи для другого. Как отголосок прошлого сохранилось редкое определение щедрого человека у лесных ненцев – «мясо (его) хорошее» (*ңамсаханта хома*), в значении «душа его хорошая». В определении такого человека у тундровых ненцев также присутствует слово *ңамса* ‘мясо’ (*ңамзада сава ненэць*, букв.: хорошее мясо имеющий, не жалеющий мяса). Данные примеры отражают перенос пищевых предпочтений на социальные отношения и характеристики. Сравнение с мясом – это высший показатель оценки качества чего-либо, не является исключением и сфера человеческих отношений. В языке северных хантов широкий спектр мироощущений, связанный со щедрым человеком, определялся понятием «прожить светлый жизненный век» (*нови турм улты*), то есть не быть жадным, завистливым. В эпических медвежьих песнях содержится определение щедрого гостеприимства всех прибывающих на праздник, когда *яңкың хум яңке толтаве* ‘льдом покрытый человек, его лёд оттаивает’.

В хантыйском языке казымского диалекта для отвлечённого понятия «жадность» имеется несколько вариантов: *сякар* (досл.: жадный до денег или вещей) или *неляң* (досл.: жадный до еды). Ханты характеризовали жадного, скупого человека следующими выражениями: «с величину ногтя кусочек не даст» (*кускар ловат атл ант мал*, приур. хант.); «мышинная жила» (*ай вой дон хурийэ*, каз. хант.)⁵⁶⁴. З. С. Рябчикова, вслед за В. Штейницом, приводит идиоматическое выражение, характеризующее жадного человека у казымских хантов: *śār-kūš* ‘скупой’ (букв.: голые ногти) – «ничего, кроме ногтей, в руке нет, ничего не предлагает, гость уходит от человека не солоно хлебавши, с пустыми руками»⁵⁶⁵. Жадный человек (*малу* ‘жадный’, *тиши* ‘скупой’, лесн. нен.), как считают ненцы, «ничего не роняет, даже утробу оленей». Для ненцев признаком

⁵⁶⁴ Соловар, В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 12.

⁵⁶⁵ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка. Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2012. С. 182.

жадного человека могут выступать выпученные глаза («бычеглазый»). Про такого человека скажут: «Глаза (его) торчат» (*Хэмта нянденена*). Так же охарактеризуют человека в состоянии испуга, настороженности, но во всех случаях это определение имеет негативный для человека оттенок. Скупой до мелочей человек даже «кружку воды не предложит». У такого «обогреться – и то хорошо» (*чикехалта хома*). Фольклор манси содержит интересный пример человеческой жадности. «Да что этот *Ватахум*! Если бы из него даже плохая вода (моча – С. А. Попова) потекла, он бы и её выпил»⁵⁶⁶. Зависть – чувство, связанное с желанием обладать чем-либо, что имеет другой человек, и резко осуждаемое традиционным обществом. Завистливый человек определяется хантами как *ушәм* (*ушмәщты* ‘завидовать’, шур. хант.), *сыпәң сәм тайты* (букв.: желчное сердце иметь); *сәмен сыпды ат ул, нуптән хұв улдән* – Не будь завистливым (букв.: пусть сердце будет без желчи), век свой долго проживёшь⁵⁶⁷. Мансийский язык даёт нам целый ряд коннотаций понятия «зависть» (*сым сяргим суснэ вәрмал*): «завидовать» (*матыр нупыл сим сяргим сунсуңкве*), *сим сярги* ‘сердце болит’, ‘тоскует’, ‘скучает’, ‘щемит’ (как по любимому человеку, по детям) [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2014]. Л. Н. Панченко различает «злую зависть» – *лавыл нэглым сим сярэг* (букв.: сердце щемит, наполненное злом и ненавистью) и «добрую зависть» – *сим сярэг* (букв.: щемление сердца) [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2014]. Она считает, что «добрая зависть» не несёт в себе разрушительных для человека последствий, хотя человек в таком состоянии не свободен от переживаний, связанных с недостатком благ, которые имеются у другого человека. Но при этом он готов предпринять усилия для достижения успехов другого человека.

Человек с «чёрной» завистью не в состоянии справиться со своим безудержным желанием овладеть не принадлежащими ему благами. Такая

⁵⁶⁶ Тәгт ос Сакв мәхум потраныл-мөйтаныл = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 2. Ворян мәхум мөйтәт. Сказки охотников. Ханты-Мансийск : Печатное дело, 2010. С. 81.

⁵⁶⁷ Диалектологический словарь хантыйского языка (шурьшкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург : Изд-во Баско, 2011. С. 120.

неконтролируемая эмоция проявляется в завладении чужим имуществом – воровстве (*долмах* ‘вор’, хант.; *тиди* ‘вор’, ‘ворует’, лесн. нен.; *тулманты* ‘вор’, *кӱттаңкве* ‘присвоить’, манс.). Но если человек взял что-либо на время, то такое действие манси обозначат глаголом *росилтаңкве* ‘задержать на какое-то время’ (от *росил* ‘мгновение’). Про вора ненцы скажут, что у него «руки длинные» (*нучи тямп*) и сравнят с сорокой, которая склонна таскать к себе в гнездо небольшие яркие, блестящие предметы (*капити” халахку таймана тылиля шэ”эв хӱмьта* ‘сорока до того ворует, у неё аж семь глаз’), а ханты – с росوماхой, которая «замечена» в воровстве рыбы из морд (*нюр дошэк лампа, муй ут шивадэл, ищи мурт алѐмал* ‘как росوماха, что увидит, всё ворует’)⁵⁶⁸.

Воровство подвергалось наибольшему осуждению, поскольку позор ложился не только на виновного, но и на весь его род. Ханты давали клички вора́м, которые переходили по наследству. Ханты и ненцы считали, что нечистого на руку Бог обязательно накажет, но и сами наказывали виновного в краже. «У селькупов за кражу виновному навешивали на спину берестяной короб для сбора ягод, набитый глиной или песком. У сургутских хантов за воровство <...> виновного одевали в старую одежду и водили его по селению. Васьюганские ханты приговорённого водили по селению, а он под колпаком позора в виде примитивной шляпы из бересты должен был ходить от юрты к юрте и бить в котёл <...> Ханты р. Малый Юган у уличённого в краже добычи из чужой ловушки снимали лыжи и отбирали нож, а к ноге привязывали палку. Охотник с отобранным ножом считался опозоренным»⁵⁶⁹. Однако, если человек, оказавшись в вынужденной ситуации, что-либо возьмёт на стойбище, либо воспользуется едой, дровами, которые потом заготовит и положит на место, оставит специальные знаки-метки, с какой стороны приехал (воткнутая в снег палочка, наклонённая в сторону движения), да ещё и поставит на ней свою тамгу, то

⁵⁶⁸ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 42.

⁵⁶⁹ Кулемзин В. М. Учебно-методическое пособие к курсу «Этнографическое краеведение». Отношение человек – общество в традиционных и современных культурах Сибири. М. : ИКАР, 1997. С. 16, 28.

«когда хозяин на такое посмотрит, ему становится приятно, что человеку помог, хотя и не принимал участия: чай не заваривал гостю, морду (плетёная ловушка для рыбы) не помогал вытащить из реки и т.д.» [ПМА, П. Я. Айваседа, Улька-речка. 1998]. Следует сказать ещё об одной особенности отношения к понятию «воровство». Юганские ханты полагали, что красть считается зазорным только «по отношению к соплеменникам», а воровать что-либо у чужих «воспринималось своеобразным подвигом, проявлением богатырской доблести». В качестве оправдания приводятся деяния богатыря божественного происхождения *Ягун-ики* по защите и «благоустройству» своей территории за счёт присоединения сосновых боров, камней, оленей с Казыма⁵⁷⁰. Ненцы считали, что точильный камень (*шитя*, нен.; *пай*, *листан*, хант.) нужно красть (так он сохраняет бóльшую сакральность), а ханты полагали, что точило можно брать, но не из рук в руки, а положив на тыльную сторону ладони или на пенёк. При этом следует сказать: «Я тебя через камень вижу». Считалось, что нарушивший эту традицию, «на том свете не сможет преодолеть каменной горы». Но ни хантам, ни ненцам спорить о точиле нельзя, как запрещается и перешагивать через него. Такие действия считались греховными. Для них – это божественная вещь, которая напрямую связана с применением металла в производственной и обрядовой практике⁵⁷¹. Разрезание пояса также рассматривалось как недоброе действие, пожелание смерти. По этой причине пояса не продавали и не дарили, чтобы не навлечь на себя беды. Манси также верили в это предзнаменование, поэтому одежду или обувь не дарили со шнурками. Их либо выдергивали, либо отрезали⁵⁷².

Таким образом, созданные человеком предметы отражают самые разные стороны общественных отношений. Вещь, как продукт материально-духовной культуры, выступает опредмеченным образом человека, её создавшего, и вписана

⁵⁷⁰ Ивасько Л. В., Кардаш О. В. Религия. Глава VIII // Салымский край : Научно-художественное издание. Екатеринбург : Тезис, 2000. С. 277.

⁵⁷¹ Соколова З. П. Использование металла в культовой практике хантов и манси // ЭО. 2000. № 6. С. 30–45.

⁵⁷² Источники по этнографии Западной Сибири: Дневники В. Н. Чернецова. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. С. 188.

в определённый понятийный нарратив. Понятие «вещь» в традиционной картине мира полисеманлично и обозначает: «имущество», «богатство», «стадо», «предмет», «багаж, кладь», «инвентарь», «всякий, каждый». При невозможности назвать что-либо (в том числе в связи с табуированностью или интимностью) в качестве заместителя также используется слово «вещь» или «нечто». Такими подставными словами, например, называют половые органы мужчины («имущество мужчины»), а также покойника (*сурам-от* «умершая вещь»).

В культуре, ориентированной на народную традицию, существует группа предметов, связанных с мужским или женским миром, по отношению к которым сохраняется целый ряд запретов и предписаний в соответствии с половозрастным разделением труда. Так, с сакральной нечистотой женщины связан запрет касаться промысловых орудий, перешагивать через вещи мужа. Мужчина не должен прикасаться к женской сумочке со швейными принадлежностями и, особенно, к игольнику, в котором по поверьям обитала душа хозяйки в ночное время. Вещь как материал, из которого она изготовлена, удовлетворяет не только практическим, но и символическим требованиям. Общеизвестны охранительные функции пояса, топора, точила и др. Высокий семиотический статус вещей в традиционной культуре обских угров и самодийцев объясняется хорошо развитыми и широко персонифицированными анимистическими представлениями.

В традиционном мировоззрении вещь наделена душой, памятью (*энкурап* ‘вещь на память’, хант.). Кроме того, вещь сама нередко несла на себе знаки времени (социальную стратификацию, календарные периоды). Отношение человека к вещи вписывалось в общую концепцию одухотворённости окружающего мира, и было подчёркнуто уважительным, даже если вещь подлежала утилизации. Пришедшие в негодность вещи уносили в сторону заходящего солнца и оставляли у подножья дерева. Этикетное отношение к вещам закреплялось табуированными нормами. Сделанная человеком для себя, вещь становилась отражением её создателя, его собственностью. Это давало человеку

право распоряжаться ею безгранично. Традиционной культурой поощрялась щедрость, и порицались зависть, жадность. Однозначно осуждалось и наказывалось воровство. Это самый сильный грех, так как он распространялся на всех родственников нарушителя, роняя тень на их доброе имя.

3.5. Этнический «Я-образ» в условиях культурного пограничья и модусов времени

3.5.1. Отношения «Я – этническая среда» в зеркале этнического самосознания

Выше мы так или иначе касались отношения человека к своим анатомическим и физиологическим особенностям («образ тела»), мыслительным способностям («когнитивное Я»), поведенческим характеристикам с позиций Добра и Зла («нормативное Я») и др. Эти сложные психологические подструктуры («Я-образы»), одновременно с самооценкой личности, составляют систему самосознания или так называемую «Я-концепцию» человека⁵⁷³. В структуру данной концепции входит «этническое Я» личности, которое формируется у человека вследствие его самоидентификации с определённой этнической общностью. Вместе с тем мы разделяем позицию Т. Г. Стефаненко о том, что «этническую идентичность индивида следует рассматривать не только с точки зрения осознания им принадлежности к этносу, но и как категорию, находящуюся на стыке индивида и ситуации в самом широком смысле слова», как «... переживания отношений Я и этнической среды – своего тождества с одной этнической общностью и отделения от других»⁵⁷⁴. В данной связи рассмотрим этнодифференцирующие признаки культуры лесных ненцев и аганских хантов, территория проживания которых представляет собой этнокультурную контактную зону. Такой подход представляется оправданным, учитывая, что «для выявления

⁵⁷³ Налчаджян А. А. Этнопсихология. СПб. : Питер, 2004. С. 277.

⁵⁷⁴ Стефаненко Т. Г. Этнопсихология : учебник для вузов. М. : Аспект Пресс, 2008. С. 240.

действительной этнической специфики недостаточно сопоставлений между пространственно отдалёнными этносами, а необходимо сравнение данных, относящихся к изучаемому этносу и его непосредственным соседям, иначе неизбежна опасность принять специфику, характерную для группы соседних этносов, за отличительные черты одного из них»⁵⁷⁵. Так, например, благодаря полевым материалам автора, собранным среди аганских хантов, удалось аргументировано поставить вопрос о самоназвании аганских лесных ненцев как «болотных» (*вың' неша* 'болотные люди'). Во многих произведениях ненецкого фольклора действие, как правило, разворачивается среди болот. В сказке *Вың' тяң вейсику* 'Болотной земли мужичище', записанной нами от лесной ненки А. С. Казамкиной (Айваседа), единоборство героев происходит в чуме среди болот. В другой ненецкой сказке *Ня'хал, каса ңашки* 'Три мужских ребёнка' («Три брата») герой с помощью вещей старушки, также живущей в чуме среди болот, находит своё счастье. Ханты с р. Аган в общении с ненцами используют выражение *нёрым ики* 'болотный человек' или шуточное *нёрым севыт-колыңкыт* 'болот сороки-вороны'. Наш информант лесной ненец П. Я. Айваседа пояснил, что болотные ненцы, как и эти птицы, никогда не останутся голодными и выживут в любое время года. Хантыйка П. В. Казамкина подметила, что у аганских хантов сорока ассоциируется с понятием «скачет» в значении «кочует» [ПМА, П. В. Казамкина, пос. Варьёган. 1999]. Таким образом, в понятии «болотный ненец», хантами подчёркивается их «кочевой характер хозяйства, связанный с особенностями выпаса оленей в условиях заболоченных территорий»⁵⁷⁶. Лесные же ненцы охарактеризовали аганских хантов типичной хантыйской песенной припевкой «кей-кей». Бытует даже фраза: «кей-кейе пришёл». Для ненца это верный признак ханта.

Материалы селькупского фольклора дают нам основания высказать ещё одну версию, дополняющую вопрос о самоназвании лесных (болотных) ненцев. С

⁵⁷⁵ Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М. : Наука, 1981. С. 310.

⁵⁷⁶ Сподина В. И. Особенности культовых практик коренных малочисленных народов ХМАО – Югры // Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. 2011. № 1. С. 12.

приходом в Сибирь русских началось движение селькупов на север. В XVII-XVIII вв. они расселились в бассейне верхнего и среднего Таза. Это была территория интенсивных контактов пришельцев с хантами (на юге), эвенками и кетами (на востоке), лесными ненцами (на западе), тундровыми ненцами (на севере). Северные селькупы называли своих соседей – пуровских лесных ненцев – *қайыт* ‘бродяги’, поскольку в поисках пастбищ для оленей они были вынуждены часто перекочёвывать. Фольклорная пара «сороки-вороны» в качестве подставных слов-определителей очень дальнего расстояния (откуда «ни сороки, ни вороны, ни какая-нибудь другая птица прилететь не могут»⁵⁷⁷ лишь усиливает восприятие селькупам кочевого характера хозяйственно-культурного типа лесных ненцев.

Этнодифференцирующие признаки наиболее ярко проявляются в традиционных отраслях хозяйствования. Как правило, ханты и ненцы ещё сохраняют память о различиях в способах приручения оленей. Ханты это делали в корале (*ты ват* ‘оленья изгородь’), обучение начинали с резкого подёргивания вожжи, от чего две плоские костяные детали на лобной части уздечки оленьей упряжи больно били животное по голове. От этого олени, обученные хантами, быстрее реагировали на команды и рефлекторно держали голову высоко. Оленеводство же лесных ненцев строилось на содержании поголовья в условиях, максимально приближённых к природным. Приучали оленей к человеку и упряжи, подкармливая их толчёной рыбой. Делали это медленно, уговаривая. Поэтому ненецкие олени «меланхоличны», бегут, опустив голову, как бы принюхиваясь. При обучении ездового оленя «затянет хант упряжь так, что придушит животное, и бьёт его хореом, как только тот свернёт в сторону; ненец запряжёт оленя, сядет в нарту и тот бредёт куда захочет» [ПМА, стойбище А. К. Йиуси на р. Хаплиуты. 1995]. Сами ханты признают, что ненцы – более искусные оленеводы. Частичное окарауливание оленей, практикуемое, как правило, весной, в период отёла важенков, и летом, когда животным требовалась помощь и защита от гнуса, сказывалось и на необходимости постоянных пеших переходов за

⁵⁷⁷ Мифология селькупов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 38, 142.

стадом. Поэтому ненцы передвигаются, как правило, налегке, приговаривая: «Свое мясо надо унести, остальное будет» [ПМА, стойбище на Тюй-тяхе. 1999].

В качестве этнокультурных особенностей следует отметить и практикуемый способ забоя оленей. Традиционно лесные ненцы проводили удушение животного с помощью верёвки, затягивая её одновременно с двух сторон. Ханты же дополнительно ударяли обухом топора в затылочную часть головы оленя⁵⁷⁸. Вместе с тем, мы разделяем точку зрения З. П. Соколовой об относительности определения этнического компонента в современном оленеводстве лесных ненцев и хантов. По верному замечанию З. П. Соколовой, проанализировавшей особенности современного этнокультурного развития народов Западной и Восточной Сибири, «...олeneводство перестаёт быть этническим признаком, каким оно было раньше, и способствует сближению культуры разных народов»⁵⁷⁹.

С занятием традиционными промыслами связаны особенности в приёмах ориентации на местности. У ненцев хорошо развита зрительная память. Они относительно легко запоминают очертания лесных массивов, которые идут вдоль ручьев, по болотам. Обладая хорошим зрением, они даже на большом расстоянии могут отличить самую ничтожную возвышенность, которая помогает найти правильное направление пути. «Способность различать на горизонте чумы или стадо оленей, – пишет А. Головнев, – явно превосходит возможности вооруженного хорошим биноклем горожанина. К тому же опытные оленеводы, особенно старики, обладали чувством совмещенного ритма, времени и расстояния, что напоминает некую звериную интуицию»⁵⁸⁰. Вероятно, такая интуиция, основанная на глубоком знании природных ориентиров, позволяла Ю. К. Айваседа-Вэлла «поднимать» себя над землей на высоту птичьего полета и оттуда как бы вести себя по местности [ПМА, стойбище на р. Тюй-тяха. 1994],

⁵⁷⁸ Зенько-Немчинова М. А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. Екатеринбург : Баско, 2006. С. 99.

⁵⁷⁹ Соколова З. П. Этнокультурные основы социально-экономического районирования России // Сибирский этнографический сборник. Народы Российского Севера и Сибири. М. : Старый Сад, 1999. Вып. 9. С. 270.

⁵⁸⁰ Головнев А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 211.

«хант же примечает дерево и держит свой путь на него, затем примечает мыс и движется к нему, но помнит каждую точку своих угодий»⁵⁸¹.

Большинство ненцев, в отличие от хантов, хорошо ориентируется по звездам (*нум ки* 'неба седина'). П. Я. Айваседа в основном примечает звезды ковша созвездия Большая Медведица (*Хо'ом*). Так, проехав «один проезд на оленях» (*нуп найтадёма*), равный 5-7 км, он поворачивает на другую звезду и проезжает еще одну отметку и т.д. По ночному небу он без труда находит направления на ближайшие от пос. Варьеган города: Радужный, Новоаганск, Нижневартонск. Ориентироваться в пространстве учили, как правило, с детства. О сегодняшнем дне С. В. Айваседа с горечью говорил: «Наши матери еще умели ориентироваться, наши жены уже нет». В больших лесах еще и сейчас можно встретить затесы на деревьях. А на болотах, где сосенки в рост человека, на их верхушки кладут кусочки мха. Иногда на большом расстоянии на открытых пространствах просматриваются необычные деревья. У них на некотором расстоянии от вершины отбиты ветки. Такой знак называют *ня'кал* (от ненецкого *ня'к* 'голова, которая не упадет никогда'). Эту метку лесные ненцы сравнивают с высоким человеком с гордо поднятой головой и прижатыми руками. Часто можно услышать: «Ты что встал, как *ня'кал*». Этими ориентирами пользовались и ханты. Верхушку такого дерева А. С. Казамкина сравнивала с шапкой шамана [ПМА, пос. Варьеган. 2000]. Вообще же обычай метить деревья таким образом не случаен. Ю. К. Айваседа-Вэлла видел это сам: «Представьте себе, едет человек на оленях. Дорога длинная, он начинает замерзать, и для того, чтобы разогреться, ездок старался хореом отбить с дерева ветку: один с одной стороны, другой – с противоположной. Так со временем начинала просматриваться дорога». Некоторые из таких деревьев стали уже большими и по ним можно узнать старые оленные дороги лесных ненцев.

⁵⁸¹ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 262.

Полукочевой образ жизни лесных ненцев наложил отпечаток на особенность традиционных средств передвижения. Ненецкие нарты длиннее, обладают бóльшей грузоподъёмностью [ПМА, П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2000]. Хантыйские нарты чуть выше, носы полозьев круче, более изогнута перемычка между носами полозьев нарты (*ахан*), они легче и короче ненецких. Следует отметить ещё одну отличительную черту. На территории проживания хантов продуктивные качества таёжных лесов выше, чем в местах кочевий лесных ненцев (заболоченная зона лесотундр), где деревья, как правило, карликовые. Поэтому в элементах ненецких нарт можно встретить отреставрированные части деревянных конструкций. Хантыйские нарты (в особо торжественные периоды) украшались цветными (чаще красными) ремешками, свисающими с нащепов нарт. Ненцы такие излишества объясняли тем, что ханты традиционно имели постоянные поселения и оленьи пастбища на правом берегу р. Аган (*нёрэм палэк* ‘болотная сторона’), где по одному из притоков – р. *Каваның явәң* (Ампута) – раньше пролегла 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 особое значение своего месторасположения на таком важном маршруте.

С занятием оленеводством связаны встречающиеся различия в наполнении предметами обихода окружающего человека мира. Деревянная и меховая утварь домашнего производства, несмотря на весь её минимализм, полностью удовлетворяла потребностям кочевого быта. Собираясь в дорогу, ненцы старались всё необходимое уложить в один большой мешок, чтобы ничего не потерять. У хантов же под поклажу заняты различные сумки, пакеты, коробка, мешки. Подобные наблюдения нашли отражение в лексике хантыйского языка. У шурышкарских хантов большой мешок для обуви, одежды и других принадлежностей получил название *ёрнхыр* (от *ёрн* ‘ненец’ и *хыр* ‘мешок’). Вероятно, с принципом минимализма связаны различия в покрое пологов: у ненцев он трапециевидный, зачастую состоящий из множества кусочков ткани,

оставшихся от пошива натальной одежды, а у хантов – треугольный (как шалашик), сшитый из целого полотнища.

Одним из традиционных компонентов материальной культуры являются орудия труда. Их изучение имеет большое значение не только для истории культуры, но и помогает выявить общие черты или различия с культурой других этнических групп. Среди инструментов наиболее важным в быту хантов и ненцев являлся топор. С помощью топора и ножей различной формы изготавливались многие необходимые вещи. По внешнему виду этого инструмента можно было без труда определить этническую принадлежность мастера. Например, ненцы у своих топоров (*тупка ня'*) спиливают углы лезвия, чтобы при касании не повредить вещи. Рукоять ненецкого топора округлая, а у хантов – плоская, типа дощечки. Ненцы, пользуясь хантыйским топором, быстро натирают руку до мозолей. Самые длинные топоры у юганских хантов, а самые короткие – у пимских. Как в хантыйской, так и в ненецкой культуре топор служил средством защиты от вредоносных сил, являлся неременным атрибутом определённых категорий шаманов, камлающих с топором.

Ханты и ненцы обязательно подчёркивают свою «инаковость» в гостевом этикете. Считается, что подарки обратно забирать нельзя. За нарушение этого обычая у хантов – собака укусит, а у ненцев – подпалится подол одежды. Согласно ненецкому этикету, считается, что, если гость начинает сразу говорить, то он хочет отвлечь внимание хозяина, а сам замышляет что-то недоброе. В ненецком фольклоре указывается также, что заговаривает тот, кто первый опустит глаза (сначала гость и хозяин должны пристально смотреть в глаза друг другу). У хантов же наоборот, смотреть в глаза не принято, рекомендуется отводить глаза и рассматривать украшения⁵⁸².

Следует указать и на различия в приметах, связанных с предстоящей дорогой. Если при отправлении в путь пошёл дождь, для ханта это знак *Торум'*а,

⁵⁸² Кузнецова А. И. Отражение народных обычаев и верований в самодийских языках и фольклоре (по селькупским и ненецким материалам) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 278.

который как-бы говорит: «У тебя ещё много хороших дней впереди. Один день ещё может быть сырым». Ненцы в подобных случаях считали, что это *Нум* «смачивает» дорогу на удачу. Данные характеристики на первый взгляд представляются идентичными, однако если в первом случае удача имеет обобщённый характер, то во втором – даётся положительная «установка» на конкретное действие: ведь ненцы использовали нарты как средство передвижения не только зимой. По мокрой траве полозья нарт легче скользят.

Отметим и другие этнокультурные отличия: лесные ненцы утром могут петь, а ханты – никогда (иначе можно спугнуть удачу). По представлениям хантов, если съел голову зайца, то должен исполнить семь песен и рассказать семь сказок. У ненцев рассказывает сказку тот, кто добыл красную лисицу. Ненцы, в отличие от хантов, считают себя более артистичными. Вспоминая какую-нибудь историю, они легко перевоплощаются, меняют голос, жестикулируют. Подмечено, что при окурировании вещей и охотничьих принадлежностей ненцы пользуются дымокурором из кишок, лапок выдры, а ханты – пихтовой корой, чагой. Ханты непременно подчеркнут различия с ненцами в приготовлении блюда из щуки – падавушки. Они её готовят шкурой к огню, считая, что так соль лучше пропитывает рыбу, а ненцы – мясом к огню. У хантов палочка для насаживания рыбы (*йаңк* 'обожженное дерево') короче, а у ненцев – толще и длиннее (до 1,5 м).

В области социальных отношений отмечается более высокий статус замужней ненки по сравнению с женщинами-жёнами в хантыйских семьях. Лесные ненки, наряду с мужчинами, могли участвовать в обсуждении и принятии решений. Следуя обычаю избегания, они закрывали от старших мужских родственников мужа *ный'ты* «муж младших сестёр отца (старше меня)» не часть лица (как принято в хантыйской среде), а ступни и лодыжки. Обратив внимание на эти особенности поведения, М. А. Зенько отмечает, что «последнее обстоятельство, очевидно, не только даёт возможность лесным ненкам вести себя достаточно свободно, но и указывает дополнительно на разность культурных

традиций их с обскими уграми»⁵⁸³. Возможно, этим объясняется следующий поведенческий стереотип: у хантов впереди идет мужчина, а у ненцев – женщина, несущая какие-либо вещи. Ю. К. Айваседа-Вэлла предположил, что это, возможно, особенность только варьёганских лесных ненцев.

Традиционная культура коренных народов Севера пронизана запретами в социальной сфере. У хантов, как и у ненцев, существовало табу на обсуждение с посторонними людьми внутрисемейных межличностных отношений, тем более поведения в интимной сфере. Скрытым от посторонних глаз является оправление естественных надобностей, хотя и здесь имеются различия: оденет хант подволоки, возьмёт топор, пойдёт в лес, сделает своё дело, вернётся на стойбище, палку ненужную принесёт, как будто за ней ходил, а ненец отойдёт в сторону, задерёт малицу... [ПМА, стойбище А. К. Йиуси на р. Хаплиуты. 1998]. Вероятно, этим утвердившимся стереотипом поведения возможно объяснить подмеченную хантами черту у своих соседей: у ненцев «всё на языке» (об отправлении физиологических потребностей человека), ханты же, наоборот, всемерно стремятся уйти от натуралистических примеров в разговорной речи.

Извечная конкуренция между аганскими хантами и лесными ненцами выразилась в оценочных суждениях относительно их отношения к труду. Ненцы подчёркивают своё трудолюбие притчей: «Однажды ненец так работал, вырубая облас, так старался, что не заметил, как к нему подкрался *капи* (хант, инородец). Нечаянно щепка отлетела прямо в ханта и убила его. С тех пор ненцы говорят: «Ты так сильно работаешь, что можешь убить ханта» [ПМА, Ю. К. Айваседа-Вэлла, стойбище на оз. Хаплиута. 1993]. А. В. Головнёв расширяет смысловое значение слова *капи* (лесн. нен.), *хаби* (тундр. нен.), как «иноплеменник», «лесной житель», «житель посёлка», «работник», «пленник», «раб», что «передаёт спектр отношений самоедов-кочевников с южными соседями: хантами (*саля' хаби*), манси (*сия' хаби*), селькупамы (*тасу' хаби*), кетами (*енся' хаби*)»⁵⁸⁴.

⁵⁸³ Зенько М. А. Об общих чертах в мировоззренческой традиции хантов и лесных ненцев [Текст] / М. А. Зенько // Обские Угры. Тобольск ; Омск : ОмГПУ, 1999. С. 67.

⁵⁸⁴ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УРО РАН, 2004. С. 66.

Таким образом, рассматривая этнический «Я-образ» как систему коллективных представлений о своей этнической группе, мы приняли во внимание что «в состав этнической “Я-концепции” входят также некоторые представления о других этносах, но не самостоятельно, а в связи со сравниваемыми качествами собственного этноса»⁵⁸⁵. При этом модус присутствия прошлого, который М. Мэрло-Понти сравнил с полем, «которое всегда находится в распоряжении сознания»⁵⁸⁶, обеспечивал саму возможность воспоминаний об этнодифференцирующих чертах в культуре обских угров и самодийцев, характерных для прошлого столетия. Данный подход позволил сформулировать следующие выводы о том, что этнический «Я-образ» представляет собой отражение комплекса коллективных представлений о себе как части этнической общности, членом которого человек является. «Этническое Я» формируется не только вследствие самоидентификации, но и с отделением себя от других. Этнодифференцирующие признаки наиболее устойчиво сохраняются по отношению к традиционным видам деятельности, сложившимся различиям в материальной культуре, верованиям и др. Ханты и ненцы подчёркивают отличия в способах обучения и забоя оленей, конструкции хантыйских и ненецких нарт, а также несовпадение примет и запретов. Вместе с тем описанные этнодифференцирующие признаки не абсолютны. Например, ханты подчёркивают бóльшую искусность ненцев в оленеводстве, однако забой оленей лесные ненцы всё чаще проводят по хантыйскому типу, выпас оленей происходит с помощью снегоходов («сейчас оленей гоняют на «Буранах», олени пасутся где попало, олени уже никудашные») [ПМА, П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2016]. Не осталась без внимания хантов и такая черта лесных ненцев, как гибкость в отношении к нововведениям. Они быстрее хантов восприняли появление в 30-х годах XX в. факторий на своей земле, которые снабжали их провиантом, обувью, одеждой и др.

⁵⁸⁵ Налчаджян А. А. Этнопсихология. СПб. : Питер, 2004. С. 289.

⁵⁸⁶ Мэрло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. : Ювента, Наука, 1999. С. 48.

В составе этнического «Я-образа» есть как устойчивые, так и изменчивые элементы. К устойчивым чертам, сохраняющимся не одно поколение, следует отнести запреты в социальной сфере, традиционные верования, приметы и благопожелания, гостевой этикет, к изменчивым – занятие оленеводством, вытеснение утвари, выполненной по традиционной технологии, покупными изделиями, оценочные суждения в интеллектуальной сфере. Современные средства связи, навигаторы практически свели на нет традиционные способы ориентации в пространстве (отбивать у дерева хореом ветки ближе к верхушке, способность ненцев «поднимать» себя и ориентироваться с высоты птичьего полёта и др.).

В настоящее время взаимодействуя между собой, контактирующие этносы учитывают и осознают как свой этнический статус, так и этнический статус другого. Причём эти отношения носят, как правило, комплиментарный характер. Этнический «Я-образ», сохраняя и поддерживая в условиях пограничья свою идентичность, выступает в качестве защитно-адаптивного образования от наступления культуры техногенного общества.

3.5.2. Влияние полиэтнической среды на содержание этнического «Я-образа»

Восприятие своей этнической культуры и культуры пришлого населения является важным компонентом адаптации к новой культурной среде. С одной стороны, в условиях культурного пограничья происходит контактирование генетически близких территориальных групп (аганских хантов и лесных ненцев), а с другой – с этнографическими группами (северные, восточные и южные группы хантов) и представителями иноэтнического окружения (собирательное понятие «русский»). Например, хантыйское население рек Югана и Пима обособляет себя от хантов, проживающих в бассейне рек Агана и Ваха. Но в то же время в их самосознании существует довольно определённое представление о близости между собой и принадлежности к группе восточных хантов *кантак ях*. Аганские ханты дистанцируют себя от других групп хантов словами: «Ты чего

бестолковый, как обской хант». Этноним *ка'пи* в значении «инородец, хант» прочно вошёл в топонимику данного ареала. Река Котухта, приток р. Ватьёган, по мнению Ю. К. Айваседа-Вэлла, в действительности должна произноситься как *Надка капитяха* («Большая инородца река»). Ненцы рода Тётт, по мнению представителей ненецкого рода Айваседа, очень неряшливы: «Тётты такие грязнули! Сколько ни есть кусочков боров, все обкакали» [ПМА, П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 1998]. Сегодняшние аганские ненцы (*һаһаң чел* ‘аганский народ’) отделяют себя от *лэмәң неша* – ляминских, *пим неша* – пимских, *нумтоң неша* – нумтовских, *пдың неша* – пуровских ненцев.

Существуют различия между местными и пришлыми ненцами. Согласно материалам Е. В. Переваловой и К. Г. Карачарова, местные Айваседа – «это мирный народ, отдавший некогда свои земли и фамилию переселенцам», а Айваседа-Тётт и Айваседа-Пяк «очень воинственные». И далее: «Одни говорили, что «у Айваседа-Тётт такие шаманы, что у них даже собаки шаманы». Другие, оспаривая их, заявляли: «А у местных Айваседа уши пробованные». Это означало, что «род *Тётт* сильный», а «Айваседа такие крепкие, что всё могут, они выше и сильнее шаманов». Весьма нелестно отзывались аганские ненцы о пуровских (халясавинских), которым «нельзя было доверять, потому что они были очень хитрыми и вороватыми»⁵⁸⁷.

Ситуация межэтнического общения в условиях полиэтнической среды, сформировавшейся в связи с промышленным освоением Севера, наложила отпечаток на содержание «Я-образа», выразившийся в усилении признаков «некоторой размытости этнической идентичности» (по Т. Г. Стефаненко). Эта тенденция начала зарождаться с началом вхождения Сибири в состав Российского государства. В конце XVI в., вскоре после «взятия» Сибири Ермаком, территория Обь-Иртышья была присоединена к Московскому государству. Первоначальные точечные контакты русских с народами присоединённых территорий со временем

⁵⁸⁷ Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург ; Нижневартовск : УрО РАН : Студия «ГРАФО», 2006. С. 173-174.

стали массовыми. Коренные народы Сибири столкнулись с людьми иной религии, языка, непривычной внешности. Во внешнем облике пришельцев бросались в глаза усы и бороды, необычные головные уборы, что вызывало смешанные чувства, самым сильным из которых было удивление. В качестве примера приведём фамилию Русмиленко, происходящую от хантыйского словосочетания *руч–милен-ко* ‘русскую-шапчёнку (носящий)-мужчина’ («русскошапочный мужчина»). Шапка, как отличительная черта одежды русских, с течением времени приобрела символическое значение как показатель власти. Образ «русского» постепенно стал входить в фонд персонажей хантыйских загадок: *Нўв элты йўвэм рўц пернайдал, тўта хўймал (лўк калтмал)*» – «Оказывается, с южной стороны приехавший русский оставил здесь свои кресты (следы глухаря)», «Гром гремит, русскую варежку кинули – гром заглох (плачущему маленькому ребёнку дали грудь)»⁵⁸⁸.

С началом социалистических преобразований проблема оценочного отношения к доминирующему (русскому) народу возросла. Русская шапка в качестве показателя власти всё чаще стала встречаться в фольклоре. В одной из ненецких песен рода *Нўйсава* исполнительница называет себя русской (в значении «жена начальника»). *Нўйсава* переводится как люди, носившие суконные шапки (будёновки), данные советской властью. В другой личной песне поётся о главе семьи, который *Кэмчакэyto ңынэйм, ңынто мэ’ңато, Касами’ ңяв’ниң* /‘Красных луком-самострелом, луком пользуется, Мужчин над головами (возносится)’. «Красных лук» в прямом переводе означает «ружье, полученное от русских». Однако эта фраза может иметь и другой подтекст, а именно, выражать символ власти (в значении, что данный человек способен быть выше других, важнее). Данный оттенок в приведенной фразе присутствует. Такой человек мог быть руководителем колхоза, сельсовета, комсомольской ячейки и т.п., то есть был способен управлять людьми. Упомянутая фраза могла бы иметь и такую

⁵⁸⁸ Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург : Изд-во Баско, 2011. С. 63, 99.

форму: *Кэмчакэйто ңаңуң тјавсум ня'ампэ* 'Красных своих лодку держит', то есть руководит, управляет⁵⁸⁹. Аганские ханты, которые были ближе к советской власти, считали себя «русскими». Также осознавали себя и ненцы.

Социальный контекст последних десятилетий XX в. ещё больше усилил расслоение аборигенного сообщества. З. П. Соколова отмечает четыре социальные категории у обских угров и коренных малочисленных народов Севера в целом: 1) «сельское население, занятое в традиционных отраслях хозяйства, отчасти сохраняющее традиционное расселение, образ жизни и культуру»; 2) «кочевое, полuosедлое, живущее в тайге, тундре, вне посёлков, или живущее оседло в посёлках, занятое в традиционных отраслях хозяйства»; 3) «сельское население, не занятое в традиционных отраслях хозяйства и живущее в посёлках, часто подвергшееся или подвергающееся ассимиляции, в ряде случаев люмпенизированное»; 4) «городское население, по образу и уровню жизни мало или почти не отличающееся от населения остальных народов»⁵⁹⁰. Т. А. Молданова приводит следующую дифференцию хантов по месту проживания и занятиям, подразделяя их на такие группы: 1) живущие в лесу и ведущие традиционный образ жизни; 2) поселковые ханты – *вош хара павтум хантет* «ханты, которых в деревни (города) свели», которые, в свою очередь, делятся по роду деятельности (кто «русскую работу выполняет» и кто «хантыйской работой живёт») и по образу жизни и мировоззрению (кто «в сторону русских тянется» и кто «в сторону хантов тянется»); 3) обрусевшие ханты (*руща ювум хантет* «русскими ставшие ханты»), «которые утратили язык, культуру и ведут современный (нивелированный) образ жизни»⁵⁹¹. Н. И. Новикова также касается стратификации

⁵⁸⁹ Песни реки Аган. Мегион ; Варьёган: Инфорес Принт, 2003. С. 46-47.

⁵⁹⁰ Соколова З. П. Концептуальные подходы к развитию малочисленных народов Севера // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М. : Полиграфсервис, 1995. С. 37; *Она же*: Соколова З. П. Концептуальный подход к развитию народов Севера // Красная книга народов. М. : Федерация мира и согласия, 1999. Ч. 2. С. 53; *Она же*: Соколова З. П. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // Расы и народы. М. : Наука, 2002. Вып. 28. С. 72.

⁵⁹¹ Молданова, Т. А. Историческое и современное деление казымских хантов на различные группы по данным фольклора и современным представлениям // Проблемы административно-государственного регулирования межнациональных отношений в Тюменском регионе: исторический опыт и современность : Материалы Всерос. науч.-практ. конф. Тобольск : [б.и.], 1995. С. 77-78.

современного аборигенного сообщества выделяя следующие их подразделения: «живущие в лесу», поселковые аборигены, городские жители⁵⁹².

Сравнение с русскими в значении «оторвались от традиций» является характерной чертой современной оппозиции «свой – чужой». «Живущие в лесу» максимально сохраняют традиционный уклад, язык, обычаи и верования своего народа. Они называют себя «настоящими». Выражение «настоящий» хант – это «по-хантыйски живущий мужчина» (*ханты щирен утта ху*), тот, кто выполняет хантыйскую работу, живёт по принятым правилам поведения, скромный, работающий. Если женщина плохо чистит рыбу – она не *ханты-ими*. Тундровые («настоящие») ненцы о своих поселковых женщинах говорят, что они *луцангэ хэвы* (букв.: ставшие русскими), то есть не придерживаются традиции. С точки зрения поселковых ненцев Халесавой, все, кто живет в городе, в том числе и коренные жители, относятся к «русским» (русскими считается всё пришлое население, независимо от национальной принадлежности). В пос. Варьёган о своих женщинах, вышедших замуж в пос. Нумто, на границе Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов, говорят, что «там они станут нормальными женщинами, поскольку там есть шанс жить с оленями и научиться тому, что должна уметь делать ненка или хантыйка»⁵⁹³. Интересно отметить, что по материалам Т. А. Молдановой, если снятся женщины в хантыйских платьях, сшитых небрежно, грубо, примитивно – то это образ *руць хантет* ‘русских хантов’ (каз. хант.), «за что бы они не брались, всё делают плохо»⁵⁹⁴. В настоящее время, в связи с активным обсуждением в СМИ темы исламизации, терроризма появились новые черты этнического «Я-образа». Так, приуральские ханты между собой («за глаза») стали называть шурышкарских хантов «душманами» за их традицию носить в комариный период (июнь-август) на голове платки [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2016].

⁵⁹² Новикова Н. И. Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии. М. : Наука, 2014. С. 264-268.

⁵⁹³ Миськова Е. В. «Бичевание» как образ жизни и проблема трансформации жизненного пространства аборигенов в XX веке // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. К юбилею доктора исторических наук Зои Петровны Соколовой. М. : Наука, 2000. С. 262.

⁵⁹⁴ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 115.

Таким образом, рассмотрев влияние полиэтнической среды на этническую идентичность коренного сообщества, выразившееся на принятии новых ценностей и моделей поведения, необходимо отметить, что в настоящее время на этнический «Я-образ» всё с большей интенсивностью оказывает влияние его полиэтническое окружение, в результате происходит стратификация этнического сообщества («живущие в лесу», поселковые аборигены, городские жители), размывание консервативной этнической стратегии и формирование современного вектора действий с преобладанием бикультурных компетенций при доминировании принадлежности к своему этносу.

Предпочтение идентичности с «русскими» как с высокостатусной группой окружающего большинства, с одной стороны, приводит к ослаблению и разрушению унаследованной этнической идентичности, а с другой – позволяет овладевать богатствами ещё одной культуры без потери ценностей собственной, сообщает гибкость индивиду в процессах социальных взаимодействий. Сохранение связей со своей культурой препятствует утрате целостности этнического «Я-образа».

Глава IV. Категория времени в традиционной культуре

4.1. Понятие «время» и этнические особенности его восприятия

В каждой культуре содержится ряд ключевых категорий, которые определяют мировоззренческие координаты социума. Одна из них – представление о времени – составляет основу любой модели мира. В традиционной культуре время является одним из важнейших этнических маркеров, так как связанные с ним представления характерны только для конкретного общества. В исследовании темпоральных воззрений обских угров и самодийцев мы придерживались антропного подхода, разделяя точку зрения Я. В. Чеснова о том, что телесность человека насыщена временем: «Мы привычно ощущаем своё тело как объём, находящийся в пространстве. Довольно ловко управляемся с ним в среде других человеческих и прочих нас окружающих тел. Но как трудно нам даётся та истина, что наше тело не только находится в потоке времени, но и само несёт на себе его следы. Неевропейские традиции хорошо знают, что наше тело может быть инструментом измерения времени»⁵⁹⁵.

Феномен времени спонтанно возникает в сознании человека всякий раз, когда он осмысливает или переживает продолжительность какого-либо явления или события. Первое и простейшее свойство времени – способность упорядочивать мир, составлять сетку координат, посредством которой человек воспринимает и осознаёт окружающую действительность. Классическая научная парадигма трактует Время как одну из основополагающих характеристик реального мира, которая включает в себя всё богатство категориального аппарата. Как форма бытия материи время складывается из множества последовательностей и длительностей существования конкретных объектов, каждый из которых имеет свои начало и конец. В силу этого времени присуща определённая прерывность, выражающая периоды существования конкретных качественных состояний. Время

⁵⁹⁵ Чеснов Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М. : ИФ РАН, 2007. С. 196.

одномерно, ассимметрично и необратимо, все изменения в мире происходят от прошлого к будущему⁵⁹⁶. В данном определении прослеживается отождествление философской категории времени с физическим понятием время, что отрицает возможность существования множественности типов времени. Качественная дифференциация событий повлекла за собой выделение *исторического* (профанного или бытового) и *мифологического* (сакрального) времени. Историческое время, как было показано выше, связывается с линейностью, а сакральное – с цикличностью⁵⁹⁷. Но с линейностью соотносится и социальное, и биологическое время (жизнь человека, например), а с цикличностью – природное (смена дня и ночи, времён года и др.), которое по своей сути не может быть ни профанным, ни сакральным. Отдельные отрезки природного (астрономического) времени – минуты, часы, дни, месяцы – выстраиваются в линию: наблюдаемая фаза цикличного времени соответствует настоящему моменту линейного времени. К тому же сакральное время не обязательно является циклическим, оно просто иное, обращённое к потустороннему, оно может быть «встроено в профанное, в котором присутствуют священные прасобытия...»⁵⁹⁸.

Признавая правомерность различных подходов к характеристике такого сложного явления как время, диссертант предпринял попытку рассмотреть данную проблему с точки зрения использованной нами методологии и собственных полевых материалов. Анализ категории «время» требует определённой группировки, теоретической основой которой является некоторое отношение эквивалентности. Поэтому нам представляется необходимым определиться с терминологией (понимая всю её условность). В качестве операционных мы будем использовать следующие определения: 1. *форма*, понимаемая как внешнее выражение какого-либо содержания (физическое, биологическое, социально-историческое и психологическое время); 2. *вид* - совокупность явлений, обладающих существенными качественными признаками

⁵⁹⁶ Философский энциклопедический словарь. М. : Советская энциклопедия, 1989. С. 101.

⁵⁹⁷ Хьюбнер К. Истина мифа. М. : Республика, 1996. 448 с.; Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М. : Ладомир, 1999. 488 с.

⁵⁹⁸ Хьюбнер К. Указ. работа. С. 129-130, 142-143.

(сакральное, профанное время); 3. *модель* – в широком смысле – любой образ (циклическое, линейное время). С этих позиций нам представляется необходимым рассматривать сакральное время как магико-религиозное, а историческое – как объективно-реальное. Объективно-реальное время существует «независимо от человека, его сознания, является функцией конкретных, конечных материальных объектов, процессов, а не всеобщей формой бытия материи», оно «образуется в результате последовательной смены конкретных, конечных материальных процессов и самих процессов (каждый объект – процесс)»⁵⁹⁹. Такой подход даёт возможность объединить под одной номинацией и профанное, бытовое («время частного человеческого существования») ⁶⁰⁰, и природное, и биологическое время, а также позволяет избежать категоричности противопоставлений основополагающих бинарных оппозиций (сакральное – профанное, круговое – линейное) и исследовать время как синкретический образ, культурный код, ориентированный «на определённый модус времени, превалирующий в данной культуре и выражающий иерархию ценностей в ней»⁶⁰¹. При утверждении, что время соотносительно, мы не обязательно подразумеваем, что оно зависит только от материальных событий. «Несмотря на свою тесную связь с универсальным мировым порядком, – отмечает Дж. Уитроу, – идея времени имеет источником своего происхождения ум человека»⁶⁰².

Наш подход к определению понятия «время» в традиционной культуре обских угров и самодийцев основан на их общей мировоззренческой установке. «Это не столько то, что идёт, сколько то, что происходит»⁶⁰³. Следует заметить, что в ненецком языке для определения отрезка времени, когда что-то происходит, существует самостоятельное слово *сал*, которое также означает и «место, откуда вернулся»⁶⁰⁴. В хантыйском языке основным мерилем продолжительности того, что происходит, являются такие понятия как «день» (*хйтэл*), «век», «древний,

⁵⁹⁹ Хазиев Б. Р. Философия времени // Вестник Владикавказского научного центра. 2005. Т. 5. № 2. С. 49.

⁶⁰⁰ Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М. : Изд-во «Гнозис», 1994. С. 138.

⁶⁰¹ Штомпель Л. А. Смыслы времени. Ростов н/Дону : Изд-во Рост. ун-та, 2001. С. 52.

⁶⁰² Уитроу Дж. Естественная философия времен. М. : Едиториал УРСС, 2003. С. 64.

⁶⁰³ Мифологическое время : альбом-каталог. М. : Эпифания, 2003. С. 61.

⁶⁰⁴ Диалектологический словарь ненецкого языка. Екатеринбург : Изд-во Баско, 2010. С. 150-151.

старинный» (*йис*), «время, период» (*йит*), в мансийском – «время», «пора, срок» (*пора* или *лāвим пора*), «промежуток» (*хал*), «период» (*пора хал, нак*), *этэ-хōталэ* ‘сутки’ (букв.: ночи-дни)⁶⁰⁵. Лесные ненцы вмещали в абстрактное понятие «время» (*тё́ди*) не только «возраст», «эпоху», «период», но и меру объёма, протяжённости предметов (*тё́дишмя* ‘мерка’, ‘мера’): 1. Мера времени: «Белого шва достичь возраста» (*Хайтулoмaң, тё́дишат тавтян*); 2. Мера объёма: «Чаю до края налей» (*Шайтай ва’кта тё́дишат камта’*); 3. Мера длины: «До того сучка (мерки на бревне) обрежь (ветку)» (*Та’ки моң тё́дишмана матат*)⁶⁰⁶. Данное обстоятельство свидетельствует о широком диапазоне его применения в самодийской культуре.

В восприятии времени обско-угорскими и самодийскими народами проявляется ряд особенностей, связанных с ритмом жизни, принятом в той или иной культуре. Во-первых, это отсутствие потребности в хронологическом счислении как больших, так и малых отрезков времени, так называемая «нарочитая отстранённость от реального времени»⁶⁰⁷. Известный голландский путешественник Н. Витсен ещё в конце XVII в., путешествуя по Сибири, отмечал, что остяки «умеют считать не больше чем до 20, и если приходится считать выше, то они говорят только: «столько-то раз по 20», – а если число слишком велико, они удивляются. На пальцах они считают до 20». И далее: «Остяки и другие *сибиряки* имеют смутное представление о времени»⁶⁰⁸. Ф. Белявский относительно берёзовских остяков заметил: «... исчисление времени более, как до десяти лет, не знают и знать сие считают за излишнее, бесполезное и даже вредное для спокойствия...»⁶⁰⁹.

⁶⁰⁵ Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. С. 90; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь. СПб.: Миралл, 2005. С. 37, 42, 196, 220, 248, 307.

⁶⁰⁶ Сподина, В. И. Номенклатура родства как универсальный социокультурный феномен обских угров и самодийцев (по материалам традиционной культуры и языка). Ханты-Мансийск: ООО «Печатное дело», 2010. С. 81.

⁶⁰⁷ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. С. 298.

⁶⁰⁸ Витсен Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Амстердам, 1692. С. 787, 703.

⁶⁰⁹ Белявский, Ф. Поездка к Ледовитому морю. Тюмень: Мандр и К’, 2004. С. 69.

Отсутствие необходимости в счислении времени проявляется в определении исторических периодов (*парацода мальцгы* – во время царя; *няръяна ила мальцгы* – во времена красноармейцев; *сэр'луци" мальцгана* – во время немцев; *сайнорма' мальцгы* – во время войны; *норам' по мальцгы* – во время норм, т.е. в период войны и послевоенное время, когда продукты выдавали по норме), в отсчёте времени по природным явлениям (*цирка и"* – наводнение, большая вода; *сэрад по* – голодный год (от слова *сэрад* – гололёд, когда олени умирали от голода, не могли добыть корм, значит и люди голодали)⁶¹⁰. Для определения возраста считали сколько лет прошло с того или иного события. «Много таких событий происходило, – пишет Е. Д. Айпин, – которые вся Река помнит. Скажем, Год Большой воды, Год Появления Красных, Год Лесных Пожаров и так далее. Выясняли, в какой Год человек родился. Другой способ – это сравнение. На сколько лет один моложе или старше другого»⁶¹¹. Аганские ханты, как правило, исчисляли «дату рождения» детям до 3-4 лет. Потом про неё забывали. Ненцам отмечать дни рождения вообще было не свойственно. В обско-угорских и самодийских языках данная особенность отразилась в использовании неопределённо-количественной формы числительных (столько-то, сколько-то, много) для исчисления временного промежутка: *Матахкем т̄ал тавен та ёмтыс* 'Сколько-то лет ему стало' [Устное сообщение Л. Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2015]; *Моса арат кем т̄ал, щи пора эвалт м̄анэс, хунты м̄уң кадаңна йаңхсув* 'Сколько-то лет с тех пор прошло, когда мы на оленях ездили' [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2016]; «Пять Яптик сколько-то спят», «Сколько-то позвякивала нарта Младшего Яптика» («Сколько-то ехал Младший Яптик»), «Мать меня, сколько глаза помнят, вырастила», «Начали кочевать. Сколько-то кочуем, на полозьях нарт снег расстаял»⁶¹². С. А. Попова, рассматривая половозрастную градацию у манси

⁶¹⁰ Харючи Г. П. О тематическом словаре по традиционным знаниям ненцев // Научный Вестник. 2011. № 4 (73). С. 14-15.

⁶¹¹ Айпин Е. Д. Ханты, или Звезда Утренней Зари : Роман. М. : Молодая гвардия, 1990. С. 139.

⁶¹² Головинёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 133, 136, 198, 215.

отмечает, что «каждая возрастная группа получает свое название, соответствующее не возрасту по годам (у манси не принято вести счет возрасту и количеству всего живого), а биологическому возрасту и физическому состоянию индивида»⁶¹³. Например, в мансийских сказках возраст с самого рождения определяется описательно: «ребенок еще маленький – только что на глаза попавший [увиденный глазами] ребенок или в колыбели спящий [находящийся] ребенок»⁶¹⁴.

Восприятие времени обскими уграми и самодийцами имеет ряд особенностей: все человеческие процессы регулируются временными ритмами, имеющими культурное значение (о чём будет сказано далее), чувственное восприятие времени, локальные отличия его ощущения; кроме того основная временная перспектива больше ориентирована на прошлое, чем на будущее. Так, например, чувственное восприятие времени выражается в его антропоморфизации. Перенос облика и свойств человека на понятие «время» – типичный приём архаического мышления, что выражается в предикативных метафорах, составляющих разряд «время – движущаяся сущность». Её отголосок прослеживается в обско-угорской традиции: хант. «время уходит» (*пора хйцал*, букв.: время остаётся), «время (его) пришло» (*ййтэл йухтас*)⁶¹⁵; манс. «время ушло» (*пора минас*), «время пришло» (*пора ёхтыс*), «его время ушло» (*тав нотэ минас*, букв.: отведённый для жизни промежутки), «дни ушли» (*хоталт минасыт*) [Устное сообщение С. С. Динисламовой, Ханты-Мансийск. 2016]. Ненецкий фольклор даёт следующие примеры формульных выражений: *Вада сюдбабц пумнанда миңа* (Слово-песня за ним летит [идёт – Е. П.]). *Вада-сюдбабц лабта ваңг’ сер’ хылвона миңа* (*Вада-сюдбабц* по впадине равнины идёт, извиваясь [колыхаясь]). Е.В. Пушкарёва определяет центром этой

⁶¹³ Попова С. А. Половозрастная терминология в представлениях и фольклоре северных манси // Сибирский сборник – 2, к юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко. СПб. : МАЭ РАН, 2010. С. 180.

⁶¹⁴ Мифы, сказки, предания манси (вогулов). Новосибирск : Наука, 2005. С. 322.

⁶¹⁵ Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург : Изд-во Баско, 2011. С. 103; Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб. : Миралл, 2006. С. 81.

семантической группы слово *минзѳ*, означающее «идти», «двигаться», «передвигаться», «протекать» (о времени)⁶¹⁶. Из приведённых метафор складывается образ времени как антропоморфного существа, обладающего огромной властью над людьми.

Воплощением этих представлений о времени, свойственных мифологическому сознанию, становится божество. В традиционной культуре ненцев таким персонажем божественного пантеона является один из сыновей верховного божества *Нум*'а – *Нумгымбой* 'Звёздный' (*Нумгы пой* 'Звёздная ниша'), которого А. В. Головнёв отождествляет с духом времени, обитающем «более на Земле, чем в Небе». «Его можно представить совершающим звёздный путь по небу, идущим от края до края земли и даже заходящим за эти края, в Нижний мир»⁶¹⁷. Косвенным подтверждением антропоморфного облика *Нумгымбой* является его атрибут (по материалам хантов) – кнут, которым он рассекает дьявола⁶¹⁸, а также расположение его в окружении божеств Верхнего мира в исследовании Л. А. Лара⁶¹⁹. На основании вышеизложенного возможно предположить, что в образе *Нумгымбой* создаётся образ времени, поддающийся визуализации. Персонаж селькупского пантеона – *Ича* (сын повелителя неба *Париде-нума* и смертной селькупки – дочери могущественного шамана) в конце жизни становится новым месяцем и превращается в «*Тыласа* – бога времени»⁶²⁰. Повелевать временем мог и верховный бог *Нум*. А. В. Головнёв отмечает, что лексема *Нум* «образует обширный круг значений в смысловом поле «верх-небо-погода-время-бог»⁶²¹. Согласно материалам, собранным Т. Лехтисало среди

⁶¹⁶ Пушкарёва Е. Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. Екатеринбург : Баско, 2007. С. 96.

⁶¹⁷ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 431.

⁶¹⁸ Материалы по фольклору хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1978. С. 66.

⁶¹⁹ Лар Л. А. Шаманы и боги. Тюмень : ИПОС СО РАН, 1998. С. 68.

⁶²⁰ Селькупская мифология. Томск : Изд-во НТЛ, 1998. С. 10.

⁶²¹ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 311.

разных групп ненцев, «Нум изменяет облик луны, чтобы люди разбирались в месяцах»⁶²².

Полевые материалы диссертанта позволяют предположить ещё один аспект во взаимоотношениях человека со временем – локальные особенности ощущения его длительности и насыщенности. Наиболее темпорально насыщенным является временной период равный неделе: шур. хант. *томаттасэк* ‘несколько дней назад’, *томатта* ‘вчера’. Год уже представляется длительным периодом. По выражению Дж. Фрезера для человека прошлых времён «год мог казаться столь длинным, что он и вовсе не осознавал его цикл»⁶²³. Период от года до пяти лет воспринимается обскими уграми как большой, но относительно исчисляемый, умопостижимый. Десятилетний период является рубежным, воспринимаемым как пограничный к очень большому промежутку времени. В диалектологическом словаре хантыйского языка, в словарной статье *сыс* ‘период, время’, находим следующий пример: «десятилетний период – это долгое время» (*йаң тӓл сыс щит хӱв сыс*)⁶²⁴. Интересно отметить одно замечание нашего информанта, по восприятию которого «десять лет назад меньше, чем десять лет в будущем» (*йуң тӓл манаммӓл* ‘десять лет пролетело’, *йуң тӓл дайӓлты мосӓл* ‘десять лет нужно (ещё) ждать’ [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2016]. Если для периода до десяти лет приближённое время выражается с помощью суффикса –*кем*: «около пяти лет» (*атахкем*, манс.), «около десяти лет» (*йуңкем*, шур. хант.; *лов тӓлкем*, манс.), то после десятилетнего рубежа наступает более длительное время, выражаемое с помощью наречия «свыше» (*арыг*) – *хус тӓл арыг* ‘свыше двадцати лет’, *налыман тӓл арыг* ‘свыше сорока лет’ (манс.). Тем самым подчёркивается восприятие данных промежутков времени как больших. Для сравнения укажем, что хантыйское выражение *катра пора* ‘давние события’

⁶²² Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск : Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 14.

⁶²³ Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. М. : Изд-во политической литературы, 1986. С. 304.

⁶²⁴ Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург : Изд-во Баско, 2011. С. 120.

имеет ещё одно определение – «время бабушек и дедушек»⁶²⁵. Сто лет и более является чертой, за которой наступает далёкое будущее (*хунсы йисна* ‘когда-нибудь’, в будущем), либо давнее прошлое (*йис пора* ‘давние времена’). Множественное число мансийского определения временного промежутка, равного столетию (*йис* ‘век’), иначе как с прилагательным «долгий» не употребляется: *йисыт миннэныл сыс* ‘в течение долгих веков’. Для тундровых ненцев небольшим промежутком времени является пол-столетия: «Ему в с е г о 50 лет, а выглядит глубоким стариком» (*Пыда валакада самбляңг ю” пода, нули” вэсакораха’*)⁶²⁶, а сто лет (как и для обских угров) – *юр’ по* – «некая круглая дата, начальный рубеж которой уже теряется в памяти (возможно, этим объясняется близость числительного *юр’* – ‘сто’ и глагола *юра* – ‘забыть’» [Головнёв, 1995, с. 298]. Вместе с тем для лесного ненца век – это как «вчера было» [ПМА, стойбище Лисий бор. 1993], т.е. небольшой промежуток времени. Приведённые примеры позволяют предположить, что промежуток времени, равный примерно десяти лет, воспринимается обскими уграми как небольшой, а «долгое время» начинается после десятилетнего периода. Ненцы оперируют более длительными временными периодами. Представим частотность упоминаний числительных у обских угров, опираясь на исследования В. С. Ивановой⁶²⁷ (Таблица 9).

Таблица 9. – Частотность упоминаний числительных в традиционной культуре обских угров

Обряд, фольклор	Ч и с л а													
	1	2	3	4	5	6	7	9	10	12	30	50 40	10 0 30 0	100 0

⁶²⁵ Мартынова Е. П. Очерки истории и культуры хантов. М. : ИЭА РАН, 1998. С. 88.

⁶²⁶ Диалектологический словарь ненецкого языка. Екатеринбург : Изд-во Баско, 2010. С. 19.

⁶²⁷ Иванова В. С. О семантике чисел в духовной культуре обских угров. Томск : Изд-во том. ун-та, 2002. С. 31.

Рождение ребёнка			■	○	○	○	■							
Свадебный обряд	■	■	■	■			■	○						
Похороны	○			■	■	■	■					■		
Медвежий праздник	○	○	■	■	■	■	■							
Мифы и сказки	■	■	■		○	○	■						■	■
Жертвоприношения	■		■				■	■					○	
Молитвы	■	■	■										○	○
Пословицы, поговорки, загадки	○	■	○	■	■	■	■	○	○	○	○	■	○	○

Условные обозначения: ■ - часто встречается; ■ - в основном встречается;

○ - изредка встречается

По аналогии с вышеприведённой таблицей мы произвели свод показателей упоминания числительных в самодийской культуре (Таблица 10), при этом заметим, что ненцам также были известны сложные числовые понятия: 100 – *юр'*, 1000 – *ёнар'*, 10000 – *ю" ёнар"*, 900 – *хасава юр"*, *толава'техэ* (за пределами счета, бессчетное количество)⁶²⁸.

Таблица 10. – Частотность упоминаний числительных в самодийской культуре

Обряд, фольклор	Ч и с л а															
	1	2	3	4	5	6	7	9	10,	12	15	3x7	30	40, 7x7	150 200	300 7000
Рождение ребёнка				○	○				○							
Свадебный обряд									○		○				○	
Похороны				■	■		■		○				■			
Медвежий праздник				○	○		○									

⁶²⁸Харючи Г. П. О тематическом словаре по традиционным знаниям ненцев // Научный Вестник. 2011. № 4 (73). С. 15.

Мифы и сказки	□	□	■	○		○	■	○	□			○	□	□	○	○	○
Жертвоприношения				○	○												
Молитвы																○	
Пословицы, поговорки, загадки	□	□	□	○	○		○			○			○	○	○		

В отличие от хантыйской и мансийской традиционной культуры, для ненецкой характерен гиперболизм. Мифы, описывающие жизнь в космических мирах либо битвы богатырей за наследство, оперируют большими величинами: «семь сот», «три тысячи», «девять и семь тысяч» (7009). Вместе с тем, рубежом, за которым теряется понятие времени, для обских угров и самодийцев является сто лет и более.

Отличительной особенностью традиционных культур обских угров и самодийцев является их основная временная перспектива, выраженная в ориентации на прошлое (изначальные времена). «Практика подсказывает, что самым ценным и надежным является время минувшее, время счастья и сбывшихся надежд. Опыт этноса, ориентированный на циклическое восприятие времени, считал будущее лишь повторением прошлого и поэтому не выстраивал далекой перспективы»⁶²⁹. Это обстоятельство проявляется в грамматической категории времени в языках народов мира: наряду с языками, различающими прошедшее, настоящее и будущее время, есть языки только с прошедшей и непроедшей категориями времени (без грамматического выражения будущего времени). К таковым относятся, например, обско-угорские языки. Филологи отмечают, что состав грамматических времён в хантыйском языке даёт примеры только прошедшего и непроедшего (настояще-будущего) времени⁶³⁰. Будущее

⁶²⁹ Хотинец В. Ю. Ценности язычества и удмуртская ментальность // Этнокультурная личность и конкурентоспособность. Ижевск : ГОУ ВПО «УдГУ», 2008. С. 18.

⁶³⁰ Диалектологический словарь хантыйского языка (шурьшкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург : Изд-во Баско, 2011. С. 173.

время определяется из контекста сказанного с добавлением к глаголу наречия «завтра» (*халэвэт*, шур. хант.) и суффиксов времени: - с (прошедшее время), - л (настоящее и настоящее-будущее). Например, «я ушёл» (*ма мйнтсам*), «я иду» (*ма мйнлэм*, шур. хант.), «я завтра пойду» (*ма халэвэт мйнлэм*, шур. хант.). Е. И. Ромбандеева обращает внимание на возможность употребления глаголов настоящего времени «в значении будущего с наречиями типа: *холыт* ‘завтра’, *таях* ‘погода’, *мōтхōтал усь* ‘лишь послезавтра’ и др.»⁶³¹.

На уровне бытовой лексики такое неконкретное отношение к будущему проявляется, например, в понятии «завтра»: шур. хант. *Халэвэт йаңхдэв* ‘В ближайшем времени съездим’ (букв.: завтра съездим), что на практике означает «когда-нибудь», «в будущем»; *халэвэт ныда* (букв.: завтра видно будет) в значении «поживём, увидим», манс. *хуньттах* ‘когда-нибудь’ [Устные сообщения А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2015; С. С. Динисламовой, Ханты-Мансийск. 2016], то есть не воспринимается буквально. Нами неоднократно замечено, что ненцы также избегали долгосрочных планов, даже на несколько дней вперёд, так как боялись вмешательства сверхъестественных сил. «Вышел на улицу – мороз! Это хорошо, можно идти на соболя. Если идёт мокрый снег – на выдру, если закружила пороша – иди белковать, а если буран, метель – самое время охотиться на лося. Ведь дело не в том, какая погода, а как ты ею воспользуешься»⁶³². Когда была необходимость готовиться к какому-нибудь событию, ненцы добавляли: *Та’ ёльцянд тэвбана* (букв.: если доживем до этого времени)⁶³³. В данной связи представляют интерес следующие рассуждения Е. Т. Пушкарёвой и А. А. Бурыкина относительно связи темпоральных воззрений с тройственностью (Нижний, Средний и Верхний) виртуальных миров: «Представление о времени в системе из двух миров дали бы нам связь с

⁶³¹ Ромбандеева Е. И. Современный мансийский язык: лексика, фонетика, графика, орфография, морфология, словообразование: учебник для высшей школы. Ханты-Мансийск : УИП ЮГУ, 2013. С. 169-170.

⁶³² Сподина В. И. О чём твоя песня, Аули? М. : Интербук, 1995. С. 25.

⁶³³ Харючи Г. П. О тематическом словаре по традиционным знаниям ненцев // Научный Вестник. 2011. № 4 (73). С. 14.

представлением о настоящем – о времени Среднего мира – и ещё о некоем неактуальном времени, соединяющем будущее с прошлым... Система из трёх миров дает нам более детальное временное членение и средства отсчёта времени. В такой системе есть место для недавнего прошлого, отделённого от настоящего примерно одним поколением людей, и место для далёкого прошлого – для времени создания мира. В этой системе находится место для ближайшего будущего, включающего в себя срок жизни живущих и отмеченного появлением ещё не рождённых детей, и для отдалённого будущего, которое выступает как наименее определённое из всех перечисленных временных сегментов»⁶³⁴.

В связи с особенностями этнического восприятия времени в традиционной культуре обских угров и самодийцев, нам представляется необходимым отметить возрастные особенности ощущения длительности временных интервалов, их плотность (т.н. «чувство времени»). «Установлено, – указывает И. Прусс, – что с 7 до 19 лет переоценка временных интервалов может достигать до 175 %. Но обычно способность точно оценивать время формируется к 15-16 годам и слабеет лишь к глубокой старости»⁶³⁵. Астроном Н. А. Козырев для обозначения активного свойства времени ввёл определение «плотность переживания». Согласно его теории, «у времени, кроме направленности хода, есть ещё одно физическое свойство – его плотность», ...«ощущение пустого или содержательного времени»⁶³⁶. Т. Н. Березина, К.А. Абульханова расширили мысль учёного, сформулировав понятие «плотности временного переживания». Темпоральное переживание с малой плотностью характеризуется субъективным ощущением ускорения или замедления времени; со средней плотностью – субъективным ощущением ускорения или замедления времени и ускорением мышления. Темпоральное переживание с высокой плотностью отличается субъективным ощущением ускорения или замедления времени, ускорением

⁶³⁴ Пушкарёва Е. Т., Бурыкин А. А. Фольклор народов Севера (культурно-антропологические аспекты). СПб. : Петербургское Востоковедение, 2011. С. 42.

⁶³⁵ Прусс, И. Сверим наши часы // Что нового в науке и технике. 2006. № 3 (38). 2006. С. 51.

⁶³⁶ Козырев Н. А. Избранные труды. Л. : Ленинградский ун-т, 1991. С. 357, 368.

мышления и ускорением активности внешнего плана⁶³⁷. Т. Н. Березиной эмпирически установлено, что в юности у человека имеется темпоральное переживание малой плотности с ощущением ускорения времени. В пожилом возрасте – ощущения времени замедляются, но плотность увеличивается. По проведённым нами опросам, время для старого человека тянется мучительно долго: «*Эт-хōтал тай татэм хосаг ёмтыс*, манс.» ‘Ночь-день (сутки) до того длинными стали’; «*татем марсюм, амким ат ваглум хоталь тотуңкв*, манс.» ‘так скучно, не знаю куда себя деть’ [Устное сообщение С. С. Динисламовой, Ханты-Мансийск. 2016]. Как видим, изменения характеристик пространственно-временного континуума в ментальном пространстве являются неоднородными у различных возрастных групп.

Подводя итоги необходимо отметить, что время, выполняя две основные функции, обеспечивающие жизнедеятельность общества (сравнение длительности процессов и явлений и установление очерёдности, порядка событий), формирует повседневный опыт человека, его ощущения. Для обско-угорских и самодийских народов время определяется последовательностью событий и природных явлений. Практика измерения времени отрезками (срок, промежуток) показала наличие локальных особенностей. Абстрактное понятие «время» определяется хантами и манси как «пора, срок», «период» (*пора* или *лāвим пора, хал, нак*). В понимании лесных ненцев «время» (*тёлши*) – это ещё и возраст, мера объёма, протяжённость предметов, что свидетельствует о широком диапазоне его применения в самодийской культуре.

Восприятие времени в культуре обских угров и самодийцев имеет ряд особенностей, а именно: отсутствие потребности в его счислении, что проявляется, например, в использовании неопределённо-количественной формы числительных; антропоморфизация понятия «время» (время «уходит», «приходит», оно имеет собственный очеловеченный образ – божество времени). Особенностью традиционного мировоззрения является безразличие к будущему, о

⁶³⁷ Абульханова К. А., Березина Т. Н. Время личности и время жизни. СПб. : Алетейя, 2001. С. 218.

чём, в частности, свидетельствует многообразие форм прошедшего времени и наличие будущее-настоящего времени (при отсутствии будущего времени).

Этнические особенности восприятия времени хантами, манси и ненцами проявляются в различиях ощущения его протяжённости. Для обских угров большой промежуток времени начинается с года и до нескольких десятилетий, для тундровых ненцев 50 лет не является большим временным промежутком, лесным ненцам сто лет представляется коротким временем («как вчера было»). Мы склонны предположить, что счисление времени длинными промежутками, равными столетиям и даже тысячелетиям, больше характерно для самодийцев, чем для угров. Возрастные ощущения времени также имеют свои особенности, которые можно отнести к общечеловеческим. В детском возрасте время заполнено событиями положительно эмоционально окрашенными, что сокращает ощущение его длительности (время протекает быстро с небольшой плотностью), с возрастом восприятие времени замедляется, но возрастает его плотность.

4.2. Объективно-реальное время традиционной культуры

4.2.1. Определители моментов и отрезков времени: хранометрия суток

Деление времени на отрезки (моменты времени) – типичная практика обских угров и самодийцев. Согласно определению Б. И. Цуканова, обыденное время «есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как: час, день, месяц, год»⁶³⁸. Структурной же единицей течения времени, как утверждает Я. Ф. Аскин, выступает «момент времени», который «представляет собой форму бытия совокупности событий, состояний движущейся материи, причём специфика каждого из временных моментов есть выражение качественно

⁶³⁸ Цуканов Б. И. Время в психике человека. Одесса : Астро Принт, 2000. С. 15.

различного характера этих совокупностей»⁶³⁹. В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина, основываясь на исследованиях Н. И. Терёшкина, выделяют ряд относительных временных отрезков у восточных хантов: «одни из них выражали действия, происходящие в момент безусловно близкий или в момент относительно близкий к моменту высказывания; другие выражали действия, происходящие в момент безусловно далёкий или в момент относительно далёкий от момента высказывания»⁶⁴⁰. Такие определители (первая группа) характеризуют время по степени отдалённости времени действия от момента речи. Вторую группу определителей времени можно соотнести с продолжительностью каких-либо действий, природных или физических явлений.

Обско-угорские и самодийские языки дают нам следующие примеры определителей дистанции времени, основанных на степени отдалённости времени действия от момента речи: «вот недавно» (*там ванэн*, хант., *аньмунт*, *аньмунтнув*, манс.); «только что» (*тон-тон*, хант., *усьты*, манс.); «вот только что» (близкое прошедшее) [*ин там щи*, хант., *ань*, манс.]; «вот-вот», «вот» (*щи там*, хант., *тит-ти*, манс.); «скоро» (*ешавэлмйн*, хант., *молях*, *моляхыл*, манс., *навың*, *навышуң*; *да"клиң*, нен.); «сейчас» (близкое будущее) [*ин (щи)*, хант., *тысёс*, *ань*, манс., *четан*, нен.]; «нескоро» (*айтом сора*, хант., *молях ат ёхтэгум*, манс.); «давно» (давно прошедшее) [*хўвн*, хант., *хосат*, манс., *куптана*, нен.]; «нескоро» (отдалённое будущее) [*сора хон*, хант., *сяр молях ат ёхтэгум*, манс.]⁶⁴¹.

Т. Д. Слинкина приводит следующие мансийские слова-определители, фиксирующие степень отдалённости времени действия от момента высказывания: «вот недавно» (*ань ты*, *мось молнув*, *ань ты лямат*), «только

⁶³⁹ Аскин Я. Ф. Бесконечность Вселенной во времени // Бесконечность и Вселенная. М. : Мысль, 1969. С. 162.

⁶⁴⁰ Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Тюмень : Мандр и К^а, 2006. С. 103.

⁶⁴¹ Каксин А. Д. Категория наклонения – времени в северных диалектах хантыйского языка. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 23; Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский. Л. : Просвещение, 1982. С. 10, 15, 64, 134, 143; Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь : учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд.. СПб. : Миралл, 2005. С. 40, 63, 151, 287, 291; Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб. : Просвещение, 2002. С. 190, 224, 262, 272.

что», «в это мгновение» (*аньты, кумт*), «вот только что» (*сяр аньты*), «вот-вот» (*сяр аньты*), «скоро» (*молях, мосёрт*), «сейчас» (*аньты, усьты, тысёс, ань*), «нескоро» (*ати молях, молях хунь*), «нескоро» (отдалённое будущее) – *хуньт элы-хоталт, хунь элы-порат, мот порат*. Характеристикой событий, произошедших недавно («общее недавно»), является слово *аньмунт* (*аньмунтнув*) [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Урай. 2012].

В ненецком языке (лесной диалект) также присутствуют обозначения для определения произошедшего события или ещё не случившегося относительно момента речи (*четаң* ‘сейчас’) говорящего: «вот недавно» (*таня”куна*), «только что», «вот только что» (близкое прошедшее) [*нелшуң*]. Компонент *нел* указывает на недавно прошедшее время, следовательно, *нелшуң* обозначает «близкое недавно». Ненецкий язык даёт примеры таких временных обозначений, которые могут указывать как на недавнее прошлое, так и на возможное скорое будущее. Это такое состояние, при котором время может восприниматься как идущее «чуть-чуть сзади или чуть-чуть впереди» – *чам-четаң* ‘вот сейчас’, ‘вот-вот’: «Ну, вот, только-только как ушёл» (*Чам-четаң катяиш*), «Ну, вот-вот появится» (*Чам-четаң ту’ты*). Событие или явление, прошедшее давно (давно прошедшее время), обозначается как *ку’нты* – «давно» [*ку’нты*’ *щел* (*щелл*) ‘давнее дело (дела)’]. На действия, которые нужно было выполнить сейчас и быстро, указывало слово *мел* (*меладкаң* ‘побыстрее’) [ПМА, Ю. К. Айваседа-Вэлла, Ханты-Мансийск. 2013].

Вторая группа определителей времени – отрезки, фиксировавшие продолжительность определённых событий или действий, которые, как правило, описывались метафорически: «много раз сменялась зима летом»⁶⁴², «за это время улицы деревни травой заросли, листьями заросли», «за это время человек успел состариться»⁶⁴³ или числовым кодом – «Зимних многие сотни дней, Летние

⁶⁴² Мифология хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. Т. 3. С. 232.

⁶⁴³ Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 119.

многие сотни дней», «Божественные многие сотни дней, Божественные многие тысячи дней»⁶⁴⁴.

Самой мелкой временной единицей является миг, мгновение («сразу, мгновенно»). Миг является предельно малым («бездлительным») интервалом времени, который воспринимается как нерасчленённое настоящее, шурышкарскими хантами оно обозначается словосочетанием *ищи мѳхты* (букв.: тоже сразу). С. С. Динисламова в мансийском языке различает следующие минимальные временные интервалы: *илттыг* ‘вдруг’ (внезапно, неожиданно, резко), *акваторыг* ‘вместе, совместно’ (в значении параллельно с чем-то, например с мыслью), *аквасыс* ‘мгновение, в то же время’, *аквакумт* (эквивалент секунде, сравнимой со вспышкой огня) [Устное сообщение С. С. Динисламовой, Ханты-Мансийск. 2015]. Компонент *кум* в слове *аквакумт* обозначает быстроту, мгновенность действия. Обозначение быстроты действий, мгновенности связано и с наречным словом *нѳх* ‘наверх, высоко’ и образуют глаголы со значением «занять вертикальное положение»: *нѳх-хораяңкве* ‘вдруг, неожиданно вспыхнуть (об огне)’ от *хораяңкве* ‘зажечься быстро’, *нѳх-рохтуңкве* ‘вдруг, неожиданно проснуться’ от *рохтуңкве* ‘испугаться’, *нѳх-ѳхтуңкве* ‘дойти до высшей точки, дойти до верха чего-либо’⁶⁴⁵. Другой оттенок состояния мига в мансийском языке передаётся словом *лоп*, обозначающим резкость действий, практически неуловимых взглядом или миг прикосновения: *анум матырыл лопстэлн* ‘(ты) на меня что-либо накинь’, имея в виду момент прикосновения накинутого на плечи платка; *маныр ам палтум лопсхатсың* ‘резко, крепко прижаться (к человеку)»; *лѳмвой лопсатас* ‘комар (резко) сел’. Касаясь данных примеров, С. А. Попова отмечает, что компонент *лоп* имеет древнее или священное значение потому, что «на медвежьем празднике, когда

⁶⁴⁴ Молданова Т. А. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игрищ. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. С.

⁶⁴⁵ Ромбандеева Е. И. Современный мансийский язык: лексика, фонетика, графика, орфография, морфология, словообразование: учебник для высшей школы. Ханты-Мансийск: УИП ЮГУ, 2013. С. 313.

влетают маски-комары, их называют *лоп-лоп*» [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2015]. Короткий промежуток (но больше, чем миг) «измерялся» временем горения белой плёнки бересты, которая очень стремительно вспыхивает и исчезает. Хантыйский «*Сорни-қон-ики* так быстро ездит, пока кусочек бересты горит или гром гремит, он всю Землю обходит кругом»⁶⁴⁶. Короткий промежуток времени – мгновение (*ңопой сярмэва*) определяется ненцами как «время, за которое закладывают табак за губу»⁶⁴⁷, а хантами – *sen sem iti* ‘точечка гниды пролетает’ (о скоротечности жизни человека)⁶⁴⁸. Мгновение может обладать большой сакральной силой. В мансийской сказке о *Торум*’е описывается, как у стариков, век которых близился к концу, внезапно (в миг) появился сын (по воле Верховного божества): «*Ўс ёлы-пāl экваг-ōйкаг матмён кумт пыг о́сьсыг*» («Жена с мужем, которые живут внизу, вроде уже состарились и тут сына заимели»)⁶⁴⁹. В данной связи отметим мансийское слово *маньтың* (*мāнь* ‘мелкий, маленький’), также обозначающее мгновенное действие (в этот, тот, в такой момент, в миг), которое в сочетании с числом *сāt* ‘семь’ образует новое значение – завершенности, неделимости – *mańtin sāt* ‘целая неделя’⁶⁵⁰. Близким к этому понятию является определение ненцами некоего критического состояния (*не’шаң вент*), когда человеческое дыхание, жизнь и течение времени мгновенно сжимаются в одну, необычайно сконцентрированную, точку. Информанты поясняют это состояние так: «Тебя ещё не убили, но душа вот-вот оборвётся. Это такие доли секунды, в которые ещё можно спастись» [ПМА, П. Я. Айваседа, А. А. Айваседа, пос. Варьёган. 1999].

Наименьшей календарной единицей времени, определяемой естественным образом, являются сутки. Понятие суток передавалось словосочетанием «день-

⁶⁴⁶ Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург ; Нижневартовск : УрО РАН : Студия «ГРАФО», 2006. С. 215.

⁶⁴⁷ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 54, 197.

⁶⁴⁸ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка. Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2012. С. 167.

⁶⁴⁹ Tāgt os Sакв māхум потраныл-мōйтаныл = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 2. Вōраян māхум мōйтйт. Сказки охотников. Ханты-Мансийск : Печатное дело, 2010. С. 86-87.

⁶⁵⁰ Munkácsi-Kálmán. Manysi (Vogul) népköltési gyűjtemény. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963. P. 116.

ночь» (*ата-хӓтла*, каз. хант.). Мансийская молитва «Слово Когтистого мужчины» (*Консынз ойка латынз*), обращённая к духам-покровителям, содержит пример формульной фразы «с месяцем сидят, с солнцем сидят» (*тылиц унли, халт унли*), которая обозначает понятие «сутки»⁶⁵¹. Для обозначения времени суток ханты используют лексемы *хатл* ‘солнце, день’, *ат* ‘ночь’, манси – *пос* ‘свет’ (день) и *э́т* ‘ночь, ночной’, лесные ненцы – *тяля* ‘солнце, день’ и *пи* ‘ночь’. Новый день начнется с пробуждения богини Солнца: «‘Глазом богини вспыхнувший следующий день / Глазом бога вспыхнувший следующий день’ (*Най сэм похнум йӓхал хатл / Лӓңх сэм ховиё йӓхал хатл*)»⁶⁵², *хоньл сэм этты питӓс* (букв.: глаз зари появился). Завершение дня описывается как ‘вечер настал’ (*етна йис*).

В традиционной культуре хронометрия суток осуществлялась несколькими поведенческими циклами. Первый – основан на хозяйственно-бытовых процессах, связанных, как правило, с приготовлением пищи, а второй – с астрономическими явлениями (смена дня и ночи). В конце XIX в. в восточной группе хантов (васюганские и ваховские) У. Т. Сирелиусом записаны в качестве определителя самого короткого дневного отрезка времени «время чайного котла» (приготовления чая), а более продолжительного – время варки «котла с мороженой рыбой». Время, необходимое для «варки двух котлов» занимало четвертую часть дня⁶⁵³. Интересно отметить, что когда, например, задерживалось наступление весны, селькупы говорили: «*Нум* сидит у ленивой снохи. Она, видно, варит ему в котле медвежьё голову». Медвежья голова варится очень долго, зато не требует никаких хлопот⁶⁵⁴.

Материалы по северной группе (казымские ханты) дают следующие примеры отрезков времени, измеряемых длительностью приготовления пищи: *сӹс*

⁶⁵¹ Партанов Н. К. Хранители «большого дома» в Вежакорах // Сохранение народных традиций : материалы окруж. науч. конф., посвящ. 20-летию музея «Торум-маа». Ханты-Мансийск : ООО «Информационно-издательский центр», 2008. С. 51.

⁶⁵² Гриневич А. А. Поэтика медвежьих песен. Новосибирск, 2012. С. 53.

⁶⁵³ Сирелиус У. Т. Путешествие к хантам. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 241-242.

⁶⁵⁴ Селькупская мифология. Томск : Изд-во НТЛ, 1998. С. 72.

хор ньухи нюхи кавартты мър – время, необходимое для того, чтобы сварилось мясо осеннего быка (равно 5-6 час.); *вӑңраң ньухи пӑт каварты мър* – время, которое необходимо, чтобы сварилось мясо старого глухаря (равно 2-3 час.); *щойаң хө ньухи пӑт каварты мър* – время, необходимое для того, чтобы сварилось мясо молодого глухаря (равно 1-1,5 час.); *шайпӑт кавармӑты мър* – время, за которое закипит чайник (короткий промежуток времени)⁶⁵⁵.

Мерилом небольших промежутков времени у казымских хантов, судя по фольклорным материалам, служила продолжительность вычерпывания пищи (рыбы, мяса) из котла⁶⁵⁶. С. Патканов в качестве небольшой меры времени древних остяков указывает время, «необходимое для того, чтобы вскипятить котёл (put), т.е. приблизительно один час». Дочь остяцкого князя в образе филина просит героя как можно скорее освободить её от ненавистного жениха: «Если ты хочешь взять меня в жёны, то не оттягивай это до тех пор, пока медленный котёл будет готов» (пока котёл закипит)⁶⁵⁷. Даже относительно вселенских событий, каковым может являться огненный потоп, понятие «недолго» определяется временем варки одного котла мяса (*акв пут пайтнэ сысн хулиглалыс*, манс.)⁶⁵⁸.

Ненцы также определяли небольшие промежутки времени по длительности приготовления пищи, её остывания и др. Герой ненецкого мифа-сказки «Восьмиухая старуха», увидев в воздухе необычное сверкающее сиденье, стоял так долго, что «за это время мог бы вскипеть чай». В другом отрывке мифа персонажи так «запечалились», что «пища у них три раза остывала» или «Два-Старших-Сына ждали его так долго, что сварилось бы мясо»⁶⁵⁹, «можно котёл сварить, пока они молчат»⁶⁶⁰, «вскипел чайник» [*ңопой сай’ (сӑй’) пива*],

⁶⁵⁵ Соловар В. Н., Каксига Е. Д. Время как часть языковой картины мира хантов // Реальность этноса. СПб. : Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2010. С. 323; Каксина Е. Д. Время – как часть картины мира ханты. Ханты-Мансийск, 2010. 88 с.

⁶⁵⁶ Молданов Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 114.

⁶⁵⁷ Патканов С. К. Сочинения в двух томах: Т. I. Остяцкая молитва. Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 80-81.

⁶⁵⁸ Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут : АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 43.

⁶⁵⁹ Фольклор ненцев. Новосибирск : Наука, 2001. С. 18, 183, 187, 179.

⁶⁶⁰ Куприянова З. Н. Эпические песни ненцев. Вып. 6. М. : Наука, 1965. С. 35-36.

«сварился котёл» [*һопой ед' пива*], «один табак» (*һопой сярм' мэва* – промежуток времени до следующей порции табака)⁶⁶¹, время, необходимое для застывания жира в котле («Нет, мы недолго спали, жир ещё не застыл»). Касаясь данных сюжетов, А. В. Головнёв отмечает, что «обычное выражение *ед пихва* (котёл сварился) означает чаще всего не измерение времени, а своего рода поведенческий ритуал, паузу, необходимую для отделения одного действия (состояния) от другого», и далее: «Вероятно, время в понимании традиционных народов не просто измерение»⁶⁶².

В основу другого хронометрического цикла было положено наблюдение за солнцем (в дневное время суток) или за звёздами – в ночное. Согласно легенде хантов с р. Вах, раньше был сплошной день, люди всё время работали. Стали у них болеть глаза, и тогда *Торум* повелел, чтобы на смену дня – «*котл*» (день) приходила ночь – «*югон*»⁶⁶³. В соответствии с этим аганские ханты различали: раннее утро (перед рассветом), заря (*қатл пакэң*); первая половина дня (*алэң қатл палэк*); полдень (*қатл яце*); вторая половина дня (*итэм палэк*); солнце село (*қатл ымхэл*); вечер (*иттэн*); полночь (*ат яце*). С положением солнца на горизонте также связано деление дня у лесных ненцев р. Аган: *тюдну* – утро, *тялаң ваес* – полдня, *тялаң кун* – целый день, *пэмшамчуң танса* – вечер, *тухум* – поздний вечер, *пиң танса* – ночь⁶⁶⁴.

По материалам шурышкарских хантов [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2013], зимнее дневное время (летом в Приуралье круглые сутки практически светло, «белые ночи») подразделялось на следующие промежутки:

⁶⁶¹ Мухачёв А. Д., Харючи Г. П., Южаков А. А. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев. Екатеринбург : ООО Креативная Команда «Кипяток», 2010. С. 58.

⁶⁶² Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 296, 298.

⁶⁶³ Шатилов М. Б. Ваховские остяки: Этнографические очерки. Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 2000. С. 201.

⁶⁶⁴ Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург ; Нижневартовск : УрО РАН : Студия «ГРАФО», 2006. С. 14, 214, 216.

примерно 5-6 часов утра	«на улице (ещё) темно»	<i>камэн патлам</i>
около 8 час.	«рассвет появился»	<i>хутли этэс</i>
10-11 час.	«к утру стало, рассвело»	<i>алдэң сахатты йис</i>
11-12 час.	«день белым стал»	<i>хоңл навийа йис</i>
12 час.	«заря уже высоко»	<i>хоңлень карща йис</i>
12-14 час.	«день середина настал, полдень»	<i>хоңлень хйтэд пєда кердэс</i>
15-16 час., 17 час.	«сумерки наступили»	<i>рамкаты питэс</i>
18-20 час.	«солнце садиться стало»	<i>най доңты питэс</i>
после 21 часа	«ночь наступила»	<i>аттыйи йис</i>

Лесные ненцы-оленоводы, традиционное хозяйство которых основано на частых перекочёвках за стадами оленей по лесотундре, рассматривают в качестве доминирующих дневных временных ориентиров положение солнца относительно верхушек деревьев (Рисунок 3).

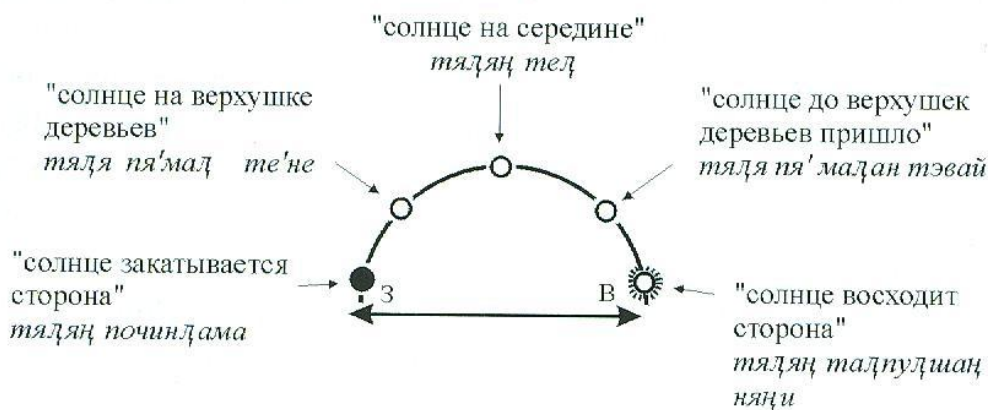


Рисунок 3. Определение дневного времени по солнцу С. В. Айваседа

[ПМА, пос. Варьёган. 1998]

Тундровые ненцы подразделяли дневное время на следующие отрезки: «рассвет» (*ялэмд*”), «утро» (*хубта*), «утренний приход оленей» (*хубтыхы ты*”), «утренняя ловля оленей» (*хубтыхы ты*” ня”мава), «середина дня» (*яля’ ерэй*), «вечер» (*пэвсюмя’ няңи*), «вечерний приход оленей» (*пэвсюмя’ ты*” това),

«вечерний уход оленей» (*пэвсюмя' ты" хэва*)⁶⁶⁵. Ритмичность происходящих (примерно в одно и то же время) действий, связанных с приготовлением пищи, позволила (под влиянием русской культуры) закрепить следующее деление времени суток: «завтрак» (*аләң шай*, букв.: утра чай), «обед» (*хәтәл күтәп шай*), «ужин» (*йәтән шай*)⁶⁶⁶.

Определителями ночного времени выступали звёзды и отдельные созвездия. Наступление утра или вечера фиксировалось по появлению/исчезновению (*аләң хонял хэс/етн хонял хэс*) Полярной (Северной) звезды *Нэрм нугы* (нен.). Это главная звезда (последняя в ручке ковша) в созвездии Малая Медведица (*Пунаква*, манс.). Она расположена вблизи Северного полюса мира, и вследствие этого кажется почти неподвижной при суточном вращении звёздного неба. Это делает её удобной для определения переходных состояний (утро – вечер). Появление Полярной звезды в светлое время суток считалось предзнаменованием поворота дня к вечеру. Утром, с исчезновением Полярной звезды (Звезда Утренней Зари) считалось, что утро повернуло ко дню. Ночное время определяли по движению созвездия Большой Медведицы (*Күрәң вой* ‘Ногастый зверь’ – Лось): *күрәң вой икен күрңәл хатл күтлүп пәда керәтсалдә, хондъ щи этты вүтщәс* (букв.: когда ноги лося к середине дня повернули, заря вот-вот появится)⁶⁶⁷. Наблюдение за звёздами созвездия Большой Медведицы позволяло определять время с точностью до 5-10 минут⁶⁶⁸. Установление времени суток по небесным светилам – распространённая практика многих народов, каждый из которых с учётом среды обитания, хозяйственных занятий, ментальности выработал свои временные ориентиры.

⁶⁶⁵ Мухачёв А. Д., Харючи Г. П., Южаков А. А. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев. Екатеринбург : ООО Креативная Команда «Кипяток», 2010. С. 57.

⁶⁶⁶ Соловар В. Н., Каксина Е. Д. Время как часть языковой картины мира хантов // Реальность этноса. СПб. : Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2010. С. 325.

⁶⁶⁷ Каксин А. Д. Категория наклонения – времени в северных диалектах хантыйского языка. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 28.

⁶⁶⁸ Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1988. С. 138.

Ночное время (в отличие от дневного), как естественный период покоя, не имеет столь дробных членений. На основе хантыйского языка можно выделить четыре основных ночных периода: 1) ночь настала (*ата йис*) – время, когда ложатся спать; 2) когда затихает вся живая природа, отдыхают птицы, звери (*ат кўтуп пєда керлӓс* букв.: к середине ночи повернуло); 3) когда крепко спят (*ат сама йис*, букв.: сердце ночи); 4) когда просыпаются птицы, звери, начинают издавать звуки (*алӓң йир пєда керлӓс*, букв.: к утру повернуло)⁶⁶⁹. Ненцы номинируют только два состояния: «ночь» (*ни'*) и «середина ночи» (*ни' ергӓй*)⁶⁷⁰. В. Н. Топоров относил к наиболее древним семантическим противопоставлениям временные противопоставления типа день – ночь, утро – вечер и др.⁶⁷¹.

О причинах появления и исчезновения солнца (сменяемость дня и ночи) имеются отрывочные сведения. Тундровые ненцы, например, суточные ритмы объясняли покачиванием плоской земли на спине чёрной собаки, плавающей в безбрежном океане⁶⁷². В одном из мансийских преданий описывается, как женщина *Мосьнэ*, по совету злого духа *Порнэ* (в её облике представлена дочь Небесного Бога *Торум аги*), снимает с неба Солнце и Месяц, заносит светила в дом и прикрепляет их у своих нар. В природе наступал мрак (*Тӧрум турман вӓри* 'Тӧрум устраивает мрак'), который продолжался 7-10 дней⁶⁷³. З.П. Соколова предполагает, что в таком постоянном противопоставлении фольклорных *Пор-нэ* и *Мось-нэ* проявляется дуальная дихотомия, позволяющая «считать Пор и Мось не разными племенами, а двумя древними фратриями»⁶⁷⁴.

⁶⁶⁹ Соловар В. Н., Каксина Е. Д. Время как часть языковой картины мира хантов // Реальность этноса. СПб. : Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2010. С. 323-324.

⁶⁷⁰ Мухачёв А. Д., Харючи Г. П., Южаков А. А. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев. Екатеринбург : ООО Креативная Команда «Кипяток», 2010. С. 57.

⁶⁷¹ Топоров В. Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы [Текст] / В. Н. Топоров. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 15-16.

⁶⁷² Мифологическое время : альбом-каталог. М. : Эпифания, 2003. С. 61.

⁶⁷³ Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут : АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 21, 41.

⁶⁷⁴ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 491.

В целом, представленные материалы позволяют прийти к выводам о том, что в традиционной культуре обских угров и самодийцев создалась довольно сложная многоаспектная система определения моментов и отрезков времени, которые можно структурировать в две группы: а) определение времени по степени отдалённости времени действия от момента речи; б) определение времени по совершению каких-либо действий или по продолжительности природных явлений. При этом мы полагаем, что понятие «момент» времени не следует рассматривать как синоним «мгновения». Приведённые материалы дают основания связывать понятие «момент» со сменяющимися друг друга состояниями объектов и процессов материального мира, а под «мгновениями» понимать предельно малые («бездлительные») бесструктурные элементы длительности.

Основанием архаических представлений о мире, задающим его темпоральную организацию, служили циклические природные модели: сменяемость дня и ночи (сутки), фаз Луны (месяц). Для обозначения временных отрезков в течение дня разной длительности служила длительность протекания хозяйственно-бытовых процессов (приготовление пищи), а также наблюдение за солнцем относительно горизонта или верхушек деревьев. Определением временных интервалов по астрономическим объектам, особенно ночью (наблюдение за движением звёзд), более активно пользовались ненцы. Для ненецкой культуры характерно определение дневного времени по ритмичности прихода оленей к жилищу человека.

4.2.2. Календарь как универсальная циклическая модель времени

Календарь и календарная система составляют неотъемлемую часть традиционной культуры обских угров и самодийцев. Однако несмотря на значительный интерес к календарным знаниям хантов, манси, ненцев, после публикаций обобщающих статей З. П. Соколовой⁶⁷⁵, З. П. Соколовой и Е. П.

⁶⁷⁵ Соколова З. П. Времячисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М. : Наука, 1990. С. 74–103; Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 129-135.

Пивневой⁶⁷⁶, Ю. Б. Симченко, А. В. Смоляк, З. П. Соколова⁶⁷⁷ «календарная система обских угров не исследовалась»⁶⁷⁸. Наша задача состоит в привлечении к рассмотрению темпоральных воззрений хантов, манси и ненцев новых материалов (в том числе и полевых), что в определённой мере восполнит некоторые пробелы в исследовании этого аспекта традиционной народной культуры. При этом, мы разделяем определение календаря как ритмической памяти человечества⁶⁷⁹ и хранителя первооснов его культуры⁶⁸⁰.

Циклическое время представляется как последовательность однотипных событий, как вечное круговое движение, основанное на природных астрономических и, частично, на социальных циклах (неделя). Неделя в астрономии определяется как продолжительность одной из фаз Луны. Её длительность слабо связана с повседневным опытом человека. В традиционной культуре понятие недели (7 дней) не выработано и являлось заимствованием из русского языка (ср. неделя *cāt* ‘семь’, манс.; *си”ив яля, ше”в дяля* ‘семь дней’, нен.)⁶⁸¹. Бол ее продолжительной мерой отсчёта времени служили видимые измерения Луны – ‘месяц’, ‘луна’ (*тылащ*, хант.; *иры*, нен.). Обские угры и самодийцы полагали, что верховный бог сам «меняет очертания луны, чтобы люди могли следить за течением времени»⁶⁸². Усть-казымские ханты различают следующие временные отрезки: ‘месяц расти промежуток’ (*тылащ энумты мър*); ‘луна идёт на убыль’ (*тылцен юхлы кэрлӓс*, букв.: луна повернулась назад); полнолуние (*тылащ тӓрумты пура* ‘луны достаточный срок’); ‘(между) двумя месяцами промежуток’ (*кӓт тылащ кӓт*). Счёт дням нового месяца начинался с момента появления лунного серпа (*тылыщ сема питс*). При этом

⁶⁷⁶ Соколова З. П., Пивнева Е. П. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) Пивнева // Полевые исследования. М., 1993. Т. I, вып. 1. С. 201-243.

⁶⁷⁷ Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 201-253.

⁶⁷⁸ Соколова З. П. Основные проблемы обско-угорской этнографии // ЭО. 2013. № 4. С. 40.

⁶⁷⁹ Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст. М. : АН СССР, 1978. С. 62.

⁶⁸⁰ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М. : Наука, 1988. С.

⁶⁸¹ Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь : учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд.. СПб. : Миралл, 2005. С. 151; Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб. : Просвещение, 2002. С. 224.

⁶⁸² Головинёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 310.

обязательно восклицали: «Вновь родившийся сын богини, вновь родившийся сын бога, здравствуй» (*Йилуп най-пух, йилуп вэрт-пух, вуца вада*)⁶⁸³. Время, управляемое и измеряемое фазами Луны, М. Элиаде назвал «живым временем»⁶⁸⁴. Насколько развито у тундровых ненцев представление о Луне и её фазах, можно судить по данным языка: *иры* – Луна, месяц в значении ‘светило’ (*иры*); Луна взошла (показалась) [*иры тапры*] (*ңадимья*); месяц (лунный серп) [*васравы иры*]; растущий месяц (*вадёбана иры*); полнолуние (*минюй иры*); лунное затмение (*иры’ хава*); убывающий месяц (*лабаравы иры*); новолуние (*тандая’ ңадимы иры*). Убывающий месяц характеризуется также посредством антропоморфизации: стареющий месяц (*няби хэва лабаравы иры*, букв.: одна сторона отколота)⁶⁸⁵.

Характерным признаком циклического времени является возвращение к тому, что было, завершённость, слитность начала и конца, предсказуемость состояний природных явлений в конкретный момент времени. Ощущение периодичности времени (смена дня и ночи, тёплых и холодных периодов, оживания и угасания растительности и др.) сформировало такой большой период времени как год (*ал*, вах. хант.). Природный год делился на два самостоятельных полугодия (*пом-пеля*, нен.): тёплый, или летний (весна-лето) и холодный, или зимний (осень-зима). Для обских угров и самодийцев характерно деление года на два периода и, вероятно, было древнейшим у народов Сибири⁶⁸⁶. М. Б. Шатилов приводит хантыйские названия половин года – *этих* и *мелек*. О делении года на два периода у остяков «зима-лето» в конце XIX в. пишет и А. Алквист⁶⁸⁷. В дневнике В. Н. Чернецова за 1931 г., который он вёл на Северной Сосьве среди

⁶⁸³ Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург : Баско, 2008. С. 19.

⁶⁸⁴ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М. : Ладомир, 1999. С. 155.

⁶⁸⁵ Дialeктологический словарь ненецкого языка. Екатеринбург : Изд-во Баско, 2010. С. 38.

⁶⁸⁶ Соколова З. П. Времячисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М. : Наука, 1990. С. 77; *Она же*: Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 129-135; Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 202; Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург ; Нижневартовск : УрО РАН : Студия «ГРАФО», 2006. С. 211.

⁶⁸⁷ Алквист А. Среди хантов и манси. Путевые записки и этнографические заметки. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 167.

манси, отмечено, что «счёт двойного года, когда лето и зима считаются самостоятельными годами, ещё держится»⁶⁸⁸.

Аганские ханты также делили год на два периода: «год-лето» (*лоң*) и «год-зима» (*тав*). Полный год обозначался словосочетанием «зима-лето» (*тав-лоң*)⁶⁸⁹. Манси обозначали словом *тал* одновременно такие понятия, как «зима» и «год». Лето *тув* воспринималось как отдельный период, а год – как «зима-лето» (*талыг-тувыг*), т.е. год/зима-год/лето. «При таком двухгодичном летосчислении, – подчёркивает С. А. Попова, – манси дважды отмечали начало года – в конце лета (с началом тёмных ночей, у манси эта пора считалась уже осенью) и весной (с началом светлых ночей)»⁶⁹⁰. Анализируя времясчисление у обских угров, З. П. Соколова отмечает, что «сейчас оно прослеживается в архаическом сакральном счёте: в сроках траура по умершему и хранения его вместилища души – по женщине 4 года, по мужчине 5 лет (в действительности эти сроки равны 2 и 2,5 годам)»⁶⁹¹.

Понятие года у тундровых ненцев обозначается словом *но*, что соответствует понятию «дверь», «промежуток» (*но, но'*), и связывается с именем ненецкого божества Верхнего мира *Нумгымбой*, постоянно путешествующего между мирами. «Путь его, – отмечает А. В. Головнёв, – связан с календарём, и толкование его имени как «Звёздной двери» (*нумгы-ной*) соответствует представлениям о небесной двери, через которую приходит и уходит время»⁶⁹². Впоследствии А. В. Головнёв добавил: «Если представить год-лето и год-зиму как отдельные круговые циклы, то вместе они образуют нечто вроде знака 8 (или ∞), а местом их соединения служит та самая «дверь», которая называется «годом». В течение астрономического года ненцы-кочевники действительно дважды

⁶⁸⁸ Источники по этнографии Западной Сибири: Дневники В. Н. Чернецова. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. С. 148.

⁶⁸⁹ Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург ; Нижневартовск : УрО РАН : Студия «ГРАФО», 2006. С. 211.

⁶⁹⁰ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. С. 14-15.

⁶⁹¹ Соколова З. П. Времясчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М. : Наука, 1990. С. 77.

⁶⁹² Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 313.

оказываются в одном и том же месте, мигрируя весной на север, а осенью – на юг. По времени эти миграции соответствуют рубежам между весенним и осенним полугодиями, обозначаемыми ключевыми для оленеводов периодами гона и отёла оленей»⁶⁹³.

Начало отсчёта годовых циклов в календарях хантов, манси, ненцев начиналось в разное время: весной (в марте), или в середине лета (июнь), или осенью (с августа по ноябрь). Кроме того, начало года разнится и у отдельных этнических групп хантов и манси: с января – у сынских, куноватских, казымских, ваховских хантов, сосьвинских манси, с марта – у ваховских и васюганских хантов, с апреля – у ваховских хантов, лозьвинских и кондинских манси, с августа – у казымских и среднеобских хантов, с сентября – у салымских хантов, с октября – у тромъеганских, ваховских, среднеобских, васюганских хантов и ляпинских манси, с декабря – у нижнеобских хантов и сосьвинских манси⁶⁹⁴. Началом наступления того или иного периода служили, как правило, фенологические изменения. Ненцы связывали начало зимнего года с выпадением снега (замерзанием воды) и гоном оленей, а летнего – с таянием снегов (вскрытием рек) и отёлом оленей⁶⁹⁵. «То, что у разных групп хантов и манси начало года приходится на разные периоды весны, осени и зимы (например, с августа по октябрь), – отмечает З. П. Соколова, – свидетельствует, по-видимому, во-первых, об определённой условности календаря, во-вторых, о разных природных условиях, различных сроках прилёта птиц и т.п. в разных районах Западной Сибири, где так широко расселились обские угры»⁶⁹⁶.

Год у обских угров и самодийцев делился на определённое количество больших периодов. З. П. Соколовой и Е. А. Пивневой записано у лесных ненцев восемь названий подразделений года: *кончу* – листопад (ранняя осень), *мыл'ичу* –

⁶⁹³ Головнёв А. В. Ненцы. Хозяйство, календарь. Гл. 3 // Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М. : Наука, 2005. С. 424.

⁶⁹⁴ Соколова З. П. Вре́мясчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М. : Наука, 1990. С. 80; *Она же*: Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 132–133.

⁶⁹⁵ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 303.

⁶⁹⁶ Соколова З. П. Вре́мясчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М. : Наука, 1990. С. 79.

осень со снегом, *хыла* – ранняя зима, *хив* – холодная зима, *кал’а* – наст (первый период весны), *выйну* – половодье, *тан’ума* – комариное лето, отцветает багульник, *тепча* – жара (середина лета)⁶⁹⁷. Согласно полевым материалам диссертанта, полученным от потомственного оленевода, лесного ненца А. К. Йиуси, ненецкий год делился на шесть периодов: *вы’ну* – время, когда снег и лёд растаяли, а лист на деревьях ещё не вырос (примерно начало мая – начало июня); *таңы* – (от *таң* «лето»), время, когда вырастает полный лист на деревьях и до первых заморозков или до начала желтения листьев (с середины июня до 20-х чисел августа), другое название этого периода – «комариный период» (*нетяңк малша*); *каньчу* – «похолодание», время от начала желтения листьев до появления первых льдинок (конец августа – конец сентября, иногда включает первую декаду октября), другое название периода – «мошки период» (*нимялу пан*). Период *каньчу* завершается тогда, когда при езде на обласе весло покрывается корочкой льда; *мыличу* – «наледь», период от появления льда на озёрах до наступления зимних морозов (конец сентября – вторая половина октября); *хыла* – «снег» – самый большой период, характеризуется сильными морозами, соответствует периоду с 20-х чисел октября до 20-х чисел марта (до прилёта вороны), внутри этого периода выделяют подпериод *хывң* «холодный период зимы» – с первой декады декабря до конца марта; *налка* – «время наста» (от *наданяни* ‘наста сторона’) начинается с прилётом орла-белохвоста (конец марта) и продолжается до начала мая, а если весна затяжная – то до 20-х чисел мая⁶⁹⁸ (Рисунок 4). Как видим деление периодов ненецкого календаря в представленных вариантах практически совпадает, с той лишь разницей, что во втором перечне «холодный период зимы» *хывң* входит в период *хыла* ‘снег’ и период *таңы* ‘комариный период’ вмещает понятие «лето».

⁶⁹⁷ Соколова З. П., Пивнева Е. П. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) Пивнева // Полевые исследования. М., 1993. Т. I, вып. 1. С. 40-42.

⁶⁹⁸ Песни реки Аган. Мегион ; Варьёган: Инфорес Принт, 2003. С. 79.

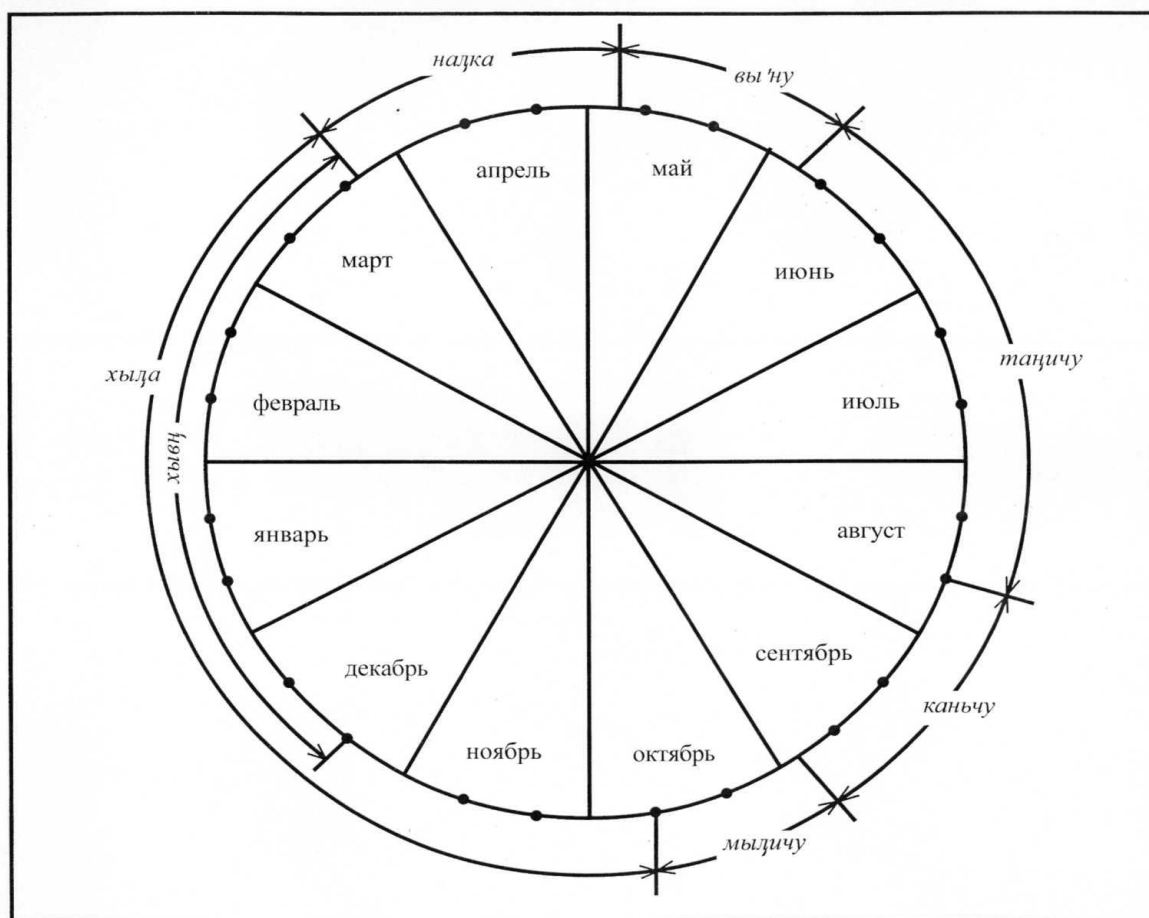


Рисунок 4. Подразделения года у лесных ненцев по А. К. Йиуси
[ПМА, стойбище Лисий бор. 1993]

К поздним проявлениям времясчисления, очевидно, следует отнести выделение четырёх сезонов: весна, лето, осень и зима. Календарные периоды, опубликованные в работах отечественных этнографов, филологов, историков⁶⁹⁹, представляется возможным свести в следующую таблицу (Таблица 11).

⁶⁹⁹ Шатилов М. Б. Ваховские остяки: Этнографические очерки. Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 2000. С. 129; Чернецов В. Н., Чернецова И. Я. Краткий мансийско-русский словарь с приложением грамматического очерка. М. ; Л. : Государственное учебно-педагогическое издательство, 1936. С. 101, 104-105; Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь. Л. : Учпедгиз, 1958. С. 115, 123, 126; Соколова З. П. Ханты рр. Сыня и Куноват (этнографический очерк) // Материалы по этнографии Сибири. Томск : Изд-во ТГУ, 1972. С. 15–66; Она же: Соколова З. П. Времясчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М. : Наука, 1990. С. 74-103; Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 201-253; Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 303; Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург ; Нижневартонск : УрО РАН : Студия «ГРАФО», 2006. С. 212; Мухачёв А. Д., Харючи Г. П., Южаков А. А. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев. Екатеринбург : ООО Креативная Команда «Кипяток», 2010. С. 127.

Таблица 11. – Наименования сезонов традиционного календаря

Этнографические группы	Наименование сезонов			
	весна	лето	осень	зима
северные ханты	<i>тови</i>	<i>луўң</i>	<i>сўс</i>	<i>тӓл</i>
восточные ханты	<i>того</i>	<i>лун</i>	<i>согос</i>	<i>телег</i>
северные манси	<i>туя</i>	<i>тув</i>	<i>таквыс, таквси</i>	<i>тал, тэли</i>
лесные (аганские) ненцы	<i>выну</i>	<i>таңичу</i>	<i>мыличу</i>	<i>хивы</i>
тундровые ненцы	<i>нара</i> (до ледохода), <i>юнуй</i> (после ледохода), <i>нарэ́й</i>	<i>та'</i>	<i>ңэре, сельбя</i>	<i>сыв</i>
		<i>тангы</i>	<i>ңэрёй</i>	<i>сыра</i>

С течением времени, как считают исследователи, развилась детализация календарных периодов на более мелкие отрезки – условные месяцы⁷⁰⁰. В большинстве известных записей календарей обских угров год состоял из 12 месяцев. З. П. Соколова, на основе анализа большого фактического материала, отмечает, что судя по некоторым данным, обско-угорский календарь был лунным и раньше состоял из 13 месяцев⁷⁰¹. «Следы такого 13-месячного календаря, – указывает данный автор, – прослеживаются в записях А. Алквиста (Конда), Н. И. Терёшкина, У. Т. Сирелиуса, С. И. Руденко (Казым, Тромъеган, Северная Сосьва), В. Штейница, В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной (Вах), С. Патканова (Обь, Иртыш), Переваловой (Аган)»⁷⁰². Кроме того, З. П. Соколова отмечает наличие деления года более, чем на 13 месяцев, в календарных системах северных манси и вахо-васюганских хантов (14 – по Чернецову, Сирелиусу, Кулемзину и Лукиной), у васюганских (17 – по Штейницу). Вполне справедливо подчёркивая несоответствие определений месяца в обско-угорском и русском календарях,

⁷⁰⁰ Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 203.

⁷⁰¹ Соколова З. П. Времясчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М.: Наука, 1990. С. 74.

⁷⁰² Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. С. 130.

учёный-угровед делает оговорку, что всё же «о каком-то их соотношении приходится говорить, иначе трудно себе представить их расположение в течение года и соответствие сезонам»⁷⁰³. В этой связи следует отметить, что древние календарные системы были сопряжены с движением (фазами) Луны. В частности, в языках обских угров и самодийцев названия Луны и календарного месяца совпадают, что отражает сложившуюся практику лунного времясчисления: *ики*, *тылесь* (хант.), *этнос* (манс.), *при* (нен.). Следует уточнить, что манси применяли для обозначения промежутка времени, равного месяцу, две лексемы: *этнос* и *ёңхун*. Первичным вариантом является определение *ёңхун*, что в буквальном переводе обозначает «вращающийся» («круговой оборот» как полный цикл луны). Т. Д. Слинкина указывает, что в этой лексеме заложено ещё одно значение – «поворот временного или сезонного цикла»⁷⁰⁴. Лунный месяц обские угры делили на более мелкие отрезки. Ханты, например, различали «промежуток времени, когда Луна растёт» (*тыләщ энумты мър*), «Луна идёт на убыль» (букв.: Луна повернула назад) – *тылицен юхлы кэрлӓс*, полнолуние (*тыләщ тӓрумты пура*), промежуток между двумя месяцами (*кӓт тыләщ кӓт*)⁷⁰⁵.

Ритмичность природных явлений, отражённая в названиях календарных периодов, оказала существенное влияние на регламентацию различных видов промысла и хозяйственной деятельности, что нашло отражение в названиях календарных периодов. Как отмечает З. П. Соколова, «в основном календари отражают фенологические явления, прилёт птиц, ход рыбы и хозяйственные занятия хантов и манси»⁷⁰⁶. В соответствии с данной градацией и на основе ранее цитируемых источников представим календарную систему казымских, куноватских и сынских хантов (Таблица 12).

⁷⁰³ Там же. С. 130.

⁷⁰⁴ Слинкина Т. Д. Мансийские оронимы Урала : научное издание. Ханты-Мансийск : ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. С. 368.

⁷⁰⁵ Каксина Е. Д. Время – как часть картины мира ханты : Рукопись науч.- исслед. работы. Фольклорный отдел Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Ханты-Мансийск, 2010. 88 с.

⁷⁰⁶ Соколова З. П. Времясчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М. : Наука, 1990. С. 76.

Таблица 12. – Названия временных периодов в календаре северной группы
хантов

Название периода	1 группа фенологические явления	2 группа изменения в поведении животных и птиц	3 группа хозяйственные занятия
январь	каз. хант.: <i>ас халты нуви</i> ‘месяц замора рыб’		
	каз. хант.: <i>йилуп тал хйтэл тыләщ</i> (букв.: новой зимы месяц)		
	каз. хант.: <i>тал щӕхар тыләщ</i> (букв.: время зимнего стойбища)		
конец января – начало февраля		каз. хант.: <i>вӱхсар удты пура</i> (время лисице спать)	
февраль	каз. хант.: <i>ат вотӕс хурпи тыләщ, хйтл вотӕс хурпи тыләщ</i> (букв.: ночь метель похожий месяц)	каз. хант.: <i>хопты онӕт питты тыләщ</i> (букв.: время, когда быки теряют свои рога)	
	каз. хант.: <i>тэнӱп нуви</i> (букв.: месяц позёмки)	кунов. хант.: <i>ропхын курык тылись</i> ‘месяц прилёта орла’	
	каз. хант.: <i>вотӕс тыләщ</i> (букв.: месяц метелей)	сын. хант.: <i>ропкын курых тылись</i>	
февраль – март		каз. хант.: <i>вой-хул нӕхдасты пура</i> (букв.: зверь-рыба гоняться время), т.е. брачный период у лисиц, росомах, песцов	
март	каз. хант.: <i>ай кӕр тыләщ</i> «месяц малого наста»		каз. хант.: <i>товкӕрт вуда касалты пура</i> (букв.: время переезда на весенние стоянки)
	каз. хант.: <i>тӕл – тови тыләщ</i> (букв.: весны – зимы месяц)		
	кунов. хант.: <i>айкер тылись</i> ‘месяц малого наста’		

	сын. хант.: <i>айкер тылись</i> ‘месяц малых заморозков’		
конец марта – начало апреля		каз. хант.: <i>кўшар шохты пура</i> (букв.: время свистеть бурундука) – брачный период у бурундуков, которые находят друг друга по звуку	
апрель	каз. хант.: <i>вон кер тыләц</i> «месяц большого наста»	каз. хант.: <i>онйт этты тыләц</i> [букв.: время выхода (вырастания) рогов-пантов у оленей]	
	кунов. хант.: <i>ункер тылись</i> ‘месяц большого наста’		
	сын. хант.: <i>ункер тылись</i> ‘месяц больших заморозков’		
начало апреля		каз. хант.: <i>вўрңа йухаты пура</i> ‘время прибывания вороны’	
конец апреля		каз. хант.: <i>морты мўв вой йухаты пура</i> (букв.: время птице с юга прилетать)	
май	каз. хант.: <i>Ас нопәтты нуви</i> ‘месяц ледохода на Оби’	каз. хант.: <i>пэши омәсты тыләц</i> (букв.: месяц рождения оленят)	
	каз. хант.: <i>кәт мўв кўт пура</i> (букв.: два земля между пора), т.е. время распутицы	кунов. хант.: <i>пежи омысты тылись</i> ‘месяц отёла оленей’	
		сын. хант.: <i>вылы омысты тылись</i> ‘месяц отёла оленей’	
конец мая		каз. хант.: <i>васы тыхләцты пура</i> «время гнездования птиц»	
июнь	каз. хант.: <i>дыпәт нуви</i> ‘месяц листьев’;	каз. хант.: <i>вуды ньар дөтуна питты пура</i> (букв.: время, когда олени начинают питаться молодой травой)	
	каз. хант.: <i>пәдңа этты тыләц</i> (букв.: месяц появления комаров)		
	кунов. хант.: <i>либыт</i>		
		кунов. хант.: <i>усь</i>	

	<i>тылись</i> ‘месяц первых листьев’	<i>тылись</i> ‘вонзевой месяц’	
середина июня	каз. хант.: <i>кимат тыләщ пэлак тәрум пэдна пура</i> (букв.: вторая половина месяца сильных комаров)	каз. хант.: <i>ай васы олнәс этты пура</i> ‘время появления утят’	
конец июня	каз. хант.: <i>мәрх щорхатты пура</i> ‘время цветения морошки’		каз. хант.: <i>пөсәң пура</i> ‘время дымокура’
июль	каз. хант.: <i>әмләң меһнэ хурни тыләщ</i> (букв.: на невесту прячущую лицо, похожий месяц) – деревья стоят полностью прикрытые ветками, как невесты, у котрых лица закрыты платками	каз. хант.: <i>вулды пун лакәңты пура</i> (букв.: время оленя шерсть линять)	каз. хант.: <i>вәт вәты нуви</i> ‘рыбьей поры знающий месяц’, начало рыболовного сезона
		каз. хант.: <i>пэши пәл пос эвәтты пура</i> (букв.: время оленятам клеймо резать)	каз. хант.: <i>морты мұв дөвнәс йухатты пура</i> (букв.: южной земли еда приходит пора), начало сбора морошки, дикоросов
		кунов. хант.: <i>уй лор тылись</i> ‘рыба в сорах отдыхает, жирует’	каз. хант.: <i>вулды лунх шаи мош пура</i> (букв.: время появления болезни копыт)
			кунов. хант.: <i>уйтлор тылись</i> ‘месяц загораживать сор’
начало июля	каз. хант.: <i>мәрхен вүй сәм кев луваттыйа</i> ‘морошки величиной с глаз нельмы время’		
середина июля	каз. хант.: <i>мәрәх ухләл наңк кар хурния йисәт</i> ‘морошки головки раскрылись, набрали цвет коры осины»’		
	каз. хант.: <i>кимәт тылащ пэлакан пэдна хәраматы пура лудәм мәрәх пура</i> (букв.: вторая половина месяца время, комар идёт на убыль);		
	каз. хант.: <i>пирум этты пура</i> (букв.: время появления оводов);		

конец июля	каз. хант.: <i>һамал кавәрматы пура</i> (букв.: время появления мошек)	каз. хант.: <i>тухләң вой тўхал дыйты пура</i> (букв.: время крылатой птице крыло гнить), т.е. время линьки	
	каз. хант.: <i>лудәм мәрәх пура</i> ‘время спелой мягкой морошки’	каз. хант.: <i>ай вәсы тўхала элуматы пура</i> (букв.: время на крылья подыматься утятам пора)	
начало августа	каз. хант.: <i>хутәң мәрәх пура</i> ‘(цвета) лебедя морошка пора’		
август	каз. хант.: <i>вэйт дор нуви</i> «месяц (вымирания) озёр»;	каз. хант.: <i>кимәт тылац пэлакан сыры хор онат нэрти пура</i> (букв.: время, когда первые хоры очищают рога от кожицы)	каз. хант.: <i>һуплув хўрты пура</i> (букв.: время свежевания шкуры для одежды, малицы, саха)
	каз. хант.: <i>ат патлаты тылац</i> (букв.: время, когда ночи становятся тёмными)	сын. хант.: <i>унтлор тылись</i> ‘рыба заходит в Обские сора, в Сынские сора’	
сентябрь	каз. хант.: <i>лыпәт хойты нуви</i> ‘месяц листопада’	каз. хант.: <i>ай хор оңәт нэрти пура</i> ‘время, когда молодые хоры очищают рога от кожицы’	каз. хант.: <i>сәсы ворты пура</i> (букв.: время ставить слопцы)
	каз. хант.: <i>аня акаһ хурпи тыләц, сорни акаһ хурпи тыләц</i> (букв.: на красивую куклу похожий месяц, на золотую куклу похожий месяц) – лиственные деревья в разноцветных нарядах сравниваются с куклами	каз. хант.: <i>хор войхул вохәнты, һөхләсты пура</i> ‘время гона у крупных животных: оленей, лосей и медведей’	
		кунов. хант.: <i>щокур тылись</i> ‘месяц хода щокура’	
		сын. хант.: <i>щохур тылись</i> ‘месяц хода щокура’	
начало сентабря	каз. хант.: <i>лыпәт оңәтса хойты</i> ‘листья только начали желтеть’		
середина сентабря	каз. хант.: <i>хойюм лыпәт пура</i> ‘листья		

	полностью пожелтели'		
конец сентября	каз. хант.: <i>лыпәт харамӑс</i> '(часть) листьев уже опала'		
	каз. хант.: <i>лыпәтлӑн пӑрлӑсәт</i> (букв.: листья улетели)		
октябрь	каз. хант.: <i>сус вӑнт йахты нуви</i> 'месяц пушистого белого снега'		каз. хант.: <i>тащ кӑшты пура</i> (букв.: время сбора оленей)
	каз. хант.: <i>кар молупицең ики хурпи тылӑц</i> (месяц похожий на мужчину, одетого в лёгкую малицу)		
	кунов. хант.: <i>ай тахы потты тылись</i> 'месяц замерзания первых бережков'		
	сын. хант.: <i>ай потты тагаёт тылись</i> 'месяц заморозков мелких ручейков'		
конец октября– начало ноября			каз. хант.: <i>кӱцет/амп пури</i> 'собачья пора', в октябре снег мелкий и собаке легко бегать, время охоты на соболя
			каз. хант.: <i>лаңки кӑшты пура</i> (букв.: время белку искать, «лесовать» пора)
ноябрь	каз. хант.: <i>ас потты тылӑц</i> 'месяц замерзания больших рек'		каз. хант.: <i>тащ лунатты тылӑц</i> (букв.: время подсчёта оленей)
	каз. хант.: <i>молупицең ики хурпи тылӑц</i> (букв.: в малицу (одетый) мужчина похожий на месяц), т.е. наступили холода		каз. хант.: <i>молпици, вей верты сух хӱрты пура</i> (букв.: время свежевания шкур для пошива малицы и кисов)
	кунов. хант.: <i>Ас потты тылись</i> 'месяц		

	замерзания Оби'		
	сын. хант.: <i>ун потты тагает тылись</i> 'месяц больших заморозков рек'		
конец ноября – начало декабря			каз. хант.: <i>кўраң вой шош ўмты пура</i> 'время миграции лосей', т.е. загонной охоты
декабрь	каз. хант.: <i>кўвщен ики хурпи тыләц</i> (поверх малицы одетый с мехом наружу на мужчину похожий месяц), т.е. очень холодно; кунов. хант.: <i>ванхат тылись</i> 'месяц самых хороших дней'		каз. хант.: <i>тăл тăц щăхар пура</i> (букв.: время зима стадо стойбище)
середина декабря		каз. хант.: <i>даңки удты пура</i> (букв.: время белке спать)	

Отличительной особенностью календарей восточных хантов являются названия, не имеющие аналогов в календарных системах северных хантов: «малые жертвоприношения» (тромъег. хант.), «месяц оголившихся деревьев», «месяц вершины воды» (сал. хант.), «месяц свежий ветер», «месяц падающих листьев», «месяц, когда мужчины идут в тайгу» (вах.-васюг. хант.), «деревья без листьев», «посадка птенцов гагары на гнёзда», «месяц в ураман ходить» (вах. хант.), «семь котлов день» (васюг. хант.) и др., на что указала З. П. Соколова⁷⁰⁷.

В календарной системе манси также прослеживается деление годичного цикла на три основные группы. Описание 7-ми вариантов мансийского календаря (по материалам Чернецова и Чернецовой, Алквиста, Новиковой, Васильева, Головнёва), представленное в публикациях З. П. Соколовой (1990, 2009), а также исследования Д. В. Герасимовой (1999), В. С. Ивановой (2010) и С. А. Поповой (2008), упрощают нашу задачу по структурированию данных периодов у манси.

⁷⁰⁷ Соколова З. П. Времясчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М. : Наука, 1990. С. 80.

I группа: временные периоды, связанные с фенологическими изменениями

январь – *ворынг этнос* «лесной месяц» (сосьв.-ляп. манс.), *санк ёнгхеп* «светлый месяц/луна», *ас хатты тылись* «замор реки» (сев. манс.) [Источники по этнографии..., 1987, с. 46], *тал т̄лиц* (бер.) «зимний месяц», *Ас халта т̄лиц* (чем.) «месяц замора Оби», *санк ёңхеп* (сыгв., сосьв.) «светлый месяц» (начинают увеличиваться дни)⁷⁰⁸;

февраль – *ай кер тылись* «малый чарым», *ман пол этнос* «месяц малый чарым» (наст), *ворт т̄лиц* (ирт.) «месяц ветра»⁷⁰⁹;

март – *ук кер тылись* «большой чарым», *яны пол этнос* «месяц большой чарым», *м̄аньполь* «малый наст», *уринэква енгхеп* «луна/месяц прилёта вороны»⁷¹⁰;

апрель – *нобытты тылись* «несущий лёд», *янг натне этнос* «лёд несущий», *я натн этнос* «ледоход» (сев. манс.), *яныгполь* «большой наст», *катра пом ёңхеп* (сосьв.) «месяц прошлогодней травы»⁷¹¹;

май – *лобыт этты тылись* «месяц листьев», *лобтинг этнос* «месяц листьев» (сев. манс.), *янк натн этнос* «луна/месяц ледохода»; *Ас натнэ ёнгхеп* «луна/месяц плавления льда на Оби», *янгк патнэ этнос* «месяц лёд уходит» (ляп. манс.), *йинк-тэй т̄лиц* (обск. манс.) «месяц высоты воды» (когда поднимается вода в Оби), *соува т̄лиц* (обск. манс.) «месяц тёплой погоды», *енк додета т̄лиц* «месяц таяния льда», *Ас н̄атнэ енгхеп* (сыгв. манс.) «месяц плавления льда

⁷⁰⁸ Там же. С. 99; Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. С. 17; Источники по этнографии Западной Сибири: Дневники В. Н. Чернецова. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. С. 47-48; Герасимова Д. В. Народный календарь манси // Время и календарь в традиционной культуре. СПб. : Изд-во «Лань», 1999. С. 80.

⁷⁰⁹ Герасимова Д. В. Указ. работа. С. 80.

⁷¹⁰ Источники по этнографии Западной Сибири: Дневники В. Н. Чернецова. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. С. 47, 48; Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. С. 17.

⁷¹¹ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47-48; Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 17; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

по Оби», *яңк нāтнэ ёңхеп* (сосьв. манс.) «месяц плавания льда», *тари няг енгхеп* (конд. манс.) «месяц сока сосны»⁷¹²;

июнь – *халненг этпос* «месяц берёзовый» (сев. манс.), *лұпта этпос* «луна/месяц появления листьев», *яныг вит этпос* «большой воды месяц», *ай лар т̄ылиц* (обд.) «месяц маленького паводкового озера», *л̄ипэт тылиц* (тем.), *лұпта ёңхеп* (сосьв.) «месяц листьев», *сумэт-элэ т̄ылиц* (ирт.) «месяц сока берёзы»⁷¹³;

июль – *ойттур этпос* «луна/месяц соровых озёр», *ойттур ёнгхеп* «луна/месяц паводковых озёр», *ул лар т̄ылиц* (обд.) «месяц большого паводкового озера», *ойт-тур ёңхеп* (сыгв.) «месяц паводковых озёр»⁷¹⁴;

август – *вōртур этпос* «луна/месяц лесных озёр», *лұпта сайнэ этпос* «луна/месяц гниения листьев», *вонт-лор т̄ылиц* (бер.), *вор-тур ёңхеп* (сыгв., сосьв.) «месяц паводковых лесных озёр»⁷¹⁵;

сентябрь – *ман такус этпос* «месяц малая осень» (сев. манс.), *лұпта патнэ этпос* «листьяв опадающих луна/месяц», *лұпта холнэ этпос* «месяц умирания/увядания/опадания листьев», *тув холнэ этпос* «месяц конца лета», *мань таквс* «малая осень», *сус-олн т̄ылиц* (обд.) «месяц, начинающий осень»⁷¹⁶;

октябрь – *яны таквс этпос* «месяц большая осень», *яны такус этпос* «месяц большая осень» (сев. манс.), *мань таквыс* «маленькая осень» (ляп. манс.), *яңк польн этпос* «луна/месяц становления льда», *мань таквс* «малая осень», *яныг таквс* «большая осень», *янгк поль этпос* «месяц замерзания льда», *турман*

⁷¹² Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47; Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 17; Соколова З. П. Времячисление у обских угров. С. 101; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 79.

⁷¹³ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 18; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 111; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 79.

⁷¹⁴ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 18; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 79.

⁷¹⁵ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 18, 20; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷¹⁶ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 48; Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 18; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

*эту*п «тёмные ночи», *ай-сус т̄л̄иц* (бер.), *мань таквс ё̄ңхеп* (сыгв., сосьв.) «месяц малой осени», *нер йивн ё̄ңхеп* (конд.) «месяц лысых деревьев» (конд.)⁷¹⁷;

ноябрь – *ват хат тылись* «короткий день», *вата хотал этпос* «короткий день», *вата хот этпос* «месяц короткий день» (сев. манс.), *яныг туйт этпос* «большого снега луна/месяц», *яныг таквыс* «большая осень», *вати хотал этпос* «месяц короткого дня», *Ас янгк польнэ этпос* «Оби покрытия льдом месяц», *яныч таквс ё̄ңхеп* (сыгв., сосьв.) «месяц большой осени», *Ас потта т̄л̄иц* (ирт.) «месяц замерзания Оби»⁷¹⁸;

декабрь – *вати х̄отал этпос* «луна/месяц короткого дня»; *тал ят ё̄нгхеп* «луна/месяц середины зимы», *вати хотал* «короткий день/короткое солнце», *тэл ямп* (тавд.) «зимний месяц»⁷¹⁹.

II группа: временные периоды, характеризующие жизнь животных и птиц:

февраль – *ретынг юсвой* «ленивый орёл» – один день летает, другой день – нет (все группы манси), *юс-вой ё̄ңхеп* (сыгв.) «месяц (лживого) орла»⁷²⁰;

март – *уринэква енхеп* «луна/месяц прилёта вороны» (сев. манс.)⁷²¹;

апрель – *хулем-щещ ё̄ңхеп* (конд.) «месяц мальков», *катт-охта т̄л̄иц* (тем.) «месяц чирка»⁷²²;

⁷¹⁷ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 17; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷¹⁸ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47, 48; Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 18; Соколова З. П. Вре́мьисчисление у обских угров. С. 101; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 112; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷¹⁹ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 17; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 112; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷²⁰ Соколова З. П. Вре́мьисчисление у обских угров. С. 101; Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 19; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 112; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷²¹ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 17.

⁷²² Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

май – *пас интен этнос* «месяц рождение телят» (сев. манс.), *лунт-вас ёхтын этнос* «гусей-уток прибытия месяц», *алн хулынг этнос* «нельмы рыбы месяц», *пасыг унттын этнос* «месяц рождения телят», *салы унттнэ ёнгхеп* «луна/месяц, рождающий оленя», *сāлы унттнэ ёңхеп* «месяц, рождающий оленя»⁷²³;

июнь – *вуш пови* «месяц, несущий нельму» (сев. манс.), *ус ёнгхеп* «луна/месяц нельмы» (икру мечет)⁷²⁴;

июль – *неплу этнос* «месяц неплюя», *нёплу этнос* «месяц неплюя» (сев. манс.), *хул ойта-түрн сялты* (ирт.) «месяц захода рыбы в паводковое озеро»⁷²⁵;

август – *олти нялти/нялтун этнос* «месяц стая уток» (сев. манс.), *неплов этнос* «луна/месяц окончания линьки оленей», *хар аныт патнэ этнос* «месяц падения рогов у самцов (олений)», *олты енкхеп* (конд.) «месяц крылатых (птенцов)»⁷²⁶;

декабрь – *рох пып курных тылись* «обманчивого орла», *ретынг тоине этнос* «месяц обманчивого орла» (сев. манс.)⁷²⁷.

III группа: временные периоды, указывающие на

хозяйственную деятельность человека:

январь – *есе-енхеп* (конд.) «месяц хождения на лыжах»⁷²⁸;

апрель – *Асын миннэ этнос* «месяц отъезда на Обь» (манс.), *тэп ровтнэ ёңхеп* (конд.) «месяц посева пшеницы»⁷²⁹;

⁷²³ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 48; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111; Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 17; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 79.

⁷²⁴ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47; Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 18.

⁷²⁵ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47, 48; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 79.

⁷²⁶ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47, 48; Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 18; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷²⁷ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47, 48.

⁷²⁸ Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

май – *патс кан урнэ этнос* «месяц сторожить перевесы (на уток и гусей)», *сапон ятп* «месяц плуга»⁷³⁰;

июль – *вуйт тур тось ты пови* «городить малые соры» (сев. манс.), *мань арни этнос* «месяц малых запоров», *ойтур этнос* «месяц луговых озёр» (ловить рыбу), *хулың кут тьлици* (чем.) «средний месяц рыбной ловли», *вар тьлици* (ирт.) «месяц речного запора»⁷³¹;

август – *ун тор тось пови* «городить большие соры» (сев. манс.), *вор тур* «лесные озёра» (ловить рыбу), *нялык ёхыл этнос* «месяц юколы из тугуна», *пум варнэ этнос* «месяц сенокоса», *сорох-тьлици* (тем.) «месяц сырка», *пум верда тьлици* (ирт.) «месяц заготовки сена», *мурэх-тьлици* (обд.) «месяц морошки»⁷³²;

сентябрь – *сукр этнос* «луна/месяц ловли рыбы щокура», *сук'р этнос* «месяц щокура», *мухсан-тьлици* (тем.) «месяц муксуна», *согор-тьлици* (бер.), *сукыр-енхуп* (сосьв.) «месяц щокура»⁷³³;

ноябрь – *куран хуй тьлици* (ирт.) «месяц пешего человека (охотника)», *амп кур тьлици* «месяц ноги собаки» (когда можно ходить на охоту с собакой)⁷³⁴;

октябрь – *сус ун тыди тылись* «рубка леса» (сев. манс.), *налув вантлан этнос* «месяц кочёвки к зимним жилищам», *ворян этнос* «месяц охоты», *ленгын алыцлан этнос* «месяц добывания белки», *вусь таквс киснэ ёңхеп* «месяц малой осенней охоты»⁷³⁵;

⁷²⁹ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 110; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷³⁰ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 79.

⁷³¹ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111; Соколова З. П. Времясчисление у обских угров. С. 101; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 79.

⁷³² Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47; Соколова З. П. Времясчисление у обских угров. С. 101; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷³³ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 17; Соколова З. П. Времясчисление у обских угров. С. 101; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷³⁴ Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷³⁵ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

ноябрь – *нѣхс алнэ этпос* «месяц добывания соболя»⁷³⁶;

декабрь – *ват саграпнал этпос* «тридцать (сломанных) топорищ», *ват саграп нал* «30 топорищ» (одно топорище можно сделать за день, в каждом месяце 30 дней), *таван хуй тѣлиц* (ирт.) «месяц конного человека» (можно ездить на санях), *мой-хуй тѣлиц* (тем.) «месяц гостевого человека» (можно ездить свататься)⁷³⁷.

Сходные периоды (месяцы) года структурируются в указанные группы и у ненцев⁷³⁸: *1 группа: ның тили* (букв.: листья на решётки ловушек падают), предосенний разлив рек (соответствует августу); *вена тили* «жёлтого листа месяц», листопад (соответствует сентябрю); *чешча тили* «морозный месяц», *хивы тили* «зимний месяц» (соответствует январю); *2-я группа: колда тили* «быков месяц», время гона (соответствует октябрю); *нючатѣм малку мешаң* «взрослые олени рога теряют» (соответствует ноябрю); *ңалкатѣм малку мешаң* «молодые самцы рога теряют» (соответствует декабрю); *шитина димпян тили* «обманчивого орла месяц» (соответствует февралю); *димпян тили* «орла месяц» (соответствует марту); *волны тили* «вороны месяц» (соответствует апрелю); *пювиш* «икряной месяц» (нерест) соответствует маю; *ведевиш* «птенцы вылупляются», *нетяңк мал'ша* «комары появляются» (соответствует июню); *тяптишаң* «линька» (лебедь старые крылья теряет) соответствует июлю. А. В. Головнёв обращает внимание на зависимость счёта годового времени у ненцев от роста рогов оленя и отмечает следующие периоды: чистки оленями рогов (*сельвеняңы*), потери рогов оленями-самцами (*малкомзъ, маркупсан*),

⁷³⁶ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 112.

⁷³⁷ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 112; Соколова З. П. Времясчисление у обских угров. С. 101; Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷³⁸ Зенько М. А. Экологический календарь лесных ненцев: опыт хозяйственно-культурной, этнографической и историко-этнографической реконструкции // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб. : МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. С. 6.

прорастания рогов (*яра'*). «Для оленевода, – указывает исследователь, – символом лета является рогатость стада, зимы – комолость»⁷³⁹.

Сравнительная таблица экологического календаря различных групп лесных ненцев, составленная М. А. Зенько, даёт лишь два примера к иллюстрации временных периодов, указывающих на хозяйственную деятельность человека (*III группа*). Это названия марта у пуровской группы лесных ненцев (*хома денюлова* «когда солнце играет» – «месяц охоты на хорошего оленя») и августа – в аганской (*нын тил'и* «месяц, когда на морды ставят решётки»).

С переходом обских угров и самодийцев на церковный календарь и адаптации его к месяцам русского календаря появились и соответствующие названия месяцев (*IV группа*): январь – *ёлвал коттль* «Новый год» (вах. хант.)⁷⁴⁰, *илвалы-ики* «Новый год, ярмарка» (васюг. хант.)⁷⁴¹, *йтыпу йи'л* «месяц нового года?» (нен.)⁷⁴², *ярманка-пора ёңхеп* (сыгв. манс.) «месяц времени ярмарки»⁷⁴³, *ярминки ики* «ярмарки месяц» (сельк.)⁷⁴⁴, *перна хотал этнос* «крещение месяц», *русьт этнос* «русский месяц» (манс.)⁷⁴⁵, август – отмечен праздником *Илья хотал* «день Ильи» (2 августа)⁷⁴⁶, сентябрь – *semno-gādel-yońger* «месяц дня Симеона» (лоз. манс.), октябрь – *semno-gōdel-yońger* «месяц дня Симеона», *puhrou-yońger* «месяц Покрова» (конд. манс.)⁷⁴⁷, *пукров-енхеп* (сыгв.) «месяц (праздника) Покрова»⁷⁴⁸; декабрь – *ут понта ты́лиц* (обск.) «месяц уплаты налогов»⁷⁴⁹.

⁷³⁹ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 240.

⁷⁴⁰ Соколова З. П. Времячисление у обских угров. С. 94.

⁷⁴¹ Кулемзин, В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1977. 223 с.; То же: Тюмень : Мандр и К^а, 2006. С. 14.

⁷⁴² Зенько М. А. Экологический календарь лесных ненцев: опыт хозяйственно-культурной, этнографической и историко-этнографической реконструкции // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб. : МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. С. 6;

⁷⁴³ Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷⁴⁴ Пелих Г. И. Происхождение селькупов. С. 379.

⁷⁴⁵ Соколова З. П. Времячисление у обских угров. С. 101.

⁷⁴⁶ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111.

⁷⁴⁷ Соколова З. П. Времячисление у обских угров. С. 102, 103.

⁷⁴⁸ Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷⁴⁹ Там же. С. 80.

При анализе календарных систем обских угров нами выделены названия периодов, которые не находят соответствия с вышеприведёнными четырьмя группами. Это в основном названия, указывающие на пространственно-временную ориентацию – начало, середина, конец года (*V группа*): январь – *сан кзем этнос* «месяц клина» (сев. манс.)⁷⁵⁰, *тал котиль этнос* «месяц середины года» (зимы), *тал сангкв этнос* «месяц – клин зимы» (разбивающий год – устный комментарий С. А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2013)⁷⁵¹, *ерминки ики* «месяц середина зимы» (ср. обск. хант.)⁷⁵²; февраль – *тал холнэ этнос* «месяц окончания года (зимы)» (манс.)⁷⁵³; август – *лун-ер-ике* «месяц половины лета» (вах. хант.)⁷⁵⁴; сентябрь – *тув холнэ этнос* «месяц конца лета» (манс.)⁷⁵⁵; октябрь – *тал овыл этнос* «месяц начала года» (манс.)⁷⁵⁶; декабрь – *тал ят ёнгхеп* «луна/месяц середины зимы» (манс.)⁷⁵⁷; *тэлэхъёр ики* «месяц середины зимы» (вах. хант.)⁷⁵⁸; *тал-ят ёңхеп* (пел.) «месяц середины зимы»⁷⁵⁹.

Приведённые материалы подтверждают выводы З. П. Соколовой, установившей, что «в календарях обских угров больше всего названий месяцев фенологического характера (более половины), затем следуют месяцы, связанные с ходом рыбы и рыболовством (до трети названий), редки названия, отражающие занятие оленеводством (северные ханты, Средняя Обь, Вах, Васюган, Конда)»⁷⁶⁰. Данная тенденция свойственна многим народам Севера, в том числе и лесным ненцам. При всей вариативности названий подразделений года, записанных разными исследователями среди лесных ненцев, является очевидным, что перед

⁷⁵⁰ Источники по этнографии Западной Сибири... С. 47.

⁷⁵¹ Соколова З. П. Времясчисление у обских угров. С. 101; Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 112.

⁷⁵² Пелих Г. И. Происхождение селькупов. С. 279.

⁷⁵³ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 112.

⁷⁵⁴ Соколова З. П. Времясчисление у обских угров. С. 93.

⁷⁵⁵ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси. С. 111.

⁷⁵⁶ Там же. С. 111.

⁷⁵⁷ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 17.

⁷⁵⁸ Соколова З. П. Времясчисление у обских угров. С. 94.

⁷⁵⁹ Герасимова Д. В. Народный календарь манси. С. 80.

⁷⁶⁰ Соколова З. П. Времясчисление у обских угров. С. 79, 81; Она же: Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. С. 131.

нами ярко выраженный фенологический календарь. По верному замечанию А. И. Кузнецовой, у самодийских народов «почти все календарные названия мотивированы какими-то природными явлениями»⁷⁶¹.

Как видим, в календарных системах обских угров и самодийцев чётко прослеживается деление времени на отрезки различной протяжённости, позволяющие регламентировать все бытовые и хозяйственные занятия, а также локальная специфика хозяйственно-культурного типа (охота, рыболовство, оленеводство), связанная с разными природными условиями территорий проживания хантов, манси и ненцев. Начало года (весенне-летнего полугодия) у обских угров связывалось с прилётом птиц, и прежде всего ворон, лебедя (март-апрель), отёлом. Начало осенне-зимнего полугодия приходилось на октябрь и связано с отлётом вороны и лебедя, а также началом гона. Иными словами, для обских угров и самодийцев был важен не месяц в его современном понимании, а период (сезон), его наполненность конкретными занятиями.

Из представленных материалов, можно заключить, что истинные, абстрактные, математические временные отрезки (неделя – *sāt* ‘семь’, *нуви тылащ* ‘месяц’) появились у обских угров и самодийцев не без влияния русской культуры. Определение продолжительности временного периода, равного неделе, связано с видимым изменением Луны. В традиционной культуре неделя выступает как законченное множество дней (7 дней). Этнографические материалы и данные языка свидетельствуют о преимущественном значении лунного календаря для традиционной культуры обско-угорских и самодийских народов, соотносимого с фазами Луны. Об этом можно судить по названию такого временного отрезка, как «месяц» в языках этих народов: *ики* (хант.), *иры*, *ирий*, *ирио* (нен.), *ирэти*, *ирэт* (сельк.), *этнос* (*эт* «ночь, ночной», *пос* «свет», манс.).

Обско-угорские и самодийские календарные названия, как правило, мотивированы какими-либо природными явлениями и хозяйственными

⁷⁶¹ Кузнецова А. И. Отражение народных обычаев и верований в самодийских языках и фольклоре (по селькупским и ненецким материалам) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 48.

занятиями, с наложением церковных христианских праздников, а сам календарь предстаёт в виде системы приёмов согласования времени культуры и физического времени. Календарное время регулировалось природными циклами и определяло структуру сознания человека. Наблюдение за повторениями природных циклов или фенологических явлений стало центральным в духовной жизни общества.

Характер календаря обских угров близок к самодийскому, а именно: названия месяцев в нём также отражают в основном природные явления и в меньшей степени хозяйственные занятия, определяется общность в названиях ряда календарных периодов-«месяцев» («орлиный», «вороний», «гуси-утки», «охота по насту», «рыба мечет икру» (нерест), «отёл», «без листьев» (падают листья), «лов рыбы»). Различия в региональных календарных системах проявляются в том, что в календаре северных хантов превалируют фенологические определители месяцев, больше названий, отражающих занятие рыболовством, присутствуют оленеводческие термины, которых нет в календаре восточных хантов. Отличительной особенностью календарей восточных хантов является наличие названий, которые не имеют аналогов в календарях северных хантов. По названиям месяцев календарь северных хантов ближе восточнохантыйскому или ненецкому. Мансийский календарь более ориентирован на отражение явлений природы, затем охоты, менее всего рыболовства. В мансийском и хантыйском календарях имеется много самостоятельных и оригинальных определений: «месяц луговых озёр», «месяц лесных озёр», «малая осень», «большая осень», «тетерева токуют», «30 топорищ» и др. (манс.); «месяц гагары», «месяц налима», «гагара птенцов выводит», «семь котлов день» и др. (хант.).

Годичный цикл обских угров и самодийцев имеет несколько различных хронометрических конструкций. Отношение к году как мерному времени состояло в представлениях о его двухчастности (год-лето, год-зима), а также с периодами, которые нюансировали климатические и фенологические изменения в природе (от 6 до 8 у лесных ненцев) и не совпадающими с понятием «месяц». К

поздним проявлениям времясчисления, видимо, следует отнести подразделения года на четыре сезона (весна, лето, осень и зима).

4.2.3. Биологическое время: символизация возрастных периодов

Одной из малоизученных форм времени является его биологическая разновидность. Проблема биологического времени, хотя и в неявной форме, впервые была поставлена в середине XIX в. Карлом Эрнестом фон Бэрм (1792-1876). В дальнейшем проблему биологического времени разрабатывали Е. Askenazy (1880), И. И. Шмальгаузен (1928), Н. J. Fry (1936), Lecomte du Noüy (1936), G. Backman (1943), C. W. Thornthwaite (1953), G. ten Cate (1956), Г.П. Еремеев (1959), Т. А. Детлаф (1960, 1982; 1977, 1985, 1986, 1989, 1996), Д. А. Сабинин (1963), Ю. Н. Городилов (1980, 1983, 1988) и др. На сложность и многогранность биологического времени одним из первых обратил внимание В. И. Вернадский. По мнению учёного, биологическое время или время жизни организмов, проявляется в трёх основных формах: 1) время существования особи, под которым понимается период её индивидуального функционирования; 2) время смены поколений, понимаемое как время существования вида; 3) время смены форм жизни одновременно со сменой поколений, рассматриваемое как время существования жизни на нашей планете⁷⁶². Своё отношение к биологическому времени высказал Я.В. Чеснов, введя понятие витального времени в связи с темой долгожительства. Долгожитель наиболее плотно окутан витальным временем и может делиться им с молодыми. «Получается, что кариативность и долголетие были средствами социального сплочения первобытных коллективов, состоявших из лиц разных возрастов от младенческого до преклонного и что биоэтика служила выживанию человечества»⁷⁶³.

Биологическому времени присущи последовательность движения вперёд (начало/рождение – развитие – смерть/исчезновение). Его характеризует

⁷⁶² Вернадский В. И. Проблемы биогеохимии. О коренном материально-энергетическом отличии живых и косных естественных тел биосферы. Л. : Изд-во АН СССР, 1939. Вып. II. 36 с.

⁷⁶³ Чеснов Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М. : ИФ РАН, 2007. С. 131.

необратимость, одномоментность, упорядоченность, длительность последовательных процессов (детство, юность, зрелость, старость). При этом следует учитывать, два обстоятельства, присущие биологическому времени, на которые указал Э. Лич, а именно: 1) связь биологического времени с социальными процессами («пребывание в каждом из статусов составляет период социального времени»); 2) обряды, знаменующие собой переход к новому статусу (обряды перехода) – «это интервал социального безвременья»⁷⁶⁴. Особенность восприятия биологического времени жизни нами будет исследована на примере половозрастной символизации человека в традиционной культуре обских угров и самодийцев. Несмотря на то, что ещё К. Маннгейм (1976) рассматривал социальную стратификацию как первичный код классификации.

Существование человека, как и явлений окружающего мира, невозможно описать вне временной продолжительности. В. Н. Соловар отмечает у казымских хантов в качестве ядра лексико-семантического поля «возраст» лексемы *нəпəт* ‘возраст, век’, *ол* ‘возраст, год’, *тəл* ‘зима, возраст’, *луват* ‘приблизительный возраст’, *нуви* ‘свет, период’, *тылəщ* ‘месяц’⁷⁶⁵. В соответствии с этим жизнь может быть долгой – *хув нəпəт вəлум ики* (долгожитель), *талəң нəпəт вəлум* ‘век прожитый’, а может быть и короткой – *нəпəтлы – йислы* ‘короткая жизнь’, *хəн вəлум нəптəл* ‘почти не жил на белом свете’. Понятие «жизнь», выраженное лексемой *вəлупсы* (в отличие от *нəпəт* ‘век’), применимо только по отношению к индивидуальному существованию человека⁷⁶⁶.

Представление о возрасте хантами связывалось с растратой жизненной силы (души): «Великий муж, без *йиса* оставшийся» («*Йисал худат вəн ики*», хант.), «Седовласый без возраста (жизненной силы) *ворт*» («*Сəри əпəт йислы*

⁷⁶⁴ Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М. : Издательская фирма Восточная литература» РАН, 2001. С. 46.

⁷⁶⁵ Соловар В. Н. Возраст в семантическом пространстве образа человека как компонент языковой картины мира хантов (на материале казымского диалекта) // Вестник угроведения. 2011. № 4 (7). С. 57.

⁷⁶⁶ Каксина Е. Д. Время – как часть картины мира ханты. Ханты-Мансийск, 2010. С. 14, 15-17.

варт»)⁷⁶⁷. Манси, судя по опросам диссертанта, таких аналогий привести не смогли. О старом человеке манси, как и ханты, чаще говорят описательно, не вкладывая в определение возраста понятия «ухода души». Мансийское определение дряхлого, беспомощного человека – *рунякве* – дословно обозначает: «то в одну сторону упадёт, то – в другую»⁷⁶⁸. Ханты про старого человека говорили: «Дед мой уже состарился, ссутулился (букв.: лопатки вниз наклонились)» («*Чатчачам ики пырасхэ йах, пӓңқлакал пә ылдә маһахдәх тамин*»)⁷⁶⁹. Ненцы при указании почтенного возраста зачастую подчёркивали цвет волос: «старик покрылся инеем» (*вэсэй седеаравы*)⁷⁷⁰. При определении возраста носителями языка, как правило, использовались различные коды – социальный, пространственный, животный, растительный, предметный⁷⁷¹ (Таблица 13).

Таблица 13. – Коды-определители возраста (ханты, манси, ненцы)

Социальный	Пространственно-временной	Животный	Растительный	Предметный
<i>Ими тәты луват</i> 'Возрст, когда приводят жену', хант.	<i>Йэдды вөдты йох</i> 'Вперёд (далее) живущие люди', хант.	<i>Хөйа-войа</i> 'Стал зрелым' (букв.: мужчиной-зверем стал), хант.	<i>Дыйәм туләх</i> 'Гнилой гриб', хант.	<i>Пирәц көравньэк</i> 'Старый короб, сплетённый из корней', хант.

⁷⁶⁷ Гриневич А. А. Поэтика медвежьих песен. Новосибирск, 2012. С. 53, 54.

⁷⁶⁸ Попова С. А. К семантике лексемы ус 'город' в мансийском языке: этнографический аспект // Вестник угроведения. 2011. № 4 (7). С. 51.

⁷⁶⁹ Кошкарёва Н. Б. Образцы текстов на сургутском диалекте хантыйского языка (тром-аганский говор) // Языки коренных народов Сибири. Экспедиционные материалы. Новосибирск, 2004. Вып. 13. С. 130.

⁷⁷⁰ Диалектологический словарь ненецкого языка. Екатеринбург : Изд-во Баско, 2010. С. 19.

⁷⁷¹ Динисламова С. С. Культурные истоки фразеологизмов мансийского языка // Современные исследования социальных проблем. Красноярск : Научно-инновационный центр, 2009. С. 58; Каннисто А., Лиимола М. Драматические представления на медвежьем празднике манси. Ханты-Мансийск : ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2016. С. 219; Патканов С. К. Сочинения в двух томах: Т. I. Остяцкая молитва. Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 257; Серасхова М. Е. Фразеологическое поле хантыйского языка (приуральский диалект) // Вестник Югорского государственного университета. 2010. Вып. 3 (18). С. 11; Соловар В. Н. Возраст в семантическом пространстве образа человека как компонент языковой картины мира хантов (на материале казымского диалекта) // Вестник угроведения. 2011. № 4 (7). С. 57-58; Сэрпиво С. Е. Тематический словарь на тему: «Женское пространство в культурогенеза ненецкого этноса» // Научный Вестник. 2011. № 4 (73). С. 19.

<i>Па хота мáнты нөпәт</i> ‘Возраст, когда уходят в другой дом’, хант.	<i>Мўң илды єнәмты питсəв</i> ‘Вниз расти стали’ (состарились), хант.	<i>Дўв худна ай хор иты хөхəтьльəл</i> ‘Он всё ещё как молодой бык бегаёт’, хант.	<i>Сот ол нохəр йўх</i> ‘Столетний шишка дерево (кедр)’, хант.	<i>Дыйəм сəсəңəн</i> ‘Гнилые слопцы’ (о пожилых людях, муже и жене), хант.
	<i>Йёңки щорс пəда мáнты кəма йис</i> (букв.: достиг возрас-та, когда уходят к ледяному морю) = старый, хант.	<i>Xûdem sôt ôt tittîdem luleŋ môx, toxtîŋ môx, kîneŋ ûrt îga</i> «Гнивший 300 лет детёныш малой гагары, детёныш большой гагары гнилой (?) богатырь- старик», хант.	<i>Дыйəм аңкəл</i> ‘Гнилой пень’, хант.; <i>тосам сāс</i> <i>кўрщип</i> (букв.: высохшей бересты труха), манс.	<i>Мāтум лəңкви</i> ‘Старый, выжив- ший из ума человек’ (букв.: старый колун), манс.
				Мой поясok соскользнул на середину зада, т.е. я состарился (старые мужчины носят штаны немного спущенными ниже пояса), манс.
	<i>Нерна няна я ’нимня ядəлавы</i> (букв.: вперед нас по земле стал ходить, в зн. уважительно о старом человеке, указывая на его мудрость), нен.			<i>Антап йирам хуй</i> ‘Пояс подвязавший мужчина’ – юноша 17 лет, хант.

Изучение половозрастных групп в этнографии не является новой темой. Стратификация, исторически восходящая к половозрастным разделениям труда и общественных функций, являлась предметом изучения не только зарубежных (Л. Фробениус, Г. Шурц), но и отечественных этнографов. Данной проблемой занимались С. П. Толстов, Д. А. Ольдерогге, С. А. Токарев, В. А. Попов, Н. П.

Гринкова, К. Л. Задыхина, Н. А. Бутинов, В. Р. Кабо, К. П. Калиновская, В. М. Мисюгин и другие, пришедшие к выводу, что половозрастное деление, как универсальное социальное явление, обусловлено исторически и характерно для всего человечества на стадии раннепервобытного общества и фрагментарно сохраняется вплоть до нашего времени⁷⁷². В частности, подтверждая это положение, В. А. Попов считает установленным фактом, что «на ранних этапах развития обществ первичной формации, половозрастной принцип лежал в основе социальной организации»⁷⁷³, маркируя роль и место индивида в социальном пространстве и общественной жизни.

Как подсистема культуры половозрастной символизм включает в себя нормативные критерии возраста (возрастная терминологическая периодизация жизненного цикла с указанием длительности и задач, основных его этапов), возрастные стереотипы (черты и свойства, приписываемые культурой лицам данного возраста, задаваемые им в качестве подразумеваемой нормы), символизация возрастных процессов, возрастные обряды и ритуалы, посредством которых культура структурирует жизненный цикл и оформляет возрастные взаимоотношения.

Возрастным категориям на материалах различных групп хантов частично посвящены публикации Е. П. Мартыновой (1993), М. А. Лапиной (2008), О. А. Кравченко (2007). Все они касались такой возрастной группы как *ньаврэмыт/ньаврэм* ‘дети’. Например, Е. П. Мартынова предлагает следующую градацию внутри категории детей: грудные дети (до прохождения обряда «социального рождения»); «колыбельные» младенцы (до 2-3 лет); младшие дети (до начала обучения трудовой деятельности); подростки. Понятно, что это деление носит условный характер. Тем не менее, период детства, по мнению исследователя, оканчивается с наступлением половой зрелости и последующим

⁷⁷² Ольдерогге Д. А. Население и социальный строй // Абиссиния. М. ; Л., 1936. С. 107–123; Толстов С. П. К истории древнетюркской социальной терминологии // Вестник древней истории. 1938. № 1-2. С. 24–33.

⁷⁷³ Попов В. А. Половозрастная стратификация и возрастные классы древнеаканского общества (К постановке проблемы) // СЭ. 1981. № 6. С. 89.

вступлением в брак⁷⁷⁴. В. Н. Соловар на основе лексического материала выделяет следующие возрастные этапы у казымских хантов: 1) «детство» (*ай пура, Һаврема вөлты мър*); 2) «молодость» (*енәмты йох*); 3) «зрелость» (*вөна йўвам йох*); 4) «старость, старый» (*пирәц*). Она рассматривает также и некоторые этапы раннего возрастного периода развития человека (детства): «Период внутриутробного развития ребёнка» (*Һаврәм сәм сайн вөлты йит*); «Новорожденный» (*Тәп сәма питәм Һаврәм*); «Грудной ребёнок» (*Есәм шепты Һаврәм*), «Ребёнок периода люльки» (*Онтпәң Һаврәм*); «Возраст, когда у ребёнка ещё не выросли зубы (букв.: беззубый ребёнок)» (*Пеңклә Һаврәм*); «Ребёнок в таком возрасте, когда начинают ходить» (*Шөшиләты луват Һаврәм*); «Ребёнок в таком возрасте, когда начинают бегать» (*Хөхәтьләты луват кем Һаврәм*)⁷⁷⁵. Возрастную регламентацию на материале хантов приводят в своих работах О. А. Кравченко (2007) и М. А. Лапина (2008) (Таблица 14).

Таблица 14. – Слова-определители возраста у хантов

по М.А. Лапиной		по О.А. Кравченко	
градация по категориям	определение возраста	градация по категориям	определение возраста
<i>Һаврәм</i> 'дети'		младенчество	
<i>эсм ләты Һаврәм</i>	«грудные дети»	<i>тәп сәма питум Һаврәм</i>	(букв.: только что глазам представший ребёнок) – новорожденный
		<i>пянклы Һаврәм</i>	«беззубый ребёнок»
		<i>ванкараты Һаврәм</i>	«ползающий ребёнок»

⁷⁷⁴ Мартынова Е. П. Социализация детей у хантов и манси // Материалы VII Виноградовских чтений. – Екатеринбург : Урал. Гос. пед. ун-т, 1993. С. 28-30.

⁷⁷⁵ Соловар В. Н. Возраст в семантическом пространстве образа человека как компонент языковой картины мира хантов (на материале казымского диалекта) // Вестник угроведения. 2011. № 4 (7). С. 57, 59.

<i>шушилдыты ловат няврэм</i>	«ребёнок, который уже ходит»		
<i>вуншук няврэм ашкола ловат няврэм</i>	«ребёнок постарше» дети школьного возраста (позднее)		
молодёжь		молодёжь	
<i>младшие айлат эви (пох)</i>	«помладше дочь (сын)»	<i>младшие ай пух</i>	«маленький мальчик»
<i>старшие вундат эви (пох)</i>	постарше дочь (сын)	<i>старшие воншик</i>	«постарше, старшень-кий, играющий»
молодёжь брачного возраста		подростковый возраст	
<i>нэ (ху) туты ловат</i>	«женщину (мужчину) может взять»	<i>ай ики</i>	маленький мужчина
взрослые		период сватовства	
<i>ими, ики, нэ, ху няврэмң нэ (ху)</i>	«женщина-мужчина», с ребёнком женщина (мужчина)		
<i>няврэмл дув верс</i>	«ребёнок уже женился»		
старики		женатым стал	
<i>пириц ики (ими)</i>	«старый человек»		

Интересные материалы для сравнений половозрастной терминологии, содержатся в фольклоре северных манси. Мы благодарим С. А. Попову за информацию по возрастной периодизации, которые она любезно предоставила автору в 2015 г.

I. Детство. *Няврамыт* ‘дети’

Мāнь ‘маленький, младенец’ (младенческий возраст)

1. *Усь самын патум няврам* ‘только что глазастым [глазами видеть] ставший ребёнок’ или ‘только что на глаза попавший [увиденный глазами] ребёнок’ (малыш сразу после рождения).

2. *Ляль сән хуйнэ няврам* ‘в плохой берестяной коробочке спящий ребёнок’ (с момента рождения до отпадения пупка).
3. *Апат хуйнэ няврам* ‘в колыбели спящий ребёнок’ (перевод ребёнка в дом и помещение его в постоянную колыбель: ‘ночная колыбель’ (*ити āna*) и *хотал āna* (‘дневная колыбель’).
4. *Кон-хāйтыгтан янытыг няврам* ‘ребёнок (достигший) возраста бегать вне дома (на улице), т.е. уже не младенец’.
5. *Мāньлат* ‘юный, молодой’ – старшие из детей (перешедшие за середину детского возраста).

II. Юность. *Āгит-н̄гыт* ‘девушки-юноши’

Мāньлат ‘младшие’ (из возраста юношей и девушек)

1. *Аюмкитум* ‘слабые, неокрепшие, неважные’ (младшая возрастная группа юношей и девушек):
 - а) *Аюмкитум āги* «слабая, неокрепшая, неважная девушка» (появление первых регул);
 - б) *Аюмкитум н̄гыт* «слабый, неокрепший, неважный юноша» (время обучения приёмам охоты, приобщения к родовым святыням).
2. *Тохтэлум āгит-н̄гыт* ‘подросшие девушки-юноши’.
3. *Лэсмин āги* «девушка на выданье»:
 - а) *Хāйтталым āги* ‘просватанная девушка’.
4. *Яныг āги* ‘большая (старшая, достойная, важная) девушка’.
5. *Ўн* ‘невестка’.

III. *Ēрыг ёмтантаңкве*

[букв.: сильным становиться (сделаться), окрепнуть]

1. *Мāнь нэ* ‘молодая женщина’.
2. *Няврамың нэ* ‘имеющая детей женщина’.
3. *Хумыг уйыг* ‘мужчина, имеющий [силу] зверя’, т.е. матёрый, заматерелый.

4. *Нэ котлен, хум котлен ёхтум ёкваг-ойкаг* ‘средних лет достигшие женщина-мужчина’.

IV. *Матум* ‘старый (старики)’

1. *Яныгпалаг ёмтумыг ёкваг-ойкаг* ‘большая половина (жизни) исполнившаяся (имеющие) женщина-мужчина’.

2. *Яныг хотпа* ‘старшие (жители)’.

К общим для фольклора хантов и манси определителям возраста можно отнести следующие формулы: «достиг возраста бега», «достиг возраста убивания зверя», «достиг возраста убивания из лука»⁷⁷⁶.

Следует отметить, что проблема возрастных группирований на ненецком материале не была темой отдельного исследования. Ряд учёных в своих работах (Хомич, 1966; Головнёв, 1995; Харючи, 2001; Зенько-Немчинова, 2006) касались этих вопросов в связи с исследованиями по материальной и духовной культуре тундровых и лесных ненцев соответственно. В ненецкой культуре устоявшимися являются два подхода к определению возраста: «сколько раз дошедший до срока рождения?» (для детей) – *сян со”ямида хаевы нацеке?* и «скольких детей имеющий отец/мать?» (для взрослых) – *сян ню’ нися/небя?*⁷⁷⁷.

Согласно другой градации возрастных периодов тундровые ненцы учитывали возраст с момента рождения и до 4-5 лет: *Нгопой соя”мида хае* ‘Он прошел один круг со дня рождения (исполнился один год)’, *Сидя соя”мида хае* ‘Два круга прожил со дня рождения’, *Няхаромдэй соя” махада минга* ‘Приближается третий круг со дня его рождения’, *Тетюмдей соя”мида тандая’ ха-ейдась* ‘Только что он оставил позади четвёртый круг жизни’, *Тикар вэсако – самлянг соя”ми хаевы* ‘Этот малый уже старик – прожил пять лет жизни’. «И далее, – указывает И. Ю. Антонов, – возраст ребёнка уже не учитывается, а главными показателями его жизнеспособности – самостоятельности является

⁷⁷⁶ Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 514.

⁷⁷⁷ Мухачёв А. Д., Харючи Г. П., Южаков А. А. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев. Екатеринбург: ООО Креативная Команда «Кипяток», 2010. С. 58.

отношение к труду и навыки при выполнении трудовых операций для мальчиков – поимка оленей, умение их запрягать, вести упряжку; для девочек – мастерство при закручивании нитей из оленьих сухожилий, шитьё одежды для кукол, обуви для маленьких детей, активность в хозяйственной деятельности семьи и т.д.»⁷⁷⁸. Вместе с тем следует отметить наличие в ненецкой культуре описательной градации жизненного цикла или возрастных степеней. Представим определители возраста у тундровых ненцев: 1) *Хобатна, ебцотана* (до 1 года) – букв.: шкурная, находящаяся в люльке. 2) *Ядэрта не џацеки* – ходячая девочка. 3) *Няро не уацеки* – сакрально чистая девочка. 4) *Нё' нямна хэвы пирибтя* – (букв.: перешедшая переднюю часть чума девушка), девочка, ставшая девушкой (14-15 лет). 5) *Хаюпава' пир пирибтя* – могущая быть замужем. 6) *Ѓармы пирибтя* – взрослая девушка (перезрелая). 7) *Хаюпада не* – замужняя женщина. 8) *Ѓоб" ню' небя, сидя ню' небя* – мать одного, двух и т.п. детей. 9) *Нюта пацохона мэна не* – детьми зрелая женщина (5-6 детей). 10) *Ѓармы не* – повзрослевшая женщина. 11) *Нюдя нелевы не* – женившая детей женщина. 12) *Ѓармэрка не* – женщина в возрасте. 13) *Няро не* – ставшая «чистой» женщина. 14) *Хада* – старая; бабушка; 15. *Тяхавы пухуця* – престарелая⁷⁷⁹.

Определители возраста лесных ненцев по материалам Ю. К. Айваседа-Вэлла иные: 1) «Достичь возраста сползания с постели...». 2) «Достичь возраста первого шага...». 3) «Достичь возраста, когда тебе позволили пользоваться ножом (иголкой)...». 4) «Достичь возраста, когда ты поставил (поставила) свой первый чум на песке при помощи старших братьев и сестёр...». 5) «Достичь возраста, когда ты сказал (сказала) себе: «Я взрослый (взрослая)!». 6) «Достичь возраста самостоятельной езды на оленьей упряжке (на обласе)...». 7) «Достичь возраста Первого Поцелуя...». 8) «Достичь возраста создания Своего Очага...». 9) «Достичь возраста выбора Своего Пути...». 10) «Достичь возраста Своей Походки

⁷⁷⁸ Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М. : ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 94.

⁷⁷⁹ Харючи Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 156.

(Своей Песни)...». 11) «Достичь возраста нарождения внука...». 12) «Достичь возраста Полноценного Поцелуя...». 13) «Достичь возраста мудрости иносказаний...». 14) «Достичь возраста возвращения в детство...» [ПМА, Ю. К. Айваседа-Вэлла, пос. Варьёган. 2003]. В представленном перечне возрастов лесных ненцев детству соответствуют 1-6 периоды (12-13 лет), зрелости – 7-12 (предположительно до 60 лет) и мудрости – 13-14 периоды. Последний ориентировочно наступает после 60 лет.

С позиции многозначности возраст «сползания с постели», «первого шага» можно понимать буквально, а возможно и иносказательно, вкладывая в это понятие символический смысл: совершение самостоятельного жизненного поступка. «Можно иметь детей, – замечает Ю. К. Айваседа-Вэлла, – и не достичь «возраста» (состояния) Первого Поцелуя» [ПМА, пос. Варьёган. 2010]. «Возраст создания Своего очага» Юрий Кылевич достиг только в 44 года, когда в 1992 г. приобрёл первых оленей и ушёл жить с женой и внуками на стойбище на р. Тюй-тяха. Ю. К. Айваседа-Вэлла подразделяет возрастные периоды у лесных ненцев с учётом половых признаков⁷⁸⁰ следующим образом:

1 вариант (девочка/женщина)	2 вариант (мальчик/мужчина)
1. «Достичь возраста, когда ты впервые уложила в люльку куклу...»	1. «Достичь возраста метания тынзяна по носам нарт...»
2. «Достичь возраста, когда бабушка взяла тебя с собой по ягоды...»	2. «Достичь возраста пользования луком и стрелами...»
3. «Достичь возраста, когда ты самостоятельно накрыла стол для Гостя...»	3. «Достичь возраста самостоятельной охоты и рыбалки...»
4. «Достичь возраста, когда ты впервые скроила кисы (сак) для себя...»	4. «Достичь возраста изготовления Первой Нарты (Первого Обласа)...»
5. «Достичь возраста, когда ты впервые скроила кисы (малицу) для	5. «Достичь возраста, когда ты установил свой первый чум на снегу

⁷⁸⁰ Вэлла Ю. Ветерок с озера: проза. Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008. С. 165-167.

Него...»	для Неё»
6. «Достичь возраста вскармливания дитя...»	6. «Достичь возраста изготовления Люльки-Колыбели...»
7. «Достичь возраста Белого Шва...»	7. «Достичь возраста, когда главой рода становится твой сын...»
8. «Ступить на Тропу, проложенную Стомедвежьим Отцом, проложенную Стомедвежьей Матерью...»	

В приведённом перечне возрастов *детству* девочки и мальчика соответствуют 1-2-ой периоды, 3-ый период для девочки подразумевается как переходный к подростковому, 4-5 для девушки и 3-4-ый периоды для юноши соответствуют подростковому возрасту. *Зрелым, взрослым* человек мыслится с 6-го периода (женщины) и 5-6-го (мужчины). При этом для мужчины период наступления взрослости можно разделить на две стадии: раннее взросление (5-ый период) и собственно взрослость (6-ой период). Периоду мудрости (возраст «изготовления Люльки-Колыбели»), согласно традиционному мировоззрению, соответствует для обоих полов 7-ой временной период. По ненецким обычаям Бог даёт возможность человеку изготовить колыбель при условии, что кто-либо из родственников «уйдёт в Нижний мир». В этой ситуации старший в семье мужчина, дождавшись рождения внуков, оказывается перед выбором, как поступить. В процессе поиска решения как раз и будет проявляться мудрость. Жизненный круг человека завершает 8-ой период, символизирующий «возвращение» к умершим родственникам. Такая цикличность является устойчивой чертой традиционного мировоззрения лесных ненцев.

В традиционной культуре лесных ненцев можно выделить слова-определители возраста по старшинству. Если в семье семь детей, то их (в основном) будут подразделять по порядковым числительным: первый – «старший» или «большой» (*һалка*); второй – «второй» (*нимитём*); третий – «третий» (*няхамты*); четвёртый – «средний» (*тел*); пятый – «средненький», «предмладший» (*тёны*); шестой – «младший», «миленький, маленький» (*шунску*); седьмой – «седьмой» (*ше’эземты*). Самого маленького ребёнка также

называют «маленький ребёнок» (*нюча ню*). Если в семье детей больше семи, то в этом случае четвёртый ребёнок получает «имя» согласно его порядковому числу – «четвёртый» (*че'чимты*), пятому, шестому ребёнку дадут «имя» *тел* 'средний', а следующие дети переходят в категорию младших по возрасту (*тёны, шунску*). К. Гирц, исследуя личные имена на Бали, назвал имена по порядку рождения «самыми простыми из таких наиболее стандартизированных названий» и предложил определять их как «нулевые текнонимы» символического порядка социальной стратификации человека, подчёркивая, что их принято было давать детям, подросткам, молодым мужчинам и женщинам, не имеющим потомства. Кроме того, К. Гирц охарактеризовал эти имена как совершенно бессодержательные, не выражающие индивидуальных черт их носителей. «Эти имена, не имеющие никакого буквального значения (это не числительные и не производные от числительных), фактически даже не указывают на отношения или степени родства каким-либо реалистичным или достоверным образом» [Гирц, 2004, с. 425, 426, 467]. Данное обстоятельство, а также запрет считать людей, оленей и др. повлияли на то, что имена по порядку рождения не получили распространения в традиционной культуре обских угров и самодийцев. Вместе с тем обычным является деление детей на группы по старшинству (*тёлшмя* 'мерка'): старшие дети – *ңалка ню* – 1, 2, 3, 4-й ребёнок; среднего возраста – *тел ню* – 5, 6, 7, 8-й ребёнок; младшая группа – *нюча ню* – 9,10-й ... ребёнок [ПМА, стойбище Лисий бор. 1997]. Как верно отметил А. А. Бурыкин, «названия потомков по нисходящей линии, в свою очередь, не имеют никакого специального выражения, за исключением выстраивания цепочек из слова *ню* ('потомок', 'сын/дочь'), поскольку даже для понятия «дочь» в ненецком языке нет отдельной лексической единицы и оно выражается сочетанием слов «женщина+потомок»⁷⁸¹. На всех диалектах ненецкого языка дочь номинирована одинаковым термином – *не ню, ню* ('женский ребёнок', 'ребёнок').

⁷⁸¹ Бурыкин А. А. Материалы к описанию терминологии родства и свойства ненцев // Алгебра родства. СПб. : МИЭ РАН, 2006. Вып. 11. С. 239.

В соответствии с возрастной периодизацией, а также с разграничением «мужской» и «женской» смысловых сфер строилась половозрастная субкультура. Как у хантов, так и у ненцев считалось, что до менструации девочка пола как бы не имеет. В 5-7 месяцев ненцы шьют первую одежду, одинаковую для мальчиков и девочек: малицу без рукавиц, меховые ползунки с отверстием сзади. Дети этого возраста назывались собирательным термином *ню'*, имевшим значение «младенец», «ребёнок», то есть в данный период деление детей по половому признаку не выражено. В трёхлетнем возрасте девочке шьют ягушку – меховую женскую одежду. Ориентировочно с этого момента появляются различия в воспитании разнополых детей. С 7 лет мальчики начинают выполнять несложные работы под руководством отца, деда; девочки – различную женскую работу под руководством матери. К 14-15 годам девушка уже самостоятельно могла выполнить все женские работы, так как к этому времени она становилась невестой. С наступлением периода половой зрелости девушка начинала подвергаться ряду ограничений и запретов, за нарушение которых (как полагали тундровые ненцы), могла последовать гибель оленей, несчастье для близких и семьи вообще. С этого времени (а в ряде случаев и с более раннего возраста) она могла выходить замуж. Ханты усть-казымского Приобья говорили про молодого человека, достигшего брачного возраста: «Достиг возраста искать жену» (*Ими кашты луваттыя йис*), «Достиг возраста искать девушку кипятить чай» (*Шай каварты нэ кашты луваттыя йис*)⁷⁸². Достижение юношей социальной зрелости отмечалось, например, у берёзовских хантов, принесением бескровной жертвы (горшок с едой) *Мир-сусне-хуму* – младшему сыну Верховного божества *Торум ащи*, что «в угорском обществе соответствовало присвоению человеку статуса самостоятельного охотника»⁷⁸³.

⁷⁸² Пятникова, Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург : Баско, 2008. С. 54.

⁷⁸³ Бауло А. В. Культовая атрибутика берёзовских хантов. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2002. С. 8.

Следует отметить, что в этнографической литературе сведения о брачном возрасте у хантов и ненцев крайне немногочисленны⁷⁸⁴. Среди упоминаний, касающихся данной темы, укажем свидетельства Ф. Белявского, который писал, что «развитие органических способностей, а с тем вместе и желание жениться, мужчины на Севере получают не ранее 20 лет»⁷⁸⁵. А. Г. Воронов, описывая юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии, зафиксировал вступление девушек в брак с 12-13 лет⁷⁸⁶, а М. Б. Шатилов – с 13-14⁷⁸⁷.

Среди публикаций современных исследователей необходимо отметить обстоятельную статью З. П. Соколовой, посвящённую брачному возрасту у хантов и манси в XVIII-XIX вв.⁷⁸⁸. В качестве источников для её написания были привлечены церковные метрические книги Тобольской Духовной Консистории и ревизские сказки Казённой палаты. Наиболее высокий процент ранних браков исследователь отмечает по данным ревизской сказки 1782 г. в Сургутском уезде. В малолетнем возрасте (12-16 лет) здесь вступили в брак 38 % женщин (115 чел.) и 22,5 % мужчин (48 чел.). На основе проведённого анализа ситуации по другим уездам З. П. Соколова отмечает, что ситуация по различным этнографическим и территориальным группам хантов, манси и ненцев существенно не отличается: малолетних невест (от 12 до 16 лет) было в два раза больше, чем малолетних женихов. Материалы же XIX в. свидетельствуют, что брачный возраст мужчин и женщин значительно повысился. Невест в возрасте 12-16 лет было уже только 3 %, а женихов – 1 %. «Уменьшение числа малолетних невест и женихов, – отмечает З. П. Соколова, – объясняется главным образом тем, что под влиянием христианства у хантов и манси начал отмирать обычай заключать ранние

⁷⁸⁴ Соколова, З. П. Свадебная обрядность у хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М. : Наука, 1980. С. 36–42; *Она же*: Брачный возраст у хантов и манси в XVIII–XIX вв. // СЭ. 1982. № 2. С. 65–76; *Она же*: Ханты. Главы 1, 2, 4, 5, 6, 8 // Народы Западной Сибири. Народы и культуры. М. : Наука, 2005. С. 148; *Она же*: Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 412–415.

⁷⁸⁵ Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. Тюмень : Мандр и К', 2004. С. 117.

⁷⁸⁶ Воронов А. Г. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии // Записки РГО по отделению этнографии. Сборник народных юридических обычаев. СПб., 1900. Т. 18. С. 7.

⁷⁸⁷ Шатилов М. Б. Ваховские остяки: Этнографические очерки. Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 2000. С. 11.

⁷⁸⁸ Соколова З. П. Брачный возраст у хантов и манси в XVIII–XIX вв. // СЭ. 1982. № 2. С. 65–76.

браки»⁷⁸⁹, либо они не фиксировались. Мансийский фольклор указывает критерии брачного возраста для мужчины: когда отрастёт борода, он должен найти «край многих женщин», и для женщин: когда девушка может сшить себе шубу, она «ищет край, где много мужчин»⁷⁹⁰. Как правило, сшить себе шубу девушка могла уже к 15-16 годам, что соответствует границе брачного возраста у манси для девушек – с 14-15 лет, а для юношей – 18-20⁷⁹¹.

Женщина, как сакрально нечистая, должна была соблюдать ряд ограничений. В прошлом манси не пускали женщин на забор, чтобы те не переходили реку по *лаве* (деревянному помосту вдоль забора)⁷⁹². Они, как правило, не допускались к религиозным обрядам, не могли есть мясо принесённых в жертву оленей, подходить к священным нартам (*хэхэ хан*), а также к оленям, везущим эти нарты. Женщине запрещалось переходить дорогу движущемуся навстречу обозу, перешагивать через принадлежности мужской одежды и т.д.⁷⁹³. С появлением менструации девушка должна была хранить свою обувь на «поганой» нарте *сябу*. Женщине следовало подъезжать к стойбищу со стороны «двери» чума (*нё*), в то время как мужчинам – со священной (противоположной от входа) стороны (*си*)⁷⁹⁴.

В традиционном обществе возрастная стратификация, как правило, переходит в культурно-нормативную, построенной на различиях уважения, в основе которых лежат сложившиеся в той или иной культуре нормы поведения. Приведём несколько названий самого старого и почитаемого мужчины – *щаци* (каз. хант.), *илли* (лесн. нен.), который мог быть главой рода. В ненецком языке, как наиболее почтительное обращение к нему, употребляется слово *вэйсику* (*вэ'ку*). Так можно было взывать только к богам: «Большой Бог-Старик» (*Налка*

⁷⁸⁹ Соколова З. П. Брачный возраст у хантов и манси в XVIII–XIX вв. // СЭ. 1982. № 2.66-69, 70.

⁷⁹⁰ Мифы, сказки, предания манси (вогулов). Новосибирск : Наука, 2005. С. 37, 81.

⁷⁹¹ Соколова З. П. Введение. Манси. Главы. 1, 2, 5, 6 // Народы Западной Сибири. Народы и культуры. М. : Наука, 2005. С. 269.

⁷⁹² Кузакова Е. А. Евра – мансийский край. М. : Старый сад, 1999. С. 18.

⁷⁹³ Хомич Л. В. Ненцы: историко-этнографические очерки. М. ; Л. : Наука, 1966. С. 185.

⁷⁹⁴ Головинёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 151, 236.

Нум-Вэ'ку), «Луна Старик» (*Тилы Вэйсику*), «Кавшаң Старик» (*Кавшаң Вэ'ку*), «Медведь огонь Старик» (*Апы ту' Вэ'ку*) и др. Ещё одним из ненецких определений самого старшего в роду было выражение *тумта кытилэма* 'огонь держащий' (букв.: огонь [с ним] остался). Для «зрелого мужчины» у шурышкарских хантов существовало выражение *уншака йувам ики* [букв.: к большеватому ставший мужчина, т.е. пожилой]. В отношении старших существовал специфический набор признаков. Например, о мужчине, который не ходит на охоту, не добывает рыбу, то есть потерял свои черты мужчины-добытчика, ненцы скажут: «От него пахнет женщиной» (*нең мешата татя* 'женщины запах есть') или 'это не мужчина, женщиной стал' (*чкехэма каса выңица неңэ' катя*), а ханты – 'я нечистой женщине уподоблюсь' (*мань шамы-нэ катят'*) [ПМА, П. Я. Айваседа, Е. Д. Василькова, пос. Варьёган. 2000].

Каждой возрастной группе предписывались определённые этикетные нормы поведения, как впрочем, регламентировалось и само отношение к ним. Лесные ненцы считали, что если мужчина находился в репродуктивном возрасте, то он не должен был надевать женскую обувь [ПМА, пос. Варьёган. 1999]. У манси же и хантов подобный запрет существовал относительно всех возрастов юношей и мужчин, что отразилось в мансийском слове *икищам/викищам*. В словаре Б. Мункачи и Б. Калман читаем: *vikśēm~vīksēm [wikśēm~wukśam~ikśam] – sup Kleid, Hemd der menstruierenden Frau*⁷⁹⁵, что в дословном переводе означает «грязное платье», «грязная рубашка менструирующей женщины». Смысловое же значение состоит в запрете для мужчин прикасаться к женским предметам как к сакрально нечистым («грязным»).

Ни одно семейное или родовое мероприятие не проходило без участия старших, иначе такое событие не имело бы социального значения. Старшему члену семьи всегда отдавалось первенство, обращение к нему было исключительно уважительным: «взрослый человек» (*вун хоят*), «старый человек»

⁷⁹⁵ Munkácsi B., Kálmán B. Wogulisches wörterbuch. Akadémiai Kiadó. Budapest. 1986. С. 726.

(*пириц хоят*). Даже его слово нельзя было «пересекать», то есть перебивать. Система возрастных степеней как культурно-нормативных стадий жизненного цикла является характерной чертой традиционного хантыйско-ненецкого общества.

Для определения возрастных явлений в общественных науках используется несколько терминов, но практически каждый из них многозначен, зачастую соотносится с совершенно разными понятиями. Например, категория «возраст» используется для обозначения, по крайней мере, двух разных явлений – биологического (хронометрического, абсолютного) возраста и социального (условного). При этом идея абсолютного возраста/времени на личностном уровне имеет индивидуальный образ временной единицы – собственный век человека от рождения до смерти. Личностное начало проявляется в вокативной подсистеме терминов родства (термины: отец, мать, сын, дочь и т.п.). Временной оттенок можно также усмотреть в половозрастных апеллятивах (ребёнок, юноша, мужчина, старик).

Представленные материалы дают основания утверждать, что половозрастной символизм традиционной культуры как подсистема включает в себя следующие взаимосвязанные элементы: 1) нормативные критерии возраста, то есть принятую данной культурой возрастную терминологию, периодизацию жизненного цикла с указанием длительности и задач её основных этапов; 2) возрастные стереотипы – черты и свойства, приписываемые культурой лицам данного возраста и пола и выступающие для них в качестве подразумеваемой нормы; 3) символизацию возрастных процессов и кодировку возрастных периодов; 4) возрастную субкультуру – специфический набор признаков и ценностей, который маркирует социально-возрастные общности, сохраняя традиционный облик этноса.

Таким образом, рассмотренные выше материалы, дают возможность заключить, что время – универсальная коллективная и индивидуальная ценность, качественный параметр, определяющий организацию всех других ценностей в

культуре народа. В качестве специфических определителей времени/возраста, маркирующих языковую картину мира обских угров и самодийцев, следует отметить такие определения, как: «век», «возраст» (*нӧпӧт*, каз. хант.) и «жизнь», «век» (столетие), «жизнь человека» (*волупсы, вент*, нен.). Первое понятие носит дискретный характер и поддаётся исчислению, второе – характеризует условия протекания человеческой жизни и включает в себя крайние точки начала и конца длительности: «жизнь начать» (*валупсы олӧйтты*) и «жизнь закончилась» (*валупсы суканты*). Наличие вербального осознания времени обогащает ценностный спектр мировосприятия в традиционной картине мира. Атрибутивными свойствами биологического времени, отражённого в половозрастной системе, являются: длительность (последовательность сменяющих друг друга возрастных состояний); одномерность; необратимость, означающая, что на линейке времени отмечены рождение, зрелость, старость и смерть; динамизм (детство, взросление, зрелость, старость). Человек традиционной культуры в любой вид времени, в т.ч. и биологического, включал понятие сакрального (мифологического), оно было непременным условием его ощущения мира.

4.3. Магико-религиозное (сакральное) время

4.3.1. Характеристика свойств магико-религиозного времени

Особенностью традиционного мировоззрения, является то, что в череде профанного времени (с его одномерным, необратимым, движущимся навстречу смерти вектором), неизбежно присутствовало магико-религиозное (сакральное, или мифологическое) время. Момент максимальной явленности сакрального, т.е. время совершения того или иного ритуала, а также действия, имеющего мифический архетип, М. Элиаде номинирует как иерофаническое⁷⁹⁶.

⁷⁹⁶ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М. : Ладомир, 1999. С. 355-356.

Иерофаническое время, следуя определению И. А. Верховского, – «есть обеспечение таинственной связи человека традиционных обществ с метафизическими уровнями реальности, немислимо превосходящими «просто человеческое»⁷⁹⁷.

Сакральное время обнаруживает множество существенных признаков (или свойств), отличающих его от объективно-реального времени. Важнейшим свойством мифологического времени является *цикличность*⁷⁹⁸. Мифологические события не просто следуют один за другим, а повторяются вновь и вновь. М. Элиаде различает в этой связи бесконечное циклическое время (ряд событий повторяющихся бесконечное число раз) и ограниченное циклическое время (число повторов имеет конец). В календарной обрядности обских угров особое внимание акцентируется на периодических (циклических) Медвежьих игрищах, за которыми закреплён статус архаического первопрасидника. Одна из его особенностей состоит в том, что он посвящался не добытому медведю, а фратриальному мифологическому первопрасидку. Обращая внимание на то, что время проведения периодических Медвежьих прасидников выбрано не случайно, а соответствует идее мифологического порядка космической модели мира, С. А. Попова подчёркивает: «С момента упорядочения мира остаётся неизменным то, что солнце исчезает надолго (зима) и вновь возвращается (лето). Выявлены и точки отсчёта переходных состояний – с дней зимнего солнцестояния (солнцеворота) тёмная сторона времени берёт поворот на светлую, зима/холод начинает разворачиваться на лето/тепло и, наоборот, с дней летнего солнцестояния (солнцеворота) светлая сторона времени поворачивается на тёмную, а лето/тепло – на зиму/холод. В том и другом состоянии происходит постепенное умирание одного состояния и рождение другого»⁷⁹⁹. В связи с семантическим прочтением Медвежьего прасидника, следует отметить деление

⁷⁹⁷ Верховский И. А. Некоторые аспекты этнометафизики традиционных обществ в свете европейской историко-философской традиции // Материалы III Югорских чтений / под ред. Н. В. Лукиной. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 45.

⁷⁹⁸ Элиаде М. Космос и история. М. : Прогресс, 1987. 312 с.

⁷⁹⁹ Попова, С. А. Этническая история и мифологическая картина мира манси. Ханты-Мансийск : Изд-во Юграфика, 2013. С. 135.

года на светлый (с начала весеннего равноденствия) и тёмный (с появления осенних тёмных ночей) периоды. Светлый период года ассоциируется с Солнцем, а тёмный – с Месяцем (Луной). Эти два периода описываются, например, северными хантами образами птиц – *кўрайкҕан-халҕхҕан тэрүмҕн дариҕаңнан* (букв.: орёл и ворон в небе кружатся)⁸⁰⁰.

Рассмотрим мифосферу мансийского календаря (Рисунок 5). Начало тёмного периода года у манси отмечалось праздником *Төрүм кан* 'Место поклонения (молитв) *Төрүм*'у (2 августа, Ильин день, начало года/зимы), а начало светлого периода – *Ўринэква хотал* 'Вороний день' (март-апрель, начало года/лета). Праздник проводился весной, в апреле, когда первые перелётные птицы – вороны, начинали вить гнёзда и своими громкими криками пробуждали природу; тем самым он символизировал обновление, возрождение. В промежутке между ними, в день Ивана Купалы (7 июля), манси отмечали праздник в честь *Вит-Хон*'а (Царя Вод), на Петров день (12 июля) проводились празднично-обрядовые дни в честь духа-покровителя *Тәгт-Котиль-Ойк*'и [Среднего (течения) Сосьвы старец-покровитель], а 20 июля (в языческий славянский праздник в честь бога Грозы – Перуна) устраивали праздник в честь духа-покровителя *Ай-Ас-Ойк*'и (Малой Оби старец-покровитель). На православный праздник Покров (14 октября) манси отмечали завершение летних промысловых сезонов, а после ледостава (октябрь) устраивали празднично-обрядовые дни перед началом охоты по чернотропу. В декабре-январе проводились общественные праздники.

Символика праздника *Төрүм кан* соответствовала мужской сфере деятельности (охотничьей, воинской и, в конечном счёте, оплодотворительной) и включала: 1) организацию соревнований (гонки на лодках *касэгыт*, от манс. *касунҕкве* 'состязаться, соревноваться') команд мужчин одного поселения с общим духом-покровителем друг с другом, означающую выход из профанного

⁸⁰⁰ Каксина Е. Д. Время – как часть картины мира ханты : Рукопись науч.- исслед. работы. Фольклорный отдел Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Ханты-Мансийск, 2010. С. 23.

времени и переход в сакральное (лодка как символ переправы, характерный для погребального обряда); 2) проведение на святом месте обряда жертвоприношения *Тõрум’у*, на котором присутствовали только мужчины⁸⁰¹.

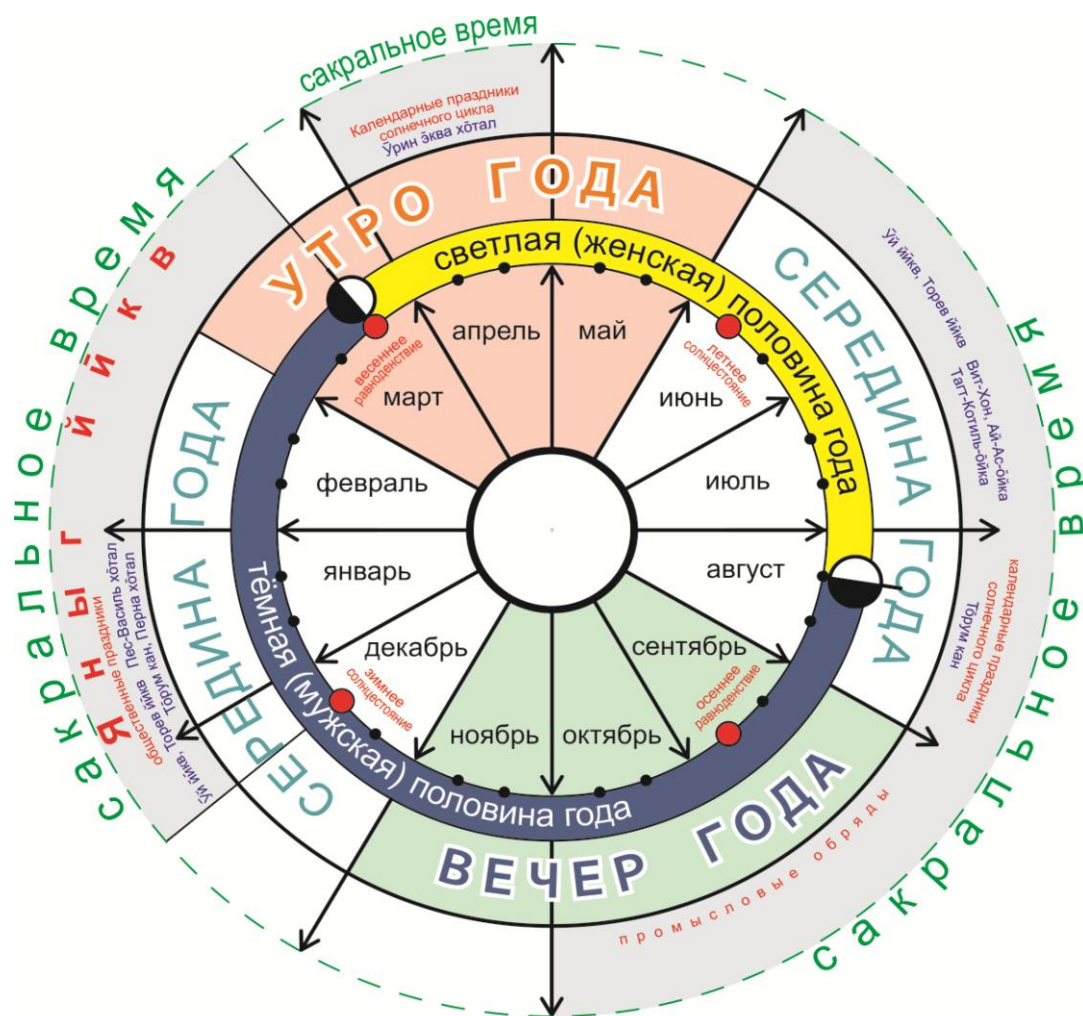


Рисунок 5. Мифосфера мансийского календаря (схема автора)

Праздник *Ўринэква хõтал* имел ярко выраженную женскую символику (ворона выступала в качестве покровителя женщин и детей), сочетал как будничную сферу деятельности, так и сакральную — рождение, благополучие, воспроизводство. В прошлом этот праздник отмечался в четыре праздничных дня.

⁸⁰¹ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. С. 62-69.

В первый день – на священном женском месте, где принимают участие только маленькие девочки (до наступления регул) и пожилые женщины; второй – семейный (домашний) день с участием всех женщин и детей одной семьи; третий – женский и девичий день – с участием женщин и девушек поселения (рода); четвёртый – «общественный день, где принимают участие все члены поселенческого (родового) коллектива»⁸⁰². Насыщение годичного цикла гендерной символикой (сменяемость мужского и женского годичных периодов) вполне вписывается в понятие сакрального циклического времени, а включение ещё и периодических праздников и обрядов символизирует, на наш взгляд, пограничное состояние времени – быть одновременно круговым природным и круговым мифологическим, то есть примиряет идеи природного цикла и сакральности. М. Элиаде заметил, что «<...> в восприятии первобытного ума история совпадает с мифом: для него каждое событие (то, что случается и несёт определённый смысл) уже одним тем, что оно происходит во времени, представляет собой разрыв профанного и вторжение сакрального времени»⁸⁰³.

Кроме цикличности нам представляется необходимым выделить и другие свойства сакрального времени, которые мы номинировали как символизм (знаковость), инверсность (поворачивание), перцептуальность (ускорение, замедление), аксиологичность (хорошее/плохое время), мистицизм. Символизм магико-религиозного времени проявляется в его знаковом «измерении». В «Песне Пелымского Торума», исполняемой на медвежьих игрищах, непродолжительность времени передаётся с помощью числа «три»: Божеством сказанные три ночи / Сотворяет, сотворяет. В комментариях к текстам Т. А. Молданова отмечает, что «при длительном событии обычно поют не *хэдум* ‘три’, а *лапат* ‘семь’» [Молданова, 2010, с. 205, 211], проецируя описываемые действия в бесконечность. Медвежий праздник даёт многочисленные примеры включения числа «три» в сакральный ход действий. Троичность пронизывает всю ритуально-обрядовую деятельность обских угров. Посещение святилища начинается с его

⁸⁰² Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. С. 78-102.

⁸⁰³ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М. : Ладомир, 1999. С. 362.

троекратного обхода, жертвоприношения совершаются не реже трёх раз в год. Многие праздники продолжаются не менее трёх дней. В жертву забивается не менее трёх оленей, при этом раздаётся троекратный крик, жертвенного оленя «трижды протаскивают за хвост вокруг идолов, разделявают и выжатой из сердца кровью мажут идола рот»⁸⁰⁴. Например, Е. А. Алексеенко у кетов отмечает три этапа медвежьего праздника: 1) варка мяса, поедание и изготовление изображения медведя; 2) угощение медведя, сцены имитации охоты, пантомима, магические действия с целью обеспечить удачную охоту и благополучие людей; 3) проводы души медведя, захоронение костей⁸⁰⁵. Число «три» активно проявляется в сюжетах, посвящённых возрождению и приобретению человеком нового статуса. По легенде нижнеобских хантов, местные ханты *ванды ёх* произошли от трёх человек, спасшихся во время потопа на *Сей-пугоре*⁸⁰⁶. Трёхчленность «всего Сущего» традиционной культуры М. Ф. Косарев объяснял глубиной бессознательного и «общим мировоззренческим условием существования Мира на всех его уровнях»⁸⁰⁷.

В обыденности и обрядово-ритуальной сфере числительное «три» (*koləm*, вах., *qoləm*, сург.; *kolme*, фин., *kum*, мар., *kolma*, *kolmo*, морд., *kujim*, коми-зыр., *hurum*, манс., *három*, венг.) выражает завершенность, а учитывая наличие одинаковой корневой морфемы - *χol/qol* для слов, объединённых общей семой «совершенство, вечность» (*qol-a*, *qol-o* ‘все’, ‘всех’, *qol-a-ləy* ‘бесконечно’, букв.: без конца). Филологи предполагают его возможное первоначальное значение именно как «завершённый». «Представляется, – отмечает А. А. Главан, – что мистический характер, приписываемый числу «три», унаследован со времён,

⁸⁰⁴ Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1996. Т. 3. С. 120-121.

⁸⁰⁵ Алексеенко Е. А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л. : Наука, 1976. С. 92-93, 99.

⁸⁰⁶ Головинёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 548.

⁸⁰⁷ Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам. М. : Ладога-100, 2003. С. 134.

когда человеческие общества в счислении не шли дальше трёх. «Три» должно было означать последнее число, абсолютную совокупность»⁸⁰⁸.

В традиционной культуре обско-угорских и самодийских народов число 7 использовалось, как правило, в ситуациях, которым придавалось «космизирующее» значение. В божественном пантеоне характерно группирование богов в «семерицы» (выделение семи главных божеств). На первозданной Земле первыми обитателями были 7 сыновей и 7 дочерей верховного бога *Торум*'а (Небо). На Васюгане почитаемы семь всеобщих природных духов: *Мәү-juṅk*, *Jəvəntə-juṅk*, *Tāren- juṅk*, *Pāṷəm- juṅk*, *kul- juṅk*, *Jəṅk- juṅk*, *Il- juṅk*⁸⁰⁹. Как правило, это боги-мужчины, но присутствует в небесном пантеоне и одно божество-женщина *Калтац*. Считалось, что она имеет семь священных образов, семь священных песен. Казымская богиня обращается к Великому *Торум*'у-отцу, называя себя «Вести имеющая *най*, семь вестей /Я пропою». Казымская богиня запрягает «семь ослепительно белых быков-олений»⁸¹⁰. Числовой код – 7: принести семь жертв (*сāt пуңгк йир* 'семь жертвенных голов'), *Яныг ййкв* – периодический Медвежий праздник – проводится семь лет подряд с перерывом на следующие семь лет, на праздник приезжают представители с семи территорий, для каждой из которых отводится семь дней празднования и т.д. Таким образом, «магическое число семь» (по Дж. Миллеру) характеризует общую идею вселенной, выражает полноту, завершённость.

Знаковость присутствует в определении периода ритуальных церемоний. В прошлом ханты селений Катравож, Пельвож, а также ханты с других территорий в течение семи дней устраивали *йукты хотэт* – комплекс обрядов поклонения общим и родовым покровителям. С этой целью сооружали огромных размеров ритуальные чумы. Время, в течение которого проводились обряды и ритуальные

⁸⁰⁸ Главан А. А. Имя числительное в диалектах хантыйского языка (сопоставительный аспект). Томск: [б.и.]. 2006. С. 66.

⁸⁰⁹ Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1996. С. 61.

⁸¹⁰ Молданов Т. А., Молданова Т. А. Боги земли казымской. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 19.

танцы, считалось священным и носило собственное название – «времена ритуальных чумов» (*юкты хотат порайна*)⁸¹¹. Символизм сакрального времени проявляется в таком его отрезке, как *мойнэтал* ‘год невесты’. Укладываясь в целом в календарный год, он пронизан сакрально окрашенными действиями. После того, как молодая жена прожила с мужем около года, за ней приезжают родственники и после угощения и жертвоприношений увозят её домой. С собой невестка брала из прикладов домашним духам лисью шкуру, и таким образом, духи вместе с молодой «отправлялись» домой погостить. Примерно через месяц за ней приезжал муж и его родители. Перед тем как гостям уехать, отец невестки проводил жертвоприношение. Перед отъездом молодых родители жены дарили им подарки: дочери – новую шубу, платье и платок, зятю теща дарила кисы и малицу. Шуба, преподнесённая дочери в год невесты *мойнэ тал*, так и называлась *мойнэ тал сах* – подаренная в «год невесты шуба»⁸¹².

Знаковость в фольклоре, как правило, окрашена формульными выражениями. Например: «Беркутиная длинная священная ночь» (*Сывас хувиё нармаң ат*), «Орлиная длинная протяжная ночь» (*Курак хуви вәрмаң ат*), «Последняя совместно с нечистью ночь, Последняя совместно с духами ночь» (*Тарн пуши йәхал ат / Хәл пуши йәхал ат*). Касаясь эпитетов ночи («беркутиная» и «орлиная»), А. Гриневич объясняет их мифологическими представлениями: «согласно тотемическим представлениям хантов, каждое божество имеет свой зооморфный, в частности, птичий облик», а заключительная ночь многодневного медвежьего праздника «считается самой священной»⁸¹³, что требует особого отношения к слову-символу, как к зооморфному облику тотемных божеств. В облике орла, например, выступает *Тухлаң ики* ‘Крылатый мужчина’ покровитель мансийского рода Куриковых, а также (по материалам В.

⁸¹¹ Накова Ю. Н. Фольклорные сюжеты рода Юнк восан ёх – Ледяного селения людей (народа) // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 83.

⁸¹² Талигина Н. М. Обряды жизненного цикла // Сыские ханты. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. С. 54.

⁸¹³ Гриневич А. А. Поэтика медвежьих песен. Новосибирск: [б. и.]. 2012. С. 53.

Н. Чернецова) покровителем жителей пос. Так-ях (Тугияны)⁸¹⁴. Не отрицая наличия в приведённом выше примере связи с культом орла и солнца, нам представляется доминантным указанием на протяжённость ночи. У селькупов, например, *лимный ират* ‘орлиный месяц’ (как правило, март) связывался с увеличением светового дня – «на орлиный шаг день прибывает»⁸¹⁵. Долгие поцелуи и обнимания в фольклоре закодированы формульным выражением «до гусиной кожи, до утиной кожи»⁸¹⁶. Встречающиеся в мансийских медвежьих песнях «... пять светлых ночей *Тōрум’а*», «... семь светлых ночей *Корса*» цветовым кодом подчёркивают их высокую сакральность, воспроизводят символику «правремени». С. А. Попова обратила внимание, что «с шестого дня присутствие женщин на празднике (медвежьем – В.С.) не допускалось, т.е. праздновать им можно было всего пять дней»⁸¹⁷.

Одно из свойств мифологического времени мы определили как инверсность (от лат. *inversio* – переворачивание, поворачивание), проявляемая в нарушении обычного порядка течения времени (из прошлого в будущее). Обратимость времени выражается в разнонаправленности его движения. В любой форме традиционного танца можно найти представление о том, что Вселенная движется по кругу (движения по часовой стрелке, по солнцу), что означает ход времени вперёд. Но есть ещё и движение «против часовой стрелки», обозначающее ход времени в обратном направлении. Пожелание человеку такого вектора времени жизни является самым страшным: *вос ювле сōсхаты* ‘пусть (твое время) обратно потечёт’ (манс.)⁸¹⁸.

Представление о возможности обратного хода времени наиболее зримо проявляется в погребальном обряде. По воззрениям хантов, например, в Нижнем мире душа проводит столько же времени, сколько жил на земле её владелец. При

⁸¹⁴ Источники по этнографии Западной Сибири: Дневники В. Н. Чернецова. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. С. 239.

⁸¹⁵ Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1972. С. 379.

⁸¹⁶ Молданов Т. А., Сидорова Е. В. Медвежьи игрища: танцы и песни. Ханты-Мансийск : ООО «Типография «Печатное дело», 2010. С. 354.

⁸¹⁷ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. С. 33-34.

⁸¹⁸ Тāгт ос Сакв мāхум потраныл-мōйтаныл = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 1. Сāлы урнэ ойка мōйтйт. Сказки оленевода. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 11, 102.

этом как бы имитируется образ жизни хозяина, но в зеркальном варианте: одежда носится наизнанку, всё делается левой рукой и т.д. Зеркальность может быть понята и как знак обратного течения времени, ведь в ином мире душа с каждым днём становится всё моложе. Восточные ханты верили, что умирая, человек молодеет в Нижнем мире и возвращается в Средний (*kaleles pani jelworles* ‘умирал и снова оживал’)⁸¹⁹. Сходные представления бытуют и в традиционном мировоззрении лесных ненцев, которые верили, что время в Нижнем мире течёт вспять, и умерший человек через некоторое время возрождается в младенце. В ненецкой сказке об инородце, рассказывается, как однажды он заметил, что кто-то ворует его улов. Насторожил он самострел и увидел, что «по траве кровавый след подранка тянется». Пошёл он по следу, чтобы узнать «кого нашла его стрела». След оборвался у дыры в земле. Лёг инородец, заглянул во внутрь. Дырой оказалось дымовое отверстие чума. То, что он увидел, привело его в растерянность: женщина качает в люльке старца, а на постелях лежат и играют мальчик и девочка. Он понял, что женщина – это мать бородатого чудовища, а маленькие дети – его бабушка и дедушка⁸²⁰.

Изменить в одночасье направление течения времени, перевернуть его из прошлого в настоящее, из настоящего в будущее могли лишь божества: первочеловек мансийской легенды (*п̄г̄г̄р̄ис̄ь*), схватил за косы постаревшую до неузнаваемости свою жену (*эква*), «ударил её об пол юрты и *эква* стала по-прежнему молодой». В другой легенде, из упавшей (ударившейся) на пол капли вышел младенец-женщина (*Еви*), которая в облике маленькой девочки мгновенно открыла дверь и вошла в другую комнату, оделась в ней в платье и вышла к *Нум’у* уже настолько повзрослевшей, что тот бросился к ней на шею, поцеловал её и сказал: «будем с тобою век жить»⁸²¹. Герой предания лесных ненцев *Яха кэв каса ңайцки* ‘Мальчик, живущий у реки’ подбрасывает над головой своих престарелых

⁸¹⁹ Мифология хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 79.

⁸²⁰ Сподина В. И. О чём твоя песня, Аули? М. : Интербук, 1995. С. 21-22.

⁸²¹ Дунин-Горкавич, А. А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев. Тобольск : Губернская Типография, 1911. С. 38, 43.

отца и мать, и они становятся такими же молодыми, как в день смерти их сына (превращения в щуку)⁸²². Таким образом, удар, бросок в мифологии включён в процесс перекодирования (преобразования старого в молодое), что в свою очередь означает изменение характеристики вещества и времени. Принцип семантической перекодировки посредством удара – универсальный фольклорный мотив, присущий, в частности, и русским сказкам. «Посредством ударной деятельности, – отмечает В. Ф. Кернер, – человек преобразовывал окружающую природу, создавая мир своей материальной и духовной культуры, отчего она имела и утилитарный, и ритуальный смысл»⁸²³.

Магико-религиозному времени присуща способность ускорять или замедлять ход событий. Данное свойство времени нами определено как перцептуальность (ускорение, замедление). «Измерить» его возможно плотностью – количеством событий происходящих в описываемый период времени. Такое свойство мифологического времени довольно обычно для обско-угорской и самодийской мифологии. К. Ф. Карьялайнен описывает случай с охотником, который «попав» в ослепительно сверкающий небесный дом *Тõрум*'а через открывшуюся дверь, упал в обморок на три года, «и время прошло так быстро, что, очнувшись, он думал, что проспал три дня»⁸²⁴. За время путешествия героя мансийского «Священного сказания о возникновении земли» в подводное царство (он сватал дочь водяного царя), его конь практически превратился в прах («мясо кончилось», «кости кончились»). Водяной из ненецкой волшебной сказки *Тэта Колмулей* 'Хозяин Колмулей' предлагает герою провести у него три ночи, за это время «на земле пройдёт три года»⁸²⁵. Похожие сюжеты встречаются и в финской мифологии, описывающей «мифический народец *маахисы* («жители земли»),

⁸²² Кошкарёва, Н. Б. Очерки по синтаксису лесного диалекта ненецкого языка: Часть первая. Синтаксические связи. Новосибирск : Любава, 2005. С. 242, 260.

⁸²³ Кернер В. Ф. Удар и его значение в мировоззрении народов Севера // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. Екатеринбург : Изд-во «Магеллан», 2007. С. 35.

⁸²⁴ Религия югорских народов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. С. 194.

⁸²⁵ Турутина П. Г. Лесные ненцы. Сказания земли Пуровской. Новосибирск : Изд-во СО РАН, филиал «ГЕО», 2004. С. 59.

маанвэки («земной народ»), *мааналансы* («подземные»), у которых год «равен пятидесяти людским годам»⁸²⁶.

Микропространства с изменённым ходом времени могут находиться в непосредственной близости от обычного местообитания людей. Девушка из мансийского предания «Атуман и Соловара» пошла за водой и услышала доносившиеся из-под воды звуки песни. Постояла немного, а придя к братьям, узнала, что прошло три дня⁸²⁷. Герой хантыйской былички «Три лисицы» (или Легенда об *Ун-ими*) во время зимней охоты, зайдя за упавший от ветра огромный кедр, попадает в иной мир, в котором живут и другие люди – «*Па-Ях*» (люди других миров). Пока герой находился в гостях, зима сменилась летом, а в том мире, откуда он пришёл, «не прошло и мгновения». Возвращаясь обратно в сопровождении богини, на границе миров, он, даже не успев попрощаться, «ощутил холод своего мира»⁸²⁸. Данные сюжеты позволяют предположить, что ход времени относительно структуры мироздания был неодинаков. Салымские ханты верили, что в Нижнем мире события происходят в два раза быстрее, чем «наверху»⁸²⁹. М. Ф. Косарев отмечает, что у обских угров время в Нижнем мире «течёт, по одним свидетельствам, в семь раз быстрее земного, по другим – в некое число раз, кратное семи»⁸³⁰. В мирах, параллельных земному по вертикальной оси (Верхнему и Нижнему) и иных мирах, параллельных земному по горизонтали (мир духов) ход времени ускоряется: пол-года в Верхнем мире равны мгновению Среднего, три года – трём дням соответственно. На неадекватность реального (физического) времени и времени «неземного» в ритуальных действиях обратил внимание ещё в начале XX в. В. Г. Богораз. Исследуя шаманизм чукчей, он писал: «Припадок шаманского транса длится объективно не более получаса, а субъективно представляет путешествие через несколько вселенных, полное поисков, забот и хлопот. Если перечислить внутреннее время наружу,

⁸²⁶ Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. М. : Артель АСТ Транзиткнига, 2005. С. 148.

⁸²⁷ Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 268, 422.

⁸²⁸ Колодкин В. И., Колодкина О. Д. Три лисицы. Легенда об Ун-ими // Западная Сибирь: история и современность: Краеведческие записки. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1999. С. 100-101.

⁸²⁹ Край салымских хантов. Нефтеюганск : [б.и], 2007. С. 15.

⁸³⁰ Богораз В. Г. Эйнштейн и религия. М. ; Петроград : Изд-во Л. Д. Френкель, 1923. С. 192.

человеческой жизни не хватит»⁸³¹. Вопросов несовместимости «потустороннего» и «земного» времени в сибирско-языческом миропонимании касался М. Ф. Косарев: «В одних внеземных и околоземных пространствах оно движется быстрее, чем в нашем Среднем мире, в других – медленнее, в третьих вообще практически стоит на месте, в четвёртых течёт в обратном направлении (не в будущее, а в прошлое)»⁸³². А. С. Песикова, на основании своих ощущений, также предполагает, что «время на разных ярусах Вселенной протекает с различной скоростью (чем выше ярус Верхнего мира, тем скорость больше) и лишь в мире, в котором проживает человечество, время протекает с одинаковой скоростью и в одном направлении»⁸³³. Для сравнения укажем на особенность «внеземного» времени-пространства в ненецких мифах, подмеченную Е. Т. Пушкарёвой. Исследуя картину мира по материалам ненецкого фольклора, она обратила внимание на то, что перемещение героя по пространству Космоса исчисляется не сутками, неделями, месяцами и т.д. (как при земных путешествиях), а передаётся глаголом «мчится» (*хыротялада*), что отражает ощущение сжатия времени⁸³⁴. Поэтому время Среднего мира относительно Вселенских скоростей ощущается как медленно текущее. В «Песне реки Помут», исполненной на медвежьих игрищах в д. Юильск, описывается ощущение времени медведем, берлогу которого выследили охотники – «Долго тянущееся время наше заканчивается»⁸³⁵. В комментариях к этому тексту Т. А. Молданова указывает на ещё один нюанс ощущения скорости течения времени: медведица с медвежатами знает, «что срок их жизни иссяк, в ожидании смерти время тянется медленно»⁸³⁶.

Магико-религиозному времени присуща аксиологичность, выраженная в его эмоциональной (положительной или отрицательной) оценке. Такое свойство

⁸³¹ Богораз В. Г. Эйнштейн и религия. М. ; Петроград : Изд-во Л. Д. Френкель, 1923. С. 55.

⁸³² Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам. М. : Ладога-100, 2003. С. 171, 172.

⁸³³ Песикова, А. С. Взгляд изнутри культуры. Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2006. С. 69.

⁸³⁴ Пушкарёва Е. Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. Екатеринбург : Баско, 2007. С.19.

⁸³⁵ Молданов Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 94.

⁸³⁶ Там же. С. 98.

времени «не столько осознаётся, сколько проживается и переживается»⁸³⁷. Северные манси считали первые три части суток (*сэринос нэглин пора* ‘время появления утренней зари’, *āлпыл* ‘утро’, *хōтал* ‘день’) принадлежащими Верхнему миру, вторые три (*хōтал-ят* ‘солнце в зените’, *этипала* ‘к вечеру’, *сэринос харыглан пора* ‘время угасания вечерней зари’) – Среднему миру и последние три (*эт* ‘ночь’, *эт-котиль* ‘полночь’, *холпала* ‘к рассвету’) – Нижнему миру. Этих соответствий манси строго придерживались при совершении обрядов, особенно с кровавыми жертвоприношениями. В. С. Иванова отмечает, что «жертвоприношения для *Тōрум*’а, *ōтыр*’а проводились всегда в ту часть суток, которая соответствовала Верхнему миру, а богам Среднего – в ту, что Среднему. Жертву для *Самсай бōйк*’и забивали в доме в ночное время, которое соответствовало Нижнему миру»⁸³⁸.

Время, направленное вперёд, в традиционной культуре всегда характеризовалось положительно, а ориентированное в обратную сторону имело отрицательные значения. Исполнение ритуалов как хантами, так и ненцами, строго соотносилось с определённым периодом лунного месяца: в начале месяца разрешалось производить забой оленей в честь богов «культовой нарты» рода, семьи, племени, приезда добрых гостей, рождения ребёнка (положительное время), а в конце месяца проводились похороны, дни поминания усопших (отрицательное время). Например, у сынских хантов сваты ехали за невестой на растущей луне, в крайнем случае, в полнолуние, но не на убывающей луне. «Старались прибыть в дом невесты раньше полудня или в полдень. Особенно ценилось утреннее время. Считалось, что с утра время работает на сватов, а убывающий день может отрицательно повлиять на ход событий»⁸³⁹.

Начало отсчёта временного периода в ритуале, обряде сакрализуется и приобретает качество положительно кодированного времени. Так, обряды в честь

⁸³⁷ Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры. М. : Искусство, 1972. С. 11.

⁸³⁸ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 113.

⁸³⁹ Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М. : ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 313.

духов-покровителей совершаются утром в период новолуния, «когда луна на глазах [начинает] быть (нарождаться)» (*этнос самын паты*). Традиционная свадьба у манси также начинается на рассвете, только на полную луну, так как считалось, что «духам посвящается начало (верх) месяца, браку – его полнотелая середина. Нижняя же его часть считается временем преобладания тёмных духов»⁸⁴⁰. С утра начинаются гадания на ритуальной одежде (прикладе) Казымской богини в период обряда строительства её «дома». Великая богиня регулярно через каждые семь лет меняет своё место. «Если она согласна, то едут к ней в лабаз, его называют дом (*Щащи хот* – Бабушки дом)... Чтобы построить лабаз, просят разрешение у самой богини, уточняют место»⁸⁴¹. Жертвоприношение (*поры* – угощение) хантыйскому *Нуви Аши* ‘Белому Отцу’ (*Нуми Торум’у*) – Верховному Богу – совершается обязательно в новолуние или полнолуние. Убывающая Луна ощущается как движение назад, в прошлое. Жертву же приносят во имя будущего. Одна семья, как правило, жертвует от 1 до 7 оленей. Когда делают *актасты тахы* ‘собраться вместе’, для жертвоприношения забивают 7+7+7 оленей [ПМА, стойбище В. Лозямова, р. Святая Ляма. 1994].

В традиционной культуре много запретов относительно тёмного времени суток (вечер). Если после захода солнца нужно идти на реку за водой, то, когда зачерпываешь воду, следует обратиться к *Вит-хӧн аки* (‘Воды-дух дядя’): «Дядюшка и тётушка, владеющие водным царством, дайте мне воды (разрешите взять воды), у меня вода закончилась» (*Хӧн вит акиягум-ӓквагум ӓнум вит маён, ам витум холас*)⁸⁴². К ночи нельзя подъезжать с невестой к чумам родственников – только в светлое время суток⁸⁴³. На закате солнца нельзя

⁸⁴⁰ Мансийский календарь. Ханты-Мансийск : ГУИПП «Полиграфист», 2003. С. 3.

⁸⁴¹ Молданов Т. А. Обряды, проводимые на святых местах // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации : Материалы X Югорских чтений. Ханты-Мансийск : ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. С. 139-140.

⁸⁴² Кумаева М. В. Заклички в детском фольклоре // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации : Материалы IX Югорских чтений. Ханты-Мансийск : ОАО «ИИЦ», 2012. С. 92.

⁸⁴³ Головинёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 561.

окликать людей по имени, а только простым восклицанием «эй!», так как в это время они наиболее уязвимы перед злыми духами [ПМА, стойбище Лисий бор. 1993]. Эта же мотивация распространяется на запрет громко разговаривать или смеяться в вечернее время. Кроме того, во время захода солнца запрещалось лежать, спать, отправляться в дорогу, колоть дрова, сквернословить, поминать плохих духов, да и вообще что-либо делать, так как существовала наибольшая вероятность, что душа человека может быть похищена существами иного мира.

Сакральному времени присущ мистицизм. Маркируя иную, отличную от реального времени, систему координат, мифологическое время наделяется способностью соединять события самой разной природы и масштаба, происходящие в разных модусах времени (прошлом, настоящем и будущем одновременно) и пространства (Верхний, Средний и Нижний миры). В философии термин модус (от лат. *modus*, вид, мера, способ) обозначает свойство предмета, присущее ему лишь в некоторых состояниях⁸⁴⁴. Модус времени в филологии проявляется не только в смешении глагольных временных форм, характерном для фольклорных текстов, но и в том, что в текстах разных жанров будущее, преобразуясь из прошлого, становится его отражением. В частности, можно указать на представление долженствующего как произошедшего или происходящего в обрядовых текстах, на распространённый мотив сна героя, реализующегося в сказочном или несказочном повествовании и др. Например, в известном мансийском «Священном сказании о возникновении земли» герой во время сна чудесным образом переносится к «матери-отцу» (прошлое), путешествует через серебряную дверь в середине моря к водяному царю, проходит испытания (играет в карты-шахматы), сватает его дочь (Нижний мир), возвращается наверх (Средний мир), оживляет своего истлевшего коня и продолжает путешествовать дальше по мирам Вселенной (Верхний мир)⁸⁴⁵. Такое проявление модусности временных и пространственных измерений, когда герой одновременно перемещается из прошлого – через настоящее – в будущее по

⁸⁴⁴ Большой энциклопедический словарь [Текст] / под ред. А. М. Прохорова. М. : Издание «Советская энциклопедия» (Большая Российская энциклопедия), 2001. С. 745.

⁸⁴⁵ Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 267-268.

Среднему, Нижнему и Верхнему мирам, подчёркивает мистицизм сакрального времени.

Традиционное мировоззрение обладает важной особенностью – оно позволяет соединить различные свойства священного времени в одно послание. Материальной символизацией различных свойств данного вида времени является ритуал, демонстрирующий, по образному выражению Э. Лича, «метафорическое сгущение» событий, разделённых значительным отрезком времени. Известный теоретик британской социальной антропологии рассматривал «сгущения» как «совместные переживания коммуникативного опыта» и подчёркивал, что, когда исследователь берёт каждое измерение по отдельности (вербальное, музыкальное, хореографическое и визуально-эстетическое), то оказывается, «что почти невозможно дать действительно убедительное объяснение тому, каким образом разные, перекрывающие одно другим измерения соединяются вместе для осуществления единого общего послания»⁸⁴⁶. Данное рассуждение вполне применимо к темпоральным воззрениям обских угров и самодийцев, для которых священное и бытовое время сосуществуют как данная реальность.

Как видим, проблема определения времени, его видов, моделей и свойств – одна из наиболее сложных в религиозной феноменологии. Её решение связано с тем обстоятельством, что «реальное переживание времени, его опытное восприятие разнятся у первобытных народов и у современного человека западной культуры»⁸⁴⁷. Человек «техногенной» культуры воспринимает время нормативно – как линейный поток неповторимых событий, текущий из прошлого в будущее через неуловимую точку настоящего. Череди этих событий образует историю. Представитель же традиционной культуры верит в существование наряду с реальным, физическим временем времени мифологического (или магико-религиозного), в границах которого действуют боги и разворачиваются сакральные события. Эти модели времени могут сохраняться и ретранслироваться

⁸⁴⁶ Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М. : Издательская фирма Восточная литература» РАН, 2001. С. 53-54.

⁸⁴⁷ Элиаде, М. Аспекты мифа [Текст] / М. Элиаде ; пер. с фр. В. Большакова. М. : «Инвест – ППП» ; СТ «ППП», 1996. С. 355.

лишь на уровне коллективного бессознательного. При этом время согласуется не только с астрономическими и земными физическими законами. Каждый исторический тип культуры также демонстрирует свою трактовку времени, которая связана с особенностями жизни конкретного сообщества.

Доминанта объективно-реального или магико-религиозного времени является своего рода «мировоззренческим маркером»⁸⁴⁸. Чем больше человек воспринимает сакральное путём эмоционального переживания (обычаи, ритуалы, праздники), тем крепче его связи с традиционной культурой, тем многограннее его ощущение различных характеристик времени (Рисунок 6).

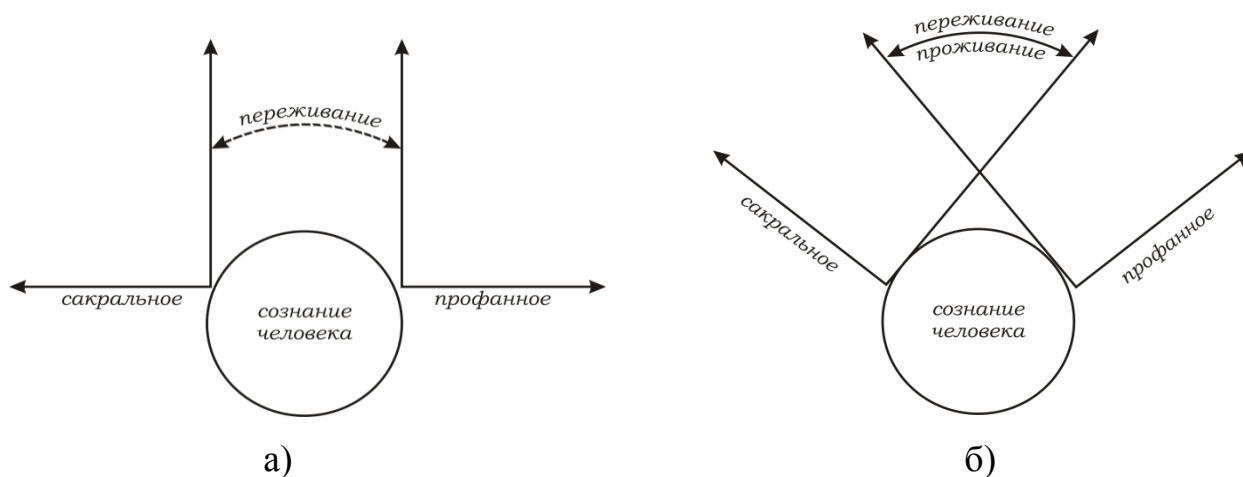


Рисунок 6. Отношение к понятию «время»: а) представителя «техногенной» культуры; б) представителя традиционной культуры

Не вызывает сомнений тот факт, что круговорот природных циклов оказал влияние на особенности традиционного мировоззрения, обрядовую практику. Здесь наиболее органично проявляются циклическая и линейная модели времени.

Таким образом, представленные материалы дают основание для выводов о том, что магико-религиозное время с полным основанием можно назвать кодированным временем. Важнейшим свойством сакрального времени является цикличность — бесконечно повторяющиеся события в различных модусах

⁸⁴⁸ Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры. М. : Искусство, 1972. С. 29.

времени. С такой характеристикой связано семантическое прочтение периодического Медвежьего праздника, проведение которого соответствует идее установления мифологического порядка космической модели мира. В ходе таких праздненств постоянно воспроизводятся фрагменты изначального, мифологического времени, а потому такое время первоначально считается священным. Не случайно в традиционной культуре праздник обозначается как «святой день» (*ялпың хōтал*), или «святой день просьб» (*ялпың пōйксян хōтал*). Это не столько введение времени (периодизация), сколько всякая мысль об изменении, движении (процесс). Единичное, никогда прежде не случавшееся, не имело самостоятельной ценности. Сакральное время православной культуры (христианские праздники), органично вписываются в сакральное время традиционной праздничной культуры, не создавая конфликтной оппозиции. Иными словами, любой ритуальный праздник основывался на повторении некоего сакрального события, которое произошло в мифическом прошлом.

Магико-религиозное время традиционной культуры имеет характерные особенности его проявления. Помимо цикличности ему присущи символизм (знаковость), инверсность (поворачивание), перцептуальность (ускорение, замедление), мистицизм. Данный вид времени аксиологически окрашен. Магико-религиозное время может иметь положительное значение (вперёд идущее, утро), а также иметь отрицательные параметры (идущее обратно, вечер, ночь). События сакрального времени являются своеобразным метафорическим кодом, посредством которого моделируется устройство мира, природного и социального. Для него характерны всеобщая взаимопроницаемость, цельность всех моделей, видов и свойств времени, что объединяет его с понятием вечности.

Несмотря на принципиальные различия, магико-религиозное и объективно-реальное время совместимы: мифологическое мышление сопутствует историческому на всём пути развития человечества. События, происходящие вокруг человека традиционной культуры, разворачиваются, как правило, в нескольких измерениях: циклического природного и циклического магико-религиозного, линейного природного и линейного биологического времени.

Причём линейное время, являясь доминирующим в традиционном сознании (в силу занятий хозяйственной деятельностью), вместе с тем не представляет собой неизменную величину. В определённый момент, завершаясь для каждого человека (смерть как остановка индивидуального биологического времени), оно, делая виток во временное магико-религиозное измерение Нижнего мира, путём реинкарнации возвращается в прежнее линейное состояние, но уже в восходящем поколении и т.д. Поэтому строго соотносить объективно-реальное время с однонаправленным, а магико-религиозное – с круговым вряд ли обоснованно для традиционной культуры. Расширяющееся пространство культуры породило различные состояния и характеристики времени, маркируя уникальную систему координат. Существование в традиционной культуре разных моделей и видов времени позволяет соединять события самой различной природы и масштаба, а значит создавать целостное восприятие окружающего мира.

Ориентация традиционного общества на повторяющиеся циклы согласуется с общим строем мироощущения, когда всё происходящее в мире мыслится как движение «по кругу». В этот «круговорот» включена не только жизнь человека (индивидуальное время), но и мироздания в целом (смена Космических циклов).

Глава V. Представления о регенерации времени

5.1. Процесс циркуляции жизни

5.1.1. Смерть как предел человеческого бытия

В традиционном мировоззрении жизнеспособность («жизненная сила») человека (а именно она описывается термином «душа») выступает как сложное переплетение анатомических характеристик, физиологических процессов, менталитета и всё это дополняется социальными характеристиками. Жизнь человека воспринимается как движение в пространстве и времени с определёнными координатами, продиктованными социально-возрастным статусом: младенец, ребёнок, юноша, взрослый, старик. Причём, как считают финны, «расстояние между жизнью и смертью не более, чем ширина волоса»⁸⁴⁹. В процессе мироздания изначально была заложена идея тленности всего сущего как залог равновесия. В мансийском мифе «Создание земли» верховное божество «Светлый муж-отец» поясняет, что им изначально был предписан мёртвый мир. Если его не создать, то «между растущими деревьями», «между выросшей травой» подрастающим детям людей не хватит места и тогда «они тут же начнут друг друга резать, начнут друг друга есть»⁸⁵⁰. Согласно представлениям восточных хантов, смертными («раньше человек умирал, а потом оживал всегда») люди стали из-за предательства собаки, которую чёрт (*Куль*) уговорил нарушить процесс оживления человека, предписанный *Торум'*ом. Собака, «перепутав», положила человеку камень на голову, а гнилушки на ноги. Когда человек встал, то камень пробил ему голову и он умер навсегда. По другой версии из-за глупости

⁸⁴⁹ Пентикайнен Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре // Традиционная духовная культуры народов европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар : Сыктывкарский гос. ун-т, 1990. С. 47.

⁸⁵⁰ Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 291.

и безответственности людей, злой дух смерти и болезней *Кынь*, освобождённый из сундука, опущенного на дно моря, стал таскать людей под землю⁸⁵¹.

Терминология, связанная с понятиями «смерть», «умереть», обширна. Манси обозначали состояние ухода из жизни выражениями ‘ушёл в иное царство’ (*мот ма нупыл та минас*), ‘стал невидимым’ (*атимыг емтыс*), ‘на ту сторону глаз попал’ (*сам та палн патыс*), ‘навсегда заснул’ (*ёл акваг та ойвес*), *хōлуңкве* ‘погибнуть’, ‘кончиться’⁸⁵². Ненцы обозначали конец жизненного пути человека фразеологизмом со значением «сломаться кости сердца»: *хадаедо сейдна лы маля хась* ‘бабушка умерла в глубокой старости’ (букв.: она умерла от перелома кости в сердце, пур. нен.). В качестве внешнего проявления смерти человека ненцами отмечалось остекленение глаз⁸⁵³. Существуют и фразеологизмы с компонентом «годá», что возможно рассматривать как более позднее включение: лесн. нен. *пота тǎвяш тикү* ‘пришедших годов нет’, *таймана пухуңаш пота нэлту* (букв.: до того старая, что годы потеряла). Старые люди выражают предчувствие смерти фразой: ‘состарился я, к спинному мозгу дырку не нашёл’ (*пухумэт, путунта шим дё’ңатм, тытли чики минханта мымэм ңытиши*, лесн. нен.)⁸⁵⁴. Интересно отметить, что детям сообщение о смерти кого-либо передаётся словосочетанием *ипи’ңä катя* ‘в кого-то превратилась’, а взрослым – *шейта дым ңыкды* ‘сердца кость сломалась’.

В хантыйском языке конец земного пребывания человека обозначается как *сурма йиты* (букв.: к смерти стать, каз. хант.), *әнтōма йиты* ‘умереть’ (букв.: к нет стать, каз. хант.), *хǎлты* ‘сдохнуть’ (каз. хант.), *сурта* ‘умереть’, ‘скончаться’ (вах. хант.). Всего же для хантыйского языка, по материалам В. Н. Соловар, зафиксировано свыше 30 глаголов, обозначающих прекращение

⁸⁵¹ Ал’вы. Альвы. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 19.

⁸⁵² Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 171; Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский. Л. : Просвещение, 1982. С. 149.

⁸⁵³ Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 180.

⁸⁵⁴ Гизатуллина Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Ханты-Мансийск, 2013. С. 62.

существования со следующими характеристиками: «умереть, пропасть», «к покойнику стать», «к коре стать», «к чему-то страшному стать», «к памяtnому стать», «к смерти стать», «закончиться», «околеть», «плыть по течению», «рассыпаться на мелкие части», «исчезнуть» и др.⁸⁵⁵. Касаясь определения смерти в родственных финно-угорских языках, К. В. Афанасьева и Е. А. Игушев обратили внимание на сходство их корневой основы: *х̄олуңкве* (манс.), *х̄алты* (хант.), *halni* ('умереть', венг.) и, в то же время, на различия значений. «В венгерском языке значение этого слова нейтральное, оно употребительно как по отношению к человеку, так и по отношению к животному. В мансийском языке для обозначения “умирать” в настоящее время употребляется глагол *сорумпатуңкве*, а слово *х̄олуңкве* носит оттенок стилистической подчёркнутости, искреннего сожаления по случаю кончины упоминаемого лица. В хантыйском же языке корень с этим словом приобретает стилистически сниженный оттенок, так говорят про смерть плохого человека или малоценного животного, данное слово содержит оттенок пренебрежения»⁸⁵⁶.

Выражением «в смерть попал» (*сорма нитас*) сынские ханты указывают на некую зону, пространство, место смерти, что дало основание Н. М. Талигиной заключить: «Сорма имеет локализованное место»⁸⁵⁷. Об этом же свидетельствуют некоторые словосочетания мансийского языка, выражающие понятие «умереть»: «куда-то вошёл» (*хотталь сялтыс*), «в сторону другого мира попал» (*мот торум та палн та патыс*)⁸⁵⁸. Интересно отметить, что, по поверьям манси, вход в загробный мир находился около места под названием *Хаманёл* 'Отвесный (крутой) мыс' (где-то на берегу Обской губы). «Там двери в нижний мир. У

⁸⁵⁵ Соловар, В. Н. Семантика глаголов прекращения действия, бытия, состояния // Материалы третьей научно-практической конференции, посвящённой памяти А. А. Дунина-Горкавича (10 апр. 2007 г.). Нижневартовск : Издательский дом «Югорский», 2008. С. 72; Соловар, В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014.

⁸⁵⁶ Афанасьева К. В., Игушев Е. А. Школьный этимологический словарь мансийского языка. Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2011. С. 94.

⁸⁵⁷ Талигина Н. М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских // Народы Северо-Западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 42.

⁸⁵⁸ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 171.

дверей стоит сторож и пускает вниз лишь души действительно умерших»⁸⁵⁹. Сходные представления о местоположении страны мёртвых где-то в устье Оби, обнаруживаются и у хантов. В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина приводят воспоминания о стране мёртвых Матрёны Себуровой из пос. Тугияны: «Мой отец сильно болел три дня подряд. Так болел, что чуть не умер, терял сознание. Когда пришёл в себя, то рассказал, что долго шёл вниз, – и рассказчица показала на север. – Там подошёл к морю, долго брёл по воде и наконец подошёл к сторожу. Сторож был верхом на чёрном коне. Впереди отец увидел много дыма, стоит котёл, дёготь варят. Там слышен крик гусей и лебедей, но не птицы то были. Это плакали люди, которым хотелось вернуться назад. Но те, которых сторож пропустил к *Кынь-ики*, вернуться уже не могли. Моего отца сторож не пропустил, отец долго ещё жил»⁸⁶⁰.

Для хантов смерть – это состояние, когда душа *лил'* (*ил't*) покидала тело человека навсегда («*ил't* ушла»). К. Ф. Карьялайнен приводит несколько описательных выражений понятия смерти: «ходивший неудачно на охоту», т.е. тот, кто уже ничего не в состоянии делать, «тот, кого нужно оплакивать». У лесных ненцев слово, обозначающее «смерть» – *кавишаң* (*кāпиш*, *кāпишаң*), иногда употребляется как синоним слову «болезнь». Для умершего существует самостоятельное слово *хальмер* 'покойник'. Созвучные слова с аналогичным смыслом содержатся в языке тундровых ненцев – *хась*, *хабця* (дословно 'не стать' = умереть). Л. В. Хомич обратила внимание на то, что «форма *хабця* – глагольное имя орудия действия и может быть переведена как то, от чего (с помощью чего) умирают (или болеют). Это слово может обозначать не только смерть как явление (в этом значении употребляется также слово *хава*), но и смерть как существо»⁸⁶¹. Финский исследователь Т. Лехтисало, описывая религиозные представления

⁸⁵⁹ Источники по этнографии Западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. С. 152.

⁸⁶⁰ Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск : ВО Наука. Сибирская издательская фирма, 1992. С. 109-110.

⁸⁶¹ Хомич Л. В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л. : Наука, 1976. С. 24.

самоедов отмечал: «Самоед боится вихря, ибо он верит, что в нём движется смерть, и человек заболевает, если коснётся его...»⁸⁶².

Момент смерти был переходом в «инобытие» и пребывание в ином мире. Арнольд ван Геннеп, создавая классификацию последовательности церемоний, сопровождающих переход из одного состояния в другое, в обрядах перехода выделил «обряды отделения», которые «в основном представлены в погребальных церемониях»⁸⁶³. Однако уход человека из мира живых начинался много раньше, нежели наступала его физическая смерть. Согласно представлениям обских угров, человек, «внутри которого находится болезнь», в какой-то мере считался мёртвым⁸⁶⁴. Мифологическое, эмоционально-ассоциативное мышление не было способно к созданию абстрактного понятия «небытие»: «ничто» в большинстве древних языков выражается как «не-вещь». Поэтому «переход» совершает не человек в его «земном» виде, а его бестелесная сущность – душа. Место её обитания после ухода из тела человека мыслилось либо под землёй, либо на западе, на закате Солнца.

Возможность повлиять на судьбу была минимальной. Знаков, предсказывающих судьбу, в обско-угорской и самодийской культурах достаточно. Люди хотели быть предупреждёнными о поворотах своих судеб, поэтому придумали сложную систему символов, в которой наблюдение за природой играло важную роль. Изменения в космосе, на солнце, луне, звёздах принимали вид понятий о пространстве и времени. Личная судьба – проблема гармонии между микрокосмосом человека и макрокосмосом природы. В этих хрупких отношениях человек – часть природы и её циклов, как человеческого, так и вселенского.

У тундровых ненцев время смерти человека устанавливал верховный бог Нум, а невидимую запись срока, отпущенного человеку, вела богиня Я' мюня (дословно – «нутро земли») – хозяйка земли. Однако «исполнял приговор» дух

⁸⁶² Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск : Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 94.

⁸⁶³ Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Издат. Фирма «Восточная литература» РАН, 1999. С. 15.

⁸⁶⁴ Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 537.

болезни и смерти *На*. Если старый человек долго не умирал, то считалось, что *На* этого не заметил. Такая забывчивость случалась и с хантыйской *Калтащ*. В этом случае про человека говорили, что он «уже из ума выжил», а всё ещё продолжает жить⁸⁶⁵. Согласно мансийскому фольклору, продолжительность жизни человека также определяет верховный бог *Тōрум*: «У молодого *Ватахума* с женой дочь родилась, какой век, какую судьбу ей запишем?» *Тōрум* отвечает: «Какой век, какую судьбу назначу? Мать видела, отец пусть не увидит – такой срок, такую судьбу запишите». Тут же новорожденный ребёнок скончался <...> «У попа с женой сын родился, какой век, какую судьбу запишем?» <...> Пусть до середины жизни мужчины доживёт, такой срок запишите. <...> «Жена и муж, живущие в нижней части города, заимели сына, что за век, что за судьбу запишем?» «Их сыну такую судьбу запишите – пусть до седых волос доживёт, до самых длинных волос пусть доживёт, дольше, чем с клюкой ходить, пусть доживёт, в ногах и руках силы пока не кончатся, пусть такой век проживёт»⁸⁶⁶. Ханты верили, что для каждого человека существует срок жизни, отмеренный только ему. «Сколько бог отвёл, столько и буду жить (букв.: в какую дыру я войду, в живую дыру (анальное отверстие) войти нет возможности, в земляную дыру войти нет возможности. Богом сколько велено жить, столько и буду мучиться»⁸⁶⁷. В священной сказке (*имэн монч*) восточных хантов (локальная группа *нёрым ёх*) «Как *Сорни-кон-ики* за женой ездил» указывается, что линию судьбы определяет богиня *Калтась-ими*. В её небесном доме стоит много колыбелей, которые «она распределяет: по левую сторону дома ставит тех, кто долго не проживёт, по правую – тех, у кого долгая жизнь». В песне-сказке (*мончэ арэх*) «Про умирающую женщину» слугами Верховного бога выступают лесные духи *менки*, которые тянут женщину в Каменный город *Номыр-ики*. «В дом вошли, всё

⁸⁶⁵ Исламов А. З. Семантика пространства казымских ханты в их мировосприятии. Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2006. С. 76.

⁸⁶⁶ Тāт ос Сакв мāхум потраныл-мōйтаныл = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 2. Вōраян мāхум мōйтйт. Сказки охотников. Ханты-Мансийск : Печатное дело, 2010. С. 85.

⁸⁶⁷ Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка. Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2012. С. 185.

кругом белое, светлое. Сидит в доме седой старик с длинной седой бородой, все одежды на нём белые. Только старик на женщину взглянул, тотчас вскочил и закричал на своих слуг: «Что вы сделали, зачем эту женщину сюда привели? Она ещё жить должна. Её жизнь длинная. Её жизнь ещё не кончается. Уводите её обратно». В песне-сказании (*тлянхтэп*) «Воскресшей Женщины песня» судьбу героини вершат *Най-пакэн* (Огня сыновья) и *Орт-пакэн* (Хозяина сыновья), т.е. слуги-помощники бога, контролирующего отмеренный Верховным богом срок жизни человека. У Верхнего старика (*Номыр-ики*) есть ещё одно имя – «Белой (седой) головы старик» (*Янг-оуп-ики*), или «Сверла–головы–старик» (*Пор-оуп-ики*). В данной связи Т. И. Исаева отмечает, что хантыйское слово *янг* имеет несколько значений, одно из которых «остриё»⁸⁶⁸. Таким образом, можно предположить, что бога-распорядителя срока жизни людей представляли остроголовым. По поверьям иртышских хантов, жизнь-судьбу человека предопределяла богиня *Санге*. У неё имелся золотой посох, увешанный нитями с узелками. Расстояние от узелка до посоха – «мера» жизненного пути человека⁸⁶⁹. Среди атрибутов мансийской богини-матери *Калтац* также упоминается посох («на семигранную священную палку с долгой жизнью девушек семью зарубками зарубает»). У северных хантов она отмечает жизненный срок новорожденных, нанося его на «украшенную золотом семикратную ветвь, вырезанную с золотом семикратную ветвь». В руках богини может быть посох с привязанными к его верхней части сухожильными нитями. Завязывая на нити узелок, она отмеряет длину «жизненной нити» человека⁸⁷⁰. Хантыйское священное сказание о «Желанном Богатыре – Купце Нижнего Света, Купце Верхнего Света» правом отмерять жизнь человека наделяет духов верхнего мира: «Назначенных нами (предназначенных к смерти – В. С.) сажайте в глубокие зарубки в середине лодки,

⁸⁶⁸ Сказки и куклы нёрым-ях. Сургутский краеведческий музей. Тюмень : Мандри Ка, 2006. С. 16, 21, 32, 47-48.

⁸⁶⁹ Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М. : ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 12.

⁸⁷⁰ Чернецов, В. Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества // СЭ. 1939. № 11. С. 30; Карьялайнен, К. Ф. Религия югорских народов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 49; *Он же*: Религия югорских народов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. С. 135.

не назначенных нами не сажайте»⁸⁷¹. Среди аганских лесных ненцев сохранилось поверье о том, что судьбу и продолжительность жизни человека предопределяет *кахэ* – дух места. Для того, чтобы получить предсказание, нужно «взять то, что добыл, разделить на три части. Оставить на ночь. Ночью он приходит и начинает... Если не будет головной части, то это к быстрому богатству, но будет короткая жизнь. Если задней части нет, то это бедность, но долгая жизнь. Если середины нет, то лет до 50 будешь жить и в среднем достатке»⁸⁷². В «Песне богини *Калтац*» героиня отмечает срок жизни детям на бумаге: «Мальчиков долгой жизни бумага, Девочек долгой жизни бумага», а также зарубками на камне⁸⁷³. «Записывание» родившихся детей в книгу В. Н. Чернецов характеризует как «курьёз и наслоение позднейших времён», связывая появление данного сюжета с «перенесением в фольклор метрической книги, которую вогулы видели в церкви»⁸⁷⁴. С этих же позиций представляется возможным объяснить близкие суждения лесных ненцев. В. Т. Айваседа из ненецкого рода *Tëmt*, хорошо знавший хантыйский язык, о конце жизни говорил так: «Ко мне бумага скоро придёт» (*Мани патал мел ту'ты*). Более развёрнуто эта фраза звучит на хантыйском языке: «(Когда) бумага придёт, тогда я уйду» (*Ныпякам ёвал, чулатна ма' минлам*) [ПМА, пос. Варьёган. 1999]. Ненцы верили, что от этой бумаги-судьбы (*ныпьяк*, хант.; *патал*, нен.) зависит поведение человека, его «конечный вздох». Кстати, такую фразу, как говорят, писать нельзя. Это слишком тяжёлые слова. В этой связи представляет интерес упоминание хантами р. Демьянки помощника *Нуми Торум'а* – *ханštaj xoj nüpet* (букв.: человек-писец). Живёт он этажом ниже бога и книгу судеб заполняет под диктовку бога-отца⁸⁷⁵. Считается очевидным, что здесь налицо явное русское заимствование, связанное с христианизацией коренных народов Севера. Однако в данном сюжете может быть

⁸⁷¹ Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 117.

⁸⁷² Тучкова Н. А. «Я спою вам свои песни ...» (фольклорные произведения певца-сказителя В.С. Айваседа) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Ханты-Мансийск ; Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 247.

⁸⁷³ Молданов Т. А., Молданова Т. А. Боги земли казымской. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 40, 43.

⁸⁷⁴ Чернецов, В. Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества // СЭ. 1939. № 11. С. 31.

⁸⁷⁵ Мифология хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 186.

и иной подтекст. Хантыйское слово *нєрəк* является многозначным и обозначает такие понятия, как письмо, книга, документ. Новые хантыйско-русские словари дают к слову *нэпек* лишь значение «бумага». Нам представляется интересной этимология данного слова, происходящего от иранского *nirək*, означающего шрифт, письмо, а в удмуртском символизирующем ещё и знак собственности (*n'ebeg* «кусочек бересты на убитой дичи в лесу как знак собственности охотника»)⁸⁷⁶. Возможно, зарубки на посохе, камне, запись на бумаге следует рассматривать как установление гена смерти (знака, кода) для человека, который ранее был, как и боги, бессмертным. Отметим, что Богиня-Мать казымских хантов *Калтац*, согласно традиционным верованиям, «пишет (вырезает) узоры человеческих судеб». В «Песне Пелымского *Торум'*а» эта функция возложена на верховное божество мужского рода (*верт*): «С нескончаемыми золотыми листьями, с листьями руку [имеющий] / Перьями беркута пишущую, славную руку [имеющий] / *Верт*, я сижу». Приведённый пример показывает важное положение, на которое обратила внимание Т. А. Молданова: «Умение писать приписывается божествам высокого ранга и относится к сакральным действиям»⁸⁷⁷, а значит, имеет высокое семантическое значение.

Несмотря на то, что по поверьям обских угров и самодийцев срок жизни человека предопределён, существует одно исключение, позволяющее умирающему человеку отсрочить уход в Нижний мир. Северные ханты верили, что перед смертью душа человека «совершает заключительное путешествие» по территории «проживания» его личных духов-покровителей. «У каждого из них она просит заступничества. Духи в данном вопросе подчиняются решению *Калтась*, при этом они могут продлить жизнь человеку на небольшой срок (от трёх до семи дней). Если срок жизни, отмеренный человеку ещё не истёк, каждый

⁸⁷⁶ Лыткин В. Н., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар : Коми книжное издательство, 1999. С. 187.

⁸⁷⁷ Молданова Т. А. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игр. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. С. 153, 189.

из них может задержать душу на некоторое время»⁸⁷⁸. А. В. Бауло, вслед за Е. Шмидт⁸⁷⁹, приводит описание траектории путешествия души по святым местам Среднего Приобья: Калтысянские юрты (место проживания богини Калтась), Белогорье (местонахождение *Мир-сусне-хум'а/Ас-тый-ики*), Вежакары (место обитания *Ялпус-ойки/Ем-вож-ики*) и конечный пункт – Ванзеват (место обитания *Хинь ики* – Духа болезней, Правителя Нижнего мира). Если Хозяин Нижнего мира разрешает «душе пройти дальше, то она окончательно уходит на север, в землю смерти, расположенную около устья Оби». Маршрут путешествия души у берёзовских манси мы изобразили графически (Рисунок 7).

⁸⁷⁸ Бауло А. В. Культурная атрибутика берёзовских хантов. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2002. С. 11.

⁸⁷⁹ Schmidt E. Bear cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians // *Uralic Mythology and folklor*. Budapest, 1989. P. 187-232.

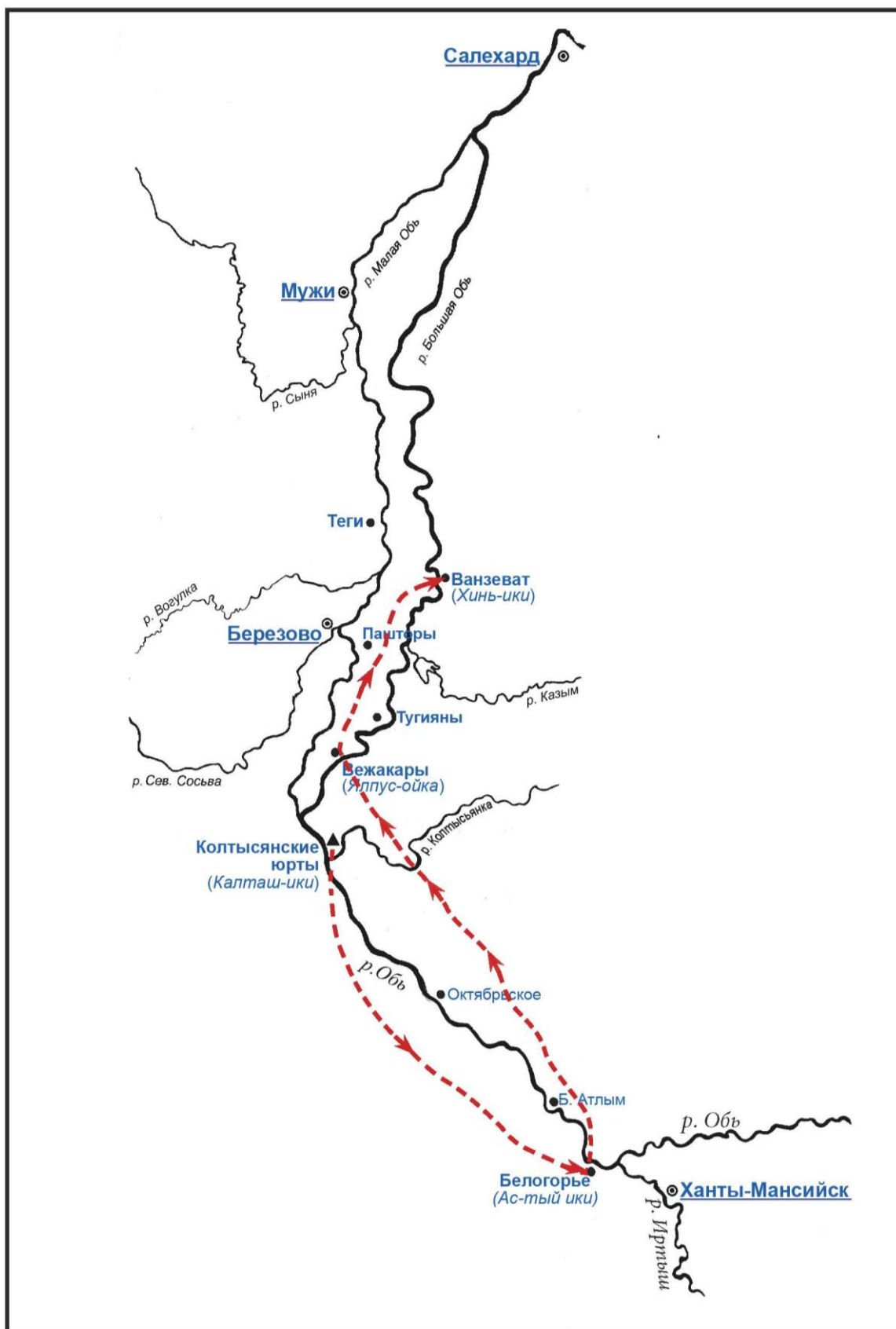


Рисунок 7. Траектория путешествия души у северных манси

Предвестниками смерти часто выступают птицы. Шурышкарские ханты считали: если неподалёку кричит птица *воть-воть*, то «знайте, она пришла неспроста, а забрать чью-то жизнь»; если увидишь, что на сук рядом находящегося дерева садится кукушка, тебя ожидает беда в виде смерти близкого человека; если сидя в чуме к тебе залетит птичка, это тоже плохо, сразу кричи: «Улетучивайся!»⁸⁸⁰. Ненцы также верили в пророческие способности некоторых птиц. При встрече с кукушкой (*семя*) они просили предсказать срок жизни. Её нельзя дразнить, так как считалось, что кукушка *сив-тота-минлей* «птица с семью крыльями» (предположительно сын *Нум'а*). Филин также считался вещей птицей. Его «смех» слышат перед смертью человека его родственники. Ненцы полагали, что, если журавль кричит, паря над человеком, надо ждать смерти его родственника⁸⁸¹.

Жизненный срок человека мог прекратиться по нескольким причинам: 1) смерть в результате насилия; 2) как конец отмеренного времени; 3) в результате колдовства, магических действий; 4) за грехи человека (лжеприсяга, нарушение обета, осквернение священного места и т.п.); 5) как любовь к человеку *Торум'а*; 6) как похищение жизненной силы *лил'* духом подземного мира *Кын'-лунг'ом*; 7) в результате преднамеренных действий тех духов, которые специально не охотились за душами *лил'*, но подталкивали людей к самоубийствам, ссорам и дракам, которые заканчивались убийствами. Такими качествами обладал злой дух хантов – *Тарэн* или *Хинь варт*; 8) Смерть могла быть вызвана проклятием. Приведём некоторые хантыйские формулы-ругательства, связанные с пожеланием смерти: ‘Уйди на Север!’ (*Овса мана!*), ‘Желаю тебя отправить под землю’ (*Ил муллэм*) и др.⁸⁸². Самовольно никто не имел права сокращать назначенный человеку сверху жизненный срок. Поэтому обские угры и

⁸⁸⁰ Лонгтортова В. П. «Щўњэм – Щања йōхан» «Моё вдохновение – Сыня река». Салехард : Красный Север, 2011. С. 25, 30.

⁸⁸¹ Боровикова А. В. Лексика ненецких языческих верований // Вопросы Уралистики 2009 : науч. альманах. СПб. : Наука, 2009. 476.

⁸⁸² Лапина М. А. Этические нормы в музыкальной культуре хантов // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития. Ханты-Мансийск ; М. , 2004. С. 78.

самодийцы стараются и сейчас соблюдать соответствующие охранительные нормы. По хантыйским поверьям, вычёсывание, стрижка волос приводили к истощению жизненных сил (*нупт*), поэтому в традиционной культуре запрещалось укорачивать волосы. Сопровождая умершего в иной мир, ненцы кладут ему в руки *торабт*” (кусок шкуры бобра, выдры), используемый в обряде очищения. Если в руках ничего нет, то покойник может «взять» с собой в подземный мир чью-то душу (*сядяут*). Согласно поверьям, жители Нижнего мира встречают умершего со словами: «Что ты нам принёс?», – и он отдаёт им предметы, вложенные в его руки. Заворачивают покойника в половинку покрытия чума. Зашивают её в направлении от себя, большими стежками, без узелков. Суеверие не позволяет зашивать на человеке стежками от себя. Когда девочек учат мастерить, то говорят: «Не шей, как на покойнике, крупными стежками»⁸⁸³.

Необратимость и конечность времени, отражённая в представлениях о жизни и смерти сквозь призму понятия души, для каждого человека осознаётся не только как индивидуальная судьба, но и как конец земного существования сообщества людей. Представление о смерти является ярким показателем устойчивости архетипических моделей традиционного мирозерцания и даёт возможность в новом ракурсе, более глубоко и многосторонне увидеть целое – социальную жизнь людей, их ценности, идеалы, отношение к жизни, их культуру и психологию. Измерение продолжительности жизни имеет одну тенденцию – стремление к большей продолжительности существования. Сдерживающим фактором становятся биологические рамки его существования. Поэтому закономерный шаг со стороны психики – освободиться от биологических корней и войти в новую «оболочку», свободную от привязанности к материальному объекту Земля. Не случайно, в фольклорных текстах обских угров и самодийцев прослеживается двуединая ипостась человека: «материальное тело и нематериальная духовная часть, которые имеют как земное, так и небесное

⁸⁸³ Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М. : ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 82.

происхождение»⁸⁸⁴. Интересно отметить, что в представлениях финнов отразилось поверье, что душа умершего в случае конца света «сможет улететь на восток, в другой мир в облике птицы» через отверстие-окно в надмогильном бревенчатом домике⁸⁸⁵.

В качестве итога вышеизложенного, представляется возможным сделать вывод о том, что в процессе мироздания изначально была заложена идея конечности земного существования человека как залога равновесия. Терминология, связанная с понятием «смерть» довольно разнообразна и обозначает исчезновение и уход бестелесной сущности (души) в иной мир. Обско-угорский фольклор содержит примеры локализации местоположения входа в загробный мир (где-то в устье Оби), а значит и возможности вернуться. Срок жизни человека устанавливают верховные божества: у манси, тундровых ненцев – верховный бог *Нум*, у иртышских хантов – богиня *Санге*, у лесных ненцев – духи мест *кахэ*, у восточных хантов – богиня *Калтась-ими* или Верховный старик *Янг-суп-ики* ‘Сверла-голова-старик’.

Срок жизни человека богини отмечали, как правило, зарубками на посохе или нитями с узелками на нём, а приводил приговор в исполнение хозяин Нижнего мира. Самостоятельно укорачивать назначенный человеку жизненный срок считалось греховным поступком. Упоминание записи судьбы на бумаге считается русским заимствованием в связи с христианизацией обских угров и самодийцев. В качестве другой версии следует обратить внимание на связь хантыйского слова *нєрək* со сходным словом в удмуртском языке, символизирующем (в одном из значений) понятие знака собственности. Эта деталь даёт основание рассматривать зарубки на посохе, запись на бумаге, сделанные богами, как установление кода продолжительности жизни человека.

⁸⁸⁴ Карьялайнен, К. Ф. Религия югорских народов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 30.

⁸⁸⁵ Пентикайнен Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре // Традиционная духовная культуры народов европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар : Сыктывкарский гос. ун-т, 1990. С. 47.

5.1.2. Особенности посмертных трансформаций

Жизнь человека, помещённая в центр мира, не может трактоваться иначе, как процесс периодический, имеющий, по аналогии с природным окружением, цикличность и перетекание с изменением качественных состояний некоей субстанции, понимаемой как «жизнь». Не случайно в орнаментальном искусстве обских угров и самодийцев зигзагообразное изображение определяется как движение, жизнь, получение потомства⁸⁸⁶ и «восходит к образным представлениям эпохи мезолита»⁸⁸⁷. Представление о рождении и смерти занимает одно из центральных мест в мифологической картине мира. Во всех мифологиях мир мёртвых построен по принципу дублирования мира живых. Поэтому человек «этого» мира будет противостоять умершему, дом – могиле, поселение – пространству кладбища, мир живых – миру мёртвых. В указанных оппозициях иной мир воспринимался традиционным сознанием как точное отражение среднего мира. В него «перетекали» реалии мира живых. В. Н. Чернецов в данной связи заметил, что «подобность мира покойников миру людей простирается даже до того, что покойники имеют своих шаманов и духов»⁸⁸⁸.

В системе пространственно-временного кода похоронного обряда все его элементы выступают в качестве вместилищ посмертных субстанций человека (душ), указателей и «оживителей»: погребальная одежда, гроб, могила, кладбище, предметы инвентаря и пр. Они обеспечивают правильное перемещение главной души в мир мёртвых (вниз по реке, под землю и пр.), служат определителями инаковости мёртвого (поза, одежда с надрезами, узел покойника, повреждённая утварь и др.). «Всё, что связано с низом (ноги покойного, острия наконечников стрел, ножей и пр.), направлено на ночную сторону, вниз, на север, северо-запад. Цикл возрождения через нижний мир моделируется деревом как принципом

⁸⁸⁶ Молданова Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 133.

⁸⁸⁷ Калинина И. В. Мезолитический субстрат в орнаментальной традиции обских угров // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. Сургут : Магеллан, 2007. С. 118.

⁸⁸⁸ Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. М., 1959. С. 121.

организации Вселенной»⁸⁸⁹. Некоторые детали погребального обряда подчёркивают связь между человеком и деревом, которая не только не прерывалась, но и усиливалась после смерти. З. П. Соколова, обобщив материалы по погребальному обряду у обских угров, отмечает, что гробы были трёх видов: гроб-колода, гроб-лодка и дощатый гроб. «В гробах-колодах хоронили своих умерших васюганские, сургутские, иртышские, нижнеобские ханты, северные манси. На Васюгане для молодых умерших такой гроб делали из свежего (молодого) дерева, для старых – из сухого (старого) дерева, на Тромъегане – из свежего дерева, в нём не должно было быть отверстий. Гроб в форме колоды делали из выдолбленного дерева, чаще всего лиственницы или кедра, сосны»⁸⁹⁰. И ханты, и манси выдалбливали расколотый ствол дерева, как бы «внедряя» в него умершего. В традиции хантов и манси было захоронение покойного в лодке. Так, например, жители пос. Овгорт «всех хоронят в лодках, по росту обрубая нос и корму, закрывая берестой и зашивали кедровым корнем»⁸⁹¹. На борту лодки-гроба или весла мужчина вырезал топором или ножом свою родовую тамгу, без которой «*Тагт котиль ойка* (Дух середины реки Сосьва) может перепутать, кого же везёт *Хульотыр* (Дух болезней) вниз по реке в иной мир»⁸⁹². Вероятно, тамга служила опознавательным знаком человека, характеризующим его поступки на жизненном пути. На р. Васюган сохранилось воспоминание о старинном способе погребения умершего в большой берестяной куженьке⁸⁹³. Обские угры заворачивали мёртворождённых детей, равно как и младенцев, не получивших ещё имени, в бересту или кусок ткани и хоронили в дупле дерева⁸⁹⁴. Для

⁸⁸⁹ Семёнова В. И. Погребально-поминальный обряд в структурно-семиотическом контексте // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. Екатеринбург ; Сургут : Магеллан, 2007. С. 74.

⁸⁹⁰ Соколова, З. П. Похоронная обрядность у хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М. : Наука, 1980. С. 125–143; *Она же*: Соколова, З. П. Народы Западной Сибири : этнографический альбом. М. : Наука, 2007. С. 61; *Она же*: Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 447.

⁸⁹¹ Соколова, З. П. Народы Западной Сибири : этнографический альбом. М. : Наука, 2007. С. 64.

⁸⁹² Садомин Н. М. Пася, рума! Здравствуй, друг!. Ханты-Мансийск : ГУИПП «Полиграфист», 2001. С. 16.

⁸⁹³ Кулемзин, В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1984. С. 139–140.

⁸⁹⁴ Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. М., 1959. С. 145; Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л. : Наука, 1971. С. 231; *Она же*: Соколова З. П. Похоронная обрядность у хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М. : Наука, 1980. С. 130.

сравнения укажем на табуированную лексику, связанную с названиями гроба у манси: *курси́п* ‘дупло (колода)’, *йив курси́п* ‘деревянное дупло (колода)’⁸⁹⁵. Вероятно, что «возвращение» человека в дерево рассматривалось как новое рождение, чтобы навсегда ушедший в иной мир не нарушил равновесного состояния мира живых.

Мансийский (как и хантыйский) погребальный обряд содержит в том числе и символический ритуал обмывания тела усопшего⁸⁹⁶. С. А. Попова обратила внимание на то, что по телу покойного поочерёдно пучком стружки проводят полосы. Пучок всякий раз берут новый и его непременно обмакивают в «чистую воду». Полосы проводят поперёк тела на спине, всего четыре (если умерший – женщина) и пять полос (если покойник – мужчина) и столько же на груди. «Считается, – отмечает С. А. Попова, – что вода не только очищает от запаха, но и придаёт телу лёгкость. Ритуальное нанесение воды на тело покойного можно связывать и с символическим погружением его в водную среду, что, в свою очередь, связано с одной из идей возрождения. Человек появляется (рождается) из воды (околоплодная жидкость), поэтому считается, что и после смерти он вновь возродится, если некоторое время побудет в воде». С. А. Попова делает вполне справедливую оговорку, что, возможно, отголосок священных первоначальных вод *щангк* содержится в мансийском определении покойного: «Куда-то в священную воду вошёл» (*Щангк хоттальята сялтыс*)⁸⁹⁷.

Циклическая перспектива переносилась и на родильный обряд. Материальным воплощением связи нарождающейся жизни с миром природы зачастую выступает пуповина (послед), связывающая ребёнка с его покровителем. Родильная обрядность подробно описана З. П. Соколовой (1971, 1972, 2007, 2009) на основе своих и чужих (в частности С. А. Поповой) материалов. Для целей нашего исследования важна мысль учёного-угроведа о бережном и почтительном

⁸⁹⁵ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 2017.

⁸⁹⁶ Соколова З. П. Похоронная обрядность у хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М. : Наука, 1980. С. 127.

⁸⁹⁷ Попова С. А. Мансийская обрядность перевода в иной мир // Народы Северо-Западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 138-139, 152.

отношении к последу. Его завязывали в ткань и сохраняли («хоронили») в небольшом берестяном коробе, который «пупочная мать» вешала как можно выше на дерево. «Делалось это, – указывает З. П. Соколова, – с одной стороны, с той целью, чтобы собака или хищный зверь не тронул послед, а с другой, считая, что заключённые в кузовке вместе с последом боли не вернутся к роженице»⁸⁹⁸. Со своей стороны укажем, что этот послеродовой ритуал преследует ещё одну цель: послед возвращается миру природы как бы в обмен на ребёнка, получаемого обществом. Идея связи мира и природы может реализовываться как нить, шнур, верёвка и т.д.

Колыбель-гнездо оказывается семантически тождественным гробу и могиле. Смысловая близость первого пристанища человека и его последнего «жилища» хорошо осознавалась обскими уграми. Сосьвинские манси называли первую колыбель «плохой берестяной чуман» (*люль сан*)⁸⁹⁹, или «берестяная чашка для кормления собак» (*амп тэн сан*)⁹⁰⁰. Эту берестяную корзинку, в которой ребёнок находился первую неделю, потом вешали на дерево. С этим обычаем созвучен старый ритуал алтайских тюрков погребать младенцев на дереве, завернутыми в бересту. В данном случае перед нами стремление приобщить умершего к тому миру, что был причастен к его рождению: умершего возвращают птице, гнездящейся на священном дереве. Таким образом, и птица, и дерево одинаково важны в круговороте жизни. Следует напомнить и о таком мифологическом символе Вселенной как «Мировое Древо» или Древо Жизни. М. Элиаде связывает популярность этого образа в древности с представлениями о ритмическом обновлении Космоса, уподобляя процессы, происходящие в нём с жизнью дерева⁹⁰¹.

Важным в мировоззренческой концепции жизни представляется вопрос о возможности возрождения, а шире – продолжения «жизни» в иных формах бытия.

⁸⁹⁸ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 382.

⁸⁹⁹ Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 86.

⁹⁰⁰ Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут : АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 92.

⁹⁰¹ Элиаде М. Священное и мирское. – М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 94-96.

Манси верили, что в облике медведя выступает перевоплощённый человек, богатырь⁹⁰², а термин *мойбер Санкт* ‘медвежий череп’ (по Шухову) обозначал изображение покойника⁹⁰³. Селькупы также полагали, что человек после смерти мог перевоплотиться в медведя⁹⁰⁴. Согласно материалам Л. В. Хомич, С. И. Ирикова, Г. Е. Аюповой, селькупы, когда убивают медведя, начинают перечислять имена всех умерших по старшинству, чтобы узнать душа кого из родственников к ним пришла. «При этом отрезают по суставу правую переднюю лапу медведя и бросают её на грудь туши, произнося имя родственника. Если лапа медведя упадёт внутренней стороной («ладонью») вверх, значит в образе медведя к ним пришёл дух того родственника, чьё имя было названо»⁹⁰⁵.

Традиционное мировоззрение допускало временное пребывание души в каком-то «пристанище» перед очередным появлением на земле. Согласно материалам В. Н. Чернецова, угры верили, что «душа-тень», «могильная душа» (*is xor* ‘тень-образ’) после смерти человека следует за ним в могилу, находится рядом с усопшим до исчезновения мяса и костей, а затем превращается в *кер-хомлах* – жука. Со смертью насекомого могильная душа исчезает навсегда. Данные перевоплощения не отличаются единообразием. Трансформирующийся облик могильной души представляли в виде златки – зеленоватых божьих коровок⁹⁰⁶, водных жуков, жуков-плавунцов⁹⁰⁷, жука⁹⁰⁸, жужелиц (небольшое водное насекомое чёрного цвета из рода водолюбов)⁹⁰⁹. Скорее всего, общим видом этой души является жесткокрылое (по аналогии с могильными жуками), а локальные варианты дают лишь разнообразные соответствия из мира насекомых.

⁹⁰² Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М. : Типография Е. Г. Потапова, 1888. С. 73.

⁹⁰³ Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. М., 1959. С. 152.

⁹⁰⁴ Гемуев, И. Н. Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели // Урало-Алтаистика: Археология. Этнография. Язык. Новосибирск : Изд-во Наука, 1985. С. 138.

⁹⁰⁵ Хомич Л. В., Ириков С. И., Аюпова Г. Е. Тазовские селькупы: очерки традиционной культуры. СПб. : Просвещение, 2002. С. 60.

⁹⁰⁶ Karjalainen, K. F. Die Religion der Jugra-Völker // Folklore Fellows Communications. Helsinki; Porvoo. – 1921. Bd. I. № 40-41. S. 196.

⁹⁰⁷ Там же. S. 196.

⁹⁰⁸ Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М. : Типография Е. Г. Потапова, 1888. С. 39.

⁹⁰⁹ Росляков И. П. Похоронные обряды остяков // Ежегодник Тобольского губернского Музея. 1895-1896. С. 2.

Другая душа – *ūrt* ('уходящая вниз (по реке) душа', 'душа-птица') – предстаёт перед человеком, как правило, в облике птицы – трясогузки, ласточки, синички, кукушки, иногда сороки. Птицевидная татуировка, выполненная незадолго до смерти, помогала душе *ūrt* беспрепятственно достигнуть загробного мира и пребывать там столько же времени, сколько жил человек, уменьшаясь до облика ребёнка. Впоследствии душа *ūrt* превращалась в жука (*кер-хомлах*). З. П. Соколова на основании данных разных авторов сделала вывод о том, что после смерти «душа человека, именуемая *ūrt*, превращается у женщин в паука (*n'imsar ekwa*), а у мужчин – в жука (*t'ēreŋ-xomlax*)»⁹¹⁰.

Третья душа – *ūlām is* ('сонная душа', 'душа сна') имеет вид глухарки и после смерти продолжает жить в той одежде покойного (*дыл вўюм сух* 'дыхание забравшая тень'), которую уносят в лес (на «чистое место»), вешают на дерево и объявляют её «местом обитания *ис*»⁹¹¹. Касаясь дальнейшей «судьбы» этой души, В. Н. Чернецов отмечает, что «с ветром и дождём эта душа исчезает (кончается)»⁹¹². Её изображения, как правило, наносят на верхнюю часть спинки детских колыбелей, как раз напротив того места, где располагалась голова ребёнка. Обские угры верили, что «сон – это тоже состояние смерти, поскольку во время сна одна из четырёх-пяти душ человека открепляется от тела и путешествует»⁹¹³. Считалось, что изображение птицы служит вместилищем души и удерживает её от желания путешествовать, т.е. покидать тело. В этой связи следует отметить обычай аганских хантов на детских могилах устанавливать небольшие шесты (до 1 м высотой) с деревянной птичкой на вершине. Данное изображение ханты объясняют сюжетом сказки о заболевшей матери, дети которой предпочли игру в куклы, нежели принести матери попить. Не

⁹¹⁰ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. С. 474.

⁹¹¹ Молданова Т. Современный погребальный обряд хантов: традиция и изменения // Обские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое / отв. ред. Я. А. Яковлев. Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. С. 174-175.

⁹¹² Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. М., 1959. С. 137.

⁹¹³ Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 132.

дождавшись помощи и сочувствия, мать в облике кукушки улетела от детей⁹¹⁴. Сюжет мифа-сказки о кукушке известен также и манси⁹¹⁵. Очень часто изображения птички символизировали душу усопшего⁹¹⁶. Примечательно, что согласно материалам З.П. Соколовой, на реках Вах и Аган на крестах, укрепленных на надмогильных сооружениях стали появляться деревянные изображения птички⁹¹⁷. Возможно, разница в изображениях птиц (кукушка/тетеря, утка), связана с хантыйским обычаем прибегать к татуировке перед смертью, полагая, что фигурка птицы должна была помочь ослабевшей душе переправиться в загробный мир. С этой целью зимой наносили изображение тетери, а летом – утки.

Четвёртая душа – реинкарнирующаяся душа *lili* ('душа-дыхание') или *mañ is* ('маленькая душа') – наиболее важна для замыкания жизненного круга. Душа *lili* при жизни человека в виде птички (птичка-душа, сокол-душа, «птица с конца кос», «кукушка с маковки головы») обитает в волосах. После смерти женщины литые изображения этих птиц кладутся ей запазуху, чтобы те следовали с ней в могилу. «Возможно, эти изображения как-то соотносились с концепцией круговорота жизни, так как грудь, пазуха и подмышки в мифологической анатомии недвусмысленно связаны с представлениями о сакральном рождающем в е р х е, свободном от «скверны» физического н и з а»⁹¹⁸. Душа *lili* «живёт» в могиле не менее трёх лет, то есть пока не истлеет тело (у манси 4 года, если умрёт женщина и 5 лет, если покойный мужчина) или столько, сколько прожил покойный. Если в течение этого срока она не возродилась, то умирает окончательно⁹¹⁹.

⁹¹⁴ Соколова З. П., Месштыб Н. А. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев: Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 18, 189.

⁹¹⁵ Мифы, сказки, предания манси (вогулов). Новосибирск : Наука, 2005. С. 259-260.

⁹¹⁶ Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в.Л. : Наука, 1970. С. 40; Молданова Т. А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 62.

⁹¹⁷ Соколова З. П. Похоронная обрядность у хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М. : Наука, 1980. С. 136; Соколова, З. П. Народы Западной Сибири : этнографический альбом. М. : Наука, 2007. С. 65.

⁹¹⁸ Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 56.

⁹¹⁹ Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. М., 1959. С. 125-126, 134, 137, 139.

В исследованиях В. С. Ивановой для нас представляют интерес обобщённые данные по различным группам северных манси (варианты появления первых людей, о сущности души или душ, их числе и взаимосвязи, годовом цикле и делении суток на девять промежутков и др.). В. С. Иванова объясняет так называемую пятую душу (душа *лац*) как душу четвёртой души *улум йис* 'сна образ' и рассматривает её в качестве крылатого предвестника смерти. Следует отметить, что исследователь указывает на наличие у двух групп манси (ляпинских и среднесосьвинских) представлений о шестой душе как «душе блуждающей души *урт*». Как и пятая душа, она являлась в облике птички (кукушки, кулика) и также выполняла функцию предвестника смерти⁹²⁰.

Полевые материалы диссертанта по лесным ненцам позволяют включить в перечень душ: невидимую 'душа-тень' (*тилмя*), видимую 'душа-тень' (*чича*), 'душу-дыхание' (*шетю*), 'душу-мысль' (*ви*), 'жизненную силу' (*шей*, букв.: сердце)⁹²¹. Детали временной трансформации двойника человека в загробном мире, близкие обским уграм, содержатся в представлениях тундровых ненцев. Двойник умершего находился в мире мёртвых, как правило, столько же лет, сколько жил человек в настоящей жизни, а затем «вторично» умирал и превращался в *си* 'жука'. «После второй смерти, – отмечает Л. В. Хомич, – покойный уже не страшен, он никакого влияния на жизнь живых не оказывает. Старые люди при появлении в чуме этого жука бросают его в огонь костра, приговаривая: «Старина, согрей спину, это [костёр] наше солнце»⁹²². Селькупы считали, что некоторые души после смерти уходят в землю и становятся пауками. Потом они взбираются по корням и ветвям священного дерева и превращаются в «корневые звёзды». Налицо стремление представить жизнь как трансформирующиеся преобразования в её минимальных формах и придать им образ какой-либо малости (бабочка, комар, паучок, жучок). Кстати сказать,

⁹²⁰ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 49.

⁹²¹ Сподина В. И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Новосибирск : Изд. Центр «Агро», Изд. Группа «Солярис», «ЦЭРИС», 2001. С. 70-78.

⁹²² Хомич Л. В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л. : Наука, 1976. С. 24.

бабочка – один из эпитетов мансийской богини *Калтац*. А. М. Сагалаев, касаясь «градуальных превращений душ», приводящих их к минимально возможным формам и размерам, считал их воплощением «зародыша» новой жизни⁹²³.

На особенность посмертных трансформаций указала С. А. Попова: «По представлениям наших предков, жизненный путь человека состоит из нескольких циклов, включающих в себя «смерть» в одном качестве и «рождение» уже на другом уровне и в новом качестве»⁹²⁴. Ссылаясь на исследования угроведов, З. П. Соколова отмечает: «Все обряды, сопровождающие кругооборот «смерть – рождение – жизнь в среднем мире – смерть (уход в Нижний мир)», имеют одинаковое значение <...> – исключить возможность разрыва замкнутой цепи «жизнь – смерть»⁹²⁵. Выпадают из этого круговорота души сожжённых и скальпированных⁹²⁶. Души умерших своей смертью должны попасть в ту область мифического пространства (Верхний мир), откуда их вновь получают люди. Так замыкался жизненный круг. Кстати, подобную траекторию движения имеет и душа больного человека. По представлениям обских угров, шаман ловит временно покинувшую хозяина душу *илт* и, превратившись в лебедя, несёт её на небо. Там он купает душу в море и оставляет её спать на дереве с семью ярусами ветвей. Через месяц шаман возвращает душу хозяину. К обитателям Верхнего мира обращались за душами будущих детей.

Ханты с р. Сыня считали месторасположением Верхнего мира – юг, и верили, что все души умерших людей улетают туда с перелётными птицами: 'На кончиках крыльев улетела душа покойного в верховья (на юг), к высокому Небесному Отцу' (*Вой тохэл тайн манэс нум мува, нум Турм Ащел хоца*)⁹²⁷. В данной связи следует отметить, что по материалам Т.В. Волдиной, душа женщины может подняться до «Четвёртого неба», а мужчины – до «Пятого неба». Седьмой и шестой ярусы мироздания для душ человека были недоступны. Здесь

⁹²³ Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 126.

⁹²⁴ Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 4.

⁹²⁵ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 440.

⁹²⁶ Мифология хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 125.

⁹²⁷ Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М. : ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 192.

обитал верховный бог *Торум* и «его ближайшее окружение»⁹²⁸. Материалом, способствующим подъёму души, служили сжигаемые на ритуальном костре волосы, собранные с голов живых родственников. Если волос собрано мало, то душа покойного не сможет подняться в воздух и улететь с перелётными птицами-утками. Оставшаяся душа может перевоплотиться в нечто, чего всегда боялись ханты⁹²⁹.

В качестве временного заместителя умершего, символизирующего веру в возможность его возвращения в свой род (в облике новорождённого), явствует обычай обских угров и самодийцев делать куклу-изображение ушедшего из жизни – *иттарма* (от *it<et* – ‘ночь’, *terma<torma<torm* – ‘жизнь’, ‘существование’, ‘небо’)⁹³⁰. Процесс её изготовления хантами и манси, а также условия хранения в доме не раз описывались в этнографической литературе⁹³¹. Из работ, изданных в последние три-четыре десятилетия XX в., представляют интерес публикации В. Н. Чернецова (1959, 1971), краткая сводка материалов об этом явлении с анализом изображений умерших у обских угров в работах С. В. Иванова (1970), В. М. Кулемзина (1976). В конце XX и начале XXI в. опубликован целый ряд работ с демонстрацией изображений умерших у манси Северной Сосьвы и хантов Сыни З. П. Соколовой (1971, 1974, 1978, 1980, 1982, 1990, 1995, 2005, 2007, 2009, 2011, 2015, 2016), И.Н. Гемуева (1990), И. Н. Гемуева и А. В. Бауло (1999), А. В. Бауло (2002, 2004), Н. М. Талигиной (2004, 2005). О *нгытарма* на ненецком материале писали К. Д. Носилов (1904), Л. В. Хомич (1966, 1971, 1976). *Иттарма*, как правило, связывалась с конкретным человеком и изготавливалась через некоторое время после окончания отмеренного ему срока жизни (*ил’н*, нен.), чтобы душа умершего имела свою оболочку,местилище. На основании анализа опубликованных данных, коллекций

⁹²⁸ Волдина Т. В. Долгой жизни вековечный танец: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров. Тюмень : ООО «ФОРМАТ», 2016. С. 43.

⁹²⁹ Талигина Н. М. Новые материалы по погребальному обряду сынских хантов (обряд сжигания волос – «Упт ушиты») // Культура народов Сибири : Материалы Третьих сибирских чтений. СПб. : МАЭ, 1997. С. 218-219.

⁹³⁰ Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 477.

⁹³¹ Зуев, В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Берёзовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771–1772). М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1947; Белявский, Ф. Поездка к Ледовитому морю . Тюмень : Мандр и К’, 2004 и др.

вместилищ душ умерших Т. Лехтисало, Р. П. Митусовой, С. И. Руденко и собственных полевых материалов, З. П. Соколова приходит к выводу о том, что «изображение, сделанное после смерти человека, – это место пребывания реинкарнирующейся души-имени до её вселения в новорожденного»⁹³². Считалось, что душа мужчины может «возродиться» 3-5 раз (и до 7), а душа женщины – 2-4 раза (и до 5). Тот факт, что живущие ныне люди являются продолжением предков, формирует представление о бессмертии, выраженное цикличностью. Сынские ханты определяли полный цикл человеческой жизни (свадьба, рождение и смерть с последующим возрождением в молодой семье) как ‘Божьей жизни замкнулся круг’ (*Турам улты кесэнлак*)⁹³³. Таким образом, реконструировался процесс циркуляции жизни, не предполагающий её конечного, полного угасания. Тем самым, по выражению Б. Малиновского, религия выбрала позитивные и утешительные представления, противодействуя самым мощным средствам «реинтеграции нарушенной групповой солидарности и восстановления морального состояния данной группы»⁹³⁴.

На основании вышеизложенного возможно сделать выводы о том, что традиционному мировоззрению присуща важная особенность – стремление к неуничтожимости всего живого, включая человека. Посредством выработки сложной картины представлений о душе происходит адаптация человека к неизбежному прекращению его физического существования. Посмертные трансформации имели целью включить жизнь человека в модель кругового времени, обеспечивая идею вечного существования. Реинкарнировалась душа *лил/лылы* ‘жизненная сила’. Изображения умерших играли важную роль в процессе циркуляции жизни, сохраняя среди хантов, манси и ненцев представление о возрождающейся душе. Изображение изготавливали после смерти каждого человека, что свидетельствует об устойчивости традиции почитания усопших, хотя не все их хранили.

⁹³² Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. С. 623.

⁹³³ Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М. : ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 128.

⁹³⁴ Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М. : Рефл-бук, 1998. 288 с.

Божества своими высокоразвитыми, самодостаточными системами, замыкали глобальный круговорот вещества, энергии и информации в материальном мире, частью которого является нематериальная субстанция человека – душа. Поэтому в хрупких отношениях микрокосмоса человека и макрокосмоса природы человека следует рассматривать как часть взаимосвязанных циклов – человеческого и вселенского, тем более, что во всех толкованиях присутствует идея посмертного разъединения телесного и духовного облика человека.

Признание круговорота живого между тремя мирами приводит архаичное мироощущение к важному выводу о том, что объём и время этой циркуляции не могут быть беспредельными. Наступает момент, когда поддержать баланс душ в круговом цикле становится невозможным. Неуправляемый процесс равносителен Хаосу, который чужд по природе человеческому сознанию. Выход из этой ситуации в традиционном мировоззрении видится в обновлении цикличности жизни за счёт глобального природного (и социального) очищения.

5.1.3. Понятие «вечность» в традиционном мировоззрении обских угров и самодийцев

Одной из важных мировоззренческих категорий является понятие «вечность». Возникает оно, как правило, благодаря ритмике цикличного времени, в результате которого линейное время приобретает иной качественный статус – оно становится сакральным и вечно настоящим. Такое свойство времени, основанное на идее типизированных, повторяющихся событий, Н. А. Бердяев назвал движением «без перспективы конца»⁹³⁵. Подобное осмысление вечности присуще и обским уграм, в частности в представлении о бессмертии. В бытовой лексике хантов содержится понятие *новтан*, означающее «долгоживущий, долговечный, живучий», оно служит характеристикой сверхъестественных существ, которые считаются бессмертными (боги, духи). Истребить духов,

⁹³⁵ Бердяев Н. А. Смысл истории. М. : Мысль, 1990. С. 26.

прекратить их бесконечное существование, может гром и шаман «путём поедания»⁹³⁶. В мифологии манси как будто признаётся, что боги и духи-покровители не умирают. Правда, вторые подвержены временным изменениям. По преданиям, «песенные богатыри» (*Эрыг-ōтырт*), так называемые «первоначальные богатыри» – первые «насельники» земли, жили 300-400 лет. Затем они старели, взбирались на небо и возвращались оттуда омоложенными. По другим сведениям, весной духи каждой местности и сам *Куль-ōтыр*, владыка преисподней, карабкаются вверх к небесному богу⁹³⁷, чтобы обновить свои жизненные качества. Это положение детализирует мансийская быличка о конце Света. В ней говорится, что «В Верхнем мире семь лет гудит, это – говорили пожилые люди, – Дядюшка *Tōрум* котёл горячей воды кипятит для того, чтобы мыться. Сейчас он состарился, а когда вымоется, то станет молодым»⁹³⁸. К.Ф. Карьялайнен приводит свидетельства того, что в сказаниях и песнях вогулов и западных остяков упоминается зимняя страна перелётных птиц *mortī-mā*, или *mortā-māx*, жителями которой являются Старик и Старуха. Детей у них нет, да «они и не нуждаются в них для продолжения рода; когда они состарятся, то искупаются и оттого снова помолодеют»⁹³⁹. Земному мужчине обрести вечную молодость можно, оставшись в пространстве «лесной женщины» (духа иного мира)⁹⁴⁰. Как видим, одно из понятий вечности связывается с круговым циклом, который всякий раз повторяется посредством ритуальных действий. Использование колыбели (котла), омовение-окропление водой возможно рассматривать как акт нового рождения из материнского лона (старый/молодой). В этом повторении прослеживается постоянство движения и его бесконечная длительность.

⁹³⁶ Мифология хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 86, 183.

⁹³⁷ Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. Helsinki, 1958. S. 86, 92; Саралаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 102.

⁹³⁸ Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси. Ханты-Мансийск : Юграфика, 2012. С. 163.

⁹³⁹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1996. С. 25.

⁹⁴⁰ Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам. М. : Ладога-100, 2003. С. 184.

В языках обских угров бесконечная протяжённость времени характеризуется понятием «век» – *нөпәт* (каз. хант.), *нот* (*яныгсәт тәл* ‘сто лет’, манс.). Словосочетания с ними могут выражать два состояния: 1) как нечто повторяющееся, длящееся, вечное; 2) как никогда не встречающееся, невозможное: «вечно, всегда» (*уса нөпәт волты*); « всю жизнь, весь век» (*нөпәт хўвәт*); «на всю жизнь, навсегда, навеки, навечно» (*уса нөпәт хўвәт*); «вовек»⁹⁴¹. Особенностью ненецкого определения протяжённости времени (в значении «много», «бесконечно долго»), является его замещение русским словом «век», а применительно к длительности жизни человека («прожил целый век», фигурально – целую вечность) – *вент* (лесн. нен.).

В традиционной культуре смысловое поле понятия «вечность» включает и такое определение, как «постоянно», «незыблемо». Мансийское выражение *хот олнэ кол* ‘дом на век’ (т.е. на века) подтверждает эту мысль. Отметим, что манси также обозначают одно из понятий «вечно» как *акваг*, *нот палыт*, *аквписыг*, *нот палытыл*, где *акваг* имеет расширительное значение, которое помогает нюансировать понятийную канву этого слова: всегда, постоянно, навсегда, везде, повсюду, сплошной⁹⁴². Шурышкарские ханты вкладывают в слово «вечность» (*ивейна*) также и значение «постоянно, всё время, всегда» [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2015]. Лесные ненцы одно из понятий «вечно» обозначали как *пили” пон*, *пондя”й*, тундровые – *пили* – в значении «всегда, постоянно», «совсем, навсегда» и *пон’* ‘долго’⁹⁴³.

Дихотомия понимания вечности как «всегда» (постоянно) и «долго» (как бесконечная протяжённость), оказывает влияние на особенность перевода на русский язык понятий, связанных с характеристикой состояний, описанных при помощи категории «время» в фольклоре. В этой связи ценным является замечание

⁹⁴¹ Соловар В. Н., Каксина Е. Д. Время как часть языковой картины мира хантов // Реальность этноса. СПб. : Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2010. С. 326.

⁹⁴² Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь : учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд.. СПб. : Миралл, 2005. С. 31.

⁹⁴³ Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб. : Просвещение, 2002. С. 178; Диалектологический словарь ненецкого языка. Екатеринбург : Изд-во Баско, 2010. С. 134, 138.

Т. А. Молдановой относительно вариативности перевода прилагательных, связанных с понятием «время»: *йисаң(ә)* ‘вечный’ и *нөптаң(ә)* ‘долгий’. Для их различения она переводит слово *йисаң(ә)* как «вечное время [жизни]», а *нөптаң(ә)* как «долгие века [жизни]»: *Ханты(йә) хәйи(йә) йисаң(ә) нуви(йә), Ханты(йә) нәңаң(ә) нуви(йә)* ‘Хантыйских мужчин вечное время светлой [жизни], Хантыйских женщин долгие века светлой [жизни]’; *Ханты щаха (йә) йисаң, тәрум(ә) / Вертны иртны (йә), щаха* ‘Когда-нибудь, потом, [когда] вечное время [жизни] под небом / Сотворено будет, потом’⁹⁴⁴.

Для представления о вечности, как недвижимом постоянстве, стабильности, неизменности, характерно отсутствие какого-либо движения. Такое состояние возможно проиллюстрировать посредством комбинации двух понятий, описанных нами у лесных ненцев – *кукехена*” (движение времени вперёд), *куняңехена*” (течение времени в обратную сторону). Данное выражение, употребляемое в одном контексте, определяет качественное состояние объекта – неподвижность (вечность мира) во времени и пространстве («вечно, всегда»)⁹⁴⁵. Но понятие «время» определяет то, что возникает и исчезает, имеет преходящий характер. В данной связи уместно привести высказывание известного философа, христианского богослова и политика Августина (354-430 гг.). Имея в виду время и вечность, он писал, что «они несравнимы..., что длительное время делает длительным множество преходящих мгновений, которые не могут не сменять одно другое; в вечности ничего не происходит, но пребывает как настоящее в своей полноте, время как настоящее в полноте своей пребывать не может»⁹⁴⁶. Я. Ф. Аскин указывал, что понятие «вечность» неправомерно противопоставлять течению времени, как нечно неподвижное. «Вечности присущи оба основных атрибута времени: и длительность, и последовательность», и далее: «однако мы не

⁹⁴⁴ Молданова Т. А. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игрищ. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. С. 65, 203, 209.

⁹⁴⁵ Песни реки Аган. Мегион ; Варьёган: Инфорес Принт, 2003. С. 44.

⁹⁴⁶ Августин Аврелий. Исповедь. М.: Республика, 1992. С. 165.

можем согласиться с тем, что вечность – бесконечное время»⁹⁴⁷. Вечность, безвременье (отсутствие ясного различия между прошлым, настоящим и будущим) философы определяли как «покоящаяся длительность», как принцип «наличия всего во всём»⁹⁴⁸.

Отголосок понимания вечности как отсутствия времени (безвременье) прослеживается в связи со смертью человека, когда одна из душ покойного «уходит к своим родственникам», т.е. человек становится «безбытийным» (*воллых йих*, аг. хант.), в понимании «ушёл (вернулся) в вечность»⁹⁴⁹. В медвежьих эпических песнях манси (вогулов) выражение *кайа-йуй* ‘прощай навсегда!’, обращённое к медведице, Е. И. Ромбандеева объясняет так: жизнь её «на земле прервана, дух её отправляется на небеса, она прощается с Землёй навсегда», «возносится на вечную жизнь в небеса»⁹⁵⁰. Именно там, в небесном ярусе Вселенной, обитают бессмертные боги, там царит безвременье и только там душа обретает принадлежащий ей вечный статус. Заметим, что сновидения обскими уграми понимаются как жизнь в ином (вечном) мире: «во сне жизнь вечная, а просыпаешься – временная» [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2017], «во сне в другом мире живёшь, поэтому с умершими встречаешься»⁹⁵¹. Вероятно, к такому пониманию вечности, приближено обозначение столетия у тундровых ненцев – *юр’ по* – как «некая круглая дата, начальный рубеж которой уже теряется в памяти (возможно, этим объясняется близость числительного *юр’* – ‘сто’ и глагола *юра* – ‘забывать’))»⁹⁵². Для сравнения укажем на сходное лексическое соответствие в языке лесных ненцев: *дёл* ‘сто’, *дёлаш* ‘забыть, забывать’⁹⁵³. Кстати будет сказать, что ненецкое слово *дёл* имеет и ещё одно значение – «глубина», «бездна». По представлениям лесных

⁹⁴⁷ Аскин Я. Ф. Проблема времени. Её философское истолкование. М. : Мысль, 1966. С. 181, 182.

⁹⁴⁸ Лосев А. Ф. Античная философия истории. М. : Наука, 1977. С. 33.

⁹⁴⁹ Сподина В. И. О чём твоя песня, Аули? М. : Интербук, 1995. С. 30.

⁹⁵⁰ Ромбандеева Е. И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов). Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2012. С. 560.

⁹⁵¹ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 14.

⁹⁵² Головинёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 298.

⁹⁵³ Бармич М. Я., Вэлло И. А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб. : Просвещение, 2002. С. 27.

ненцев бездна мыслится таким недостижимым пространством, что туда не долетал «ни один космонавт». Туда мог попасть только шаман верхом на *Ще'эв топта лав* 'Семь копыт лошади' [ПМА, С. В. Айваседа, пос. Варьёган. 1998]. Недостижимое, непостижимое для опытного познания Небо символизировало трансцендентность, могущество, мощь и бесконечность.

Таким образом, в традиционной культуре понятие «вечность» имеет неоднозначное толкование, а именно: 1) как нечто повторяющееся (возвращение и повторение событий бесчисленное множество раз); 2) как длительная протяжённость, не имеющая конца (бесконечность); 3) как постоянное, нерушимое, неуничтожимое состояние; 4) как отсутствие времени и пространства («безвременье»), где ничего не происходит. Многообразие определений вечности характеризует её как совокупность и полноту времени (мир как время и время как мир). Местообитанием вечности является Верхний мир, где время как-бы стоит на месте, где сливаются воедино миг и бесконечность. Вечность в традиционной культуре представляется близкой, достижимой («вернулся в вечность»), не имеющей характеристик времени, что вкладывает в её понимание конкретно-чувственное содержание.

5.2. Апокалипсис в представлениях обских угров и самодийцев

5.2.1. Периодизация Космического цикла: начало/конец мира-времени

По мере накопления знаний решающим моментом в символическом упорядочении окружающего мира является конструирование такой «модели мира», которая определяла бы место человека в мире, способствовала оценивать и сопоставлять отдельные вехи жизни сообщества. Последовательность больших временных периодов укладывается в понятие Космического цикла, или Великого Года (по М. Элиаде), который включает «начало в истории» (сотворение мира божеством, внесение в него порядка, ритма), «существование» и «возвращение к

Хаосу»⁹⁵⁴. Чтобы опознавать отдельные циклы прошлого, «люди, причастные к определённой традиции, стали давать циклам или их фазам индивидуальные названия». Такое назывное время Л. С. Клейн определил как «маркированное»⁹⁵⁵. Вербализация больших временных периодов характерна для традиционного мировоззрения обских угров и самодийцев.

Первый этап их Космического цикла – «Начало», когда «Не было ни земли, ни воды, был только *Нуми-Торум*. Был у *Торум*’а дом в воздухе ...», «Вверху на небе живёт бог *Торум*»⁹⁵⁶. Затем начинается так называемый процесс творения. Его первый период – время сотворения мира (*Мув омсум йис, йингк омсум йис* «Когда землю сотворили, когда воду сотворили»). Его начало отражено в зачине ко многим священным сказаниям и имеет собственное название: «Эпоха, когда Земля садилась, эпоха, когда Небо садилось» (*Мув омсум йис, Торум омсум йис*), «Эпоха, когда Землю поднимали (букв.: всплывали)» (*Мув хувтум йис*)⁹⁵⁷. Мифологические сюжеты, относящиеся к условному периоду первотворения, содержат такие определения временных отрезков: «когда земля росла», «когда землю сажали». Исходным действием всей конструкции временного членения мира может служить хантыйское выражение «после того времени/тем временем» (*щи вуши артэмна/щи вадшэм артэмна*), «отсюда, с этих пор» (*талта еды, там вўш эвал*). То есть после момента возникновения времени. Второй период – *Мув ортум йис, йингк ортум йис* «Когда землю делили, когда воду делили» (между детьми *Торум*’а) – «богов когда сажали» (*лоңх омсум йис*)⁹⁵⁸.

Второй этап характеризует время уже созданного мира – исторического (линейного) – «Богатырская эпоха» и «Эпоха хантыйского человека»⁹⁵⁹. В фольклоре хантов о ней сообщается формульной фразой: «при появлении белых

⁹⁵⁴ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М. : Ладомир, 1999. С. 361, 370.

⁹⁵⁵ Клейн Л. С. Время в археологии. СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2015. С. 34.

⁹⁵⁶ Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 60, 509.

⁹⁵⁷ Молданова Т. А. К интерпретации текстов колыбельных песен // Детский фольклор обских угров. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 23.

⁹⁵⁸ Молданов Т. А., Молданова Т. А. Боги земли казымской. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 4.

⁹⁵⁹ Лапина М. А. Этика и этикет хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 35.

кукол, чёрных кукол» (т.е. человека), «наступит человеческий век», «наступит время человеческих лиц», т.е. человеческая эра⁹⁶⁰. Это время, в отличие от предыдущих периодов, в хантыйских сакральных песнопениях Пелымского *Торум*'а обращено к будущему. Наступит оно «Когда-нибудь потом, [когда] Вечное время [жизни] под небом сотворено будет» (*Йисаң(ә) тәрум вєрты(йә) иртна*)⁹⁶¹. Фольклор манси даёт аналогичные образцы формульных выражений: «Когда долгая человеческая жизнь настанет, когда вечная человеческая жизнь настанет» (*Элм-холас йисың тōрм унты-пыл, элм-холас нотың тōрм унты-пыл*)⁹⁶². И начнётся эпоха человечества с оживления *Нуми Тōрум*'ом сплетённых и обмазанных глиной скелетов. Иными словами, как отмечает С. А. Попова, «... в человеке соединены материальное тело (прутья тальника, глина) и нематериальная духовная часть (душа), которые имеют как земное, так и небесное происхождение»⁹⁶³. Возможно, эти «люди» предстают перед нами как существа *мис* (*mis-хо* 'лесной человек'), встречающиеся в фольклоре только у северных групп обских угров. С. А. Поповой записана легенда о том, что *Миснэ* и *Мисхум* считаются первыми насельниками (*опарись* 'предки') дер. *Менкв-я*, названной по речке *Менгкв-я* 'Река менк'вов'⁹⁶⁴. З. П. Соколова в своей статье, посвящённой вопросам происхождения обских угров и их фратрий⁹⁶⁵, приводит периодизацию «прошлой жизни», составленную П. Е. Шешкиным по собранным им фольклорным материалам. В древней истории манси он выделяет четыре эпохи, которые для удобства мы свели в таблицу (Таблица 15).

⁹⁶⁰ Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 508, 512.

⁹⁶¹ Молданова Т. А. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игр. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. С. 66.

⁹⁶² Мифы, сказки, предания манси (вогулов). Новосибирск : Наука, 2005. С. 34-35.

⁹⁶³ Попова С. А. Этническая история и мифологическая картина мира манси. Ханты-Мансийск : Изд-во Юграфика, 2013. С. 74-75.

⁹⁶⁴ Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 34.

⁹⁶⁵ Соколова З. П. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. Новосибирск : Наука, Сибирское отделение, 1987. С. 122-127.

Таблица 15. – Периодизация становления человеческой эры

№ п/п	Название эпохи	Обитатели	Характеристика внешнего облика	Производственные навыки, общественная организация
1.	<i>эрыг й'ис</i> – песенная эра, древняя первобытная эра	племена <i>Мэнкв</i> , <i>Учи</i> , <i>Торум-сирх</i>		не имели орудий труда, жили племена-ми («стадами»), каждое из которых делилось на 2 группы: «мир мужчин и мир женщин»
		<i>Мэнквы</i> – самые древние обитатели Западной и Восточной Сибири – <i>силум менгкв</i> <i>султмил</i> «великие племена <i>МЭНКВОВ</i> », пришли с юго- западной части Южного Урала.	высокорослые, белокожие, дикого вида, плосколицые, черноволосые, узкоглазые, имели маленький тупой нос, одежду из шкур, людоеды	
		<i>Учи (Уци)</i> , пришли в Западную Сибирь с востока, жили на Средней Оби, Ляпине	высокорослые, очень сильные, смуглые, круглолицые, черноволосые, имели узкие раскосые чёрные маленькие глаза, тупой нос, обладали тайным языком-свистом («свистуны»), татуиро-вали тело, людоеды	вождь <i>Учи</i> ходил походами «на восток», имел сказочных птиц <i>Товлынг-карс</i>
		<i>Торум-сирх</i> «божественные люди», жили в на нижнем течение Волги, а также к юго-востоку от Среднего и Южного Урала		достигли более высокого уровня развития, чем <i>Мэнкв</i> и <i>Учи</i>

2.	<i>мойт йис</i> – сказочная эра	племена <i>Пор-нэ, Мось-нэ, Тирп-нёл</i>		появились орудия охоты и рыболовства, одежда из звериных, птичьих и рыбьих шкур и кож
		<i>Пор-нэ</i> (<i>пор</i> – ‘плод’, <i>нэ</i> – ‘женщина’, жили на Урале и к востоку от Южного Урала, вплоть до Тобола и Иртыша, произошли от <i>Мэнквов</i> и, возможно, от <i>Торум-сирх</i>	самые древние, дикие, «обросшие», высокорослые, белокожие, чёрные или рыжие волосы и борода, глаза – чёрные или карие	вели бродячий образ жизни, занимались охотой и рыболовством, в их быту, хозяйстве и общественной жизни большую роль играла женщина
		<i>Мось-нэ</i> (<i>мось</i> – ‘немного’, <i>нэ</i> – ‘женщина’), жили в верховьях Волги и Камы, произошли от <i>Торум-сирх</i>	самые древние люди, высокорослые, среднего роста, плечистые, белокожие с русыми и рыжими волосами, рыжей бородой, карими и серыми глазами	более умелые, занимались охотой и рыболовством, значительную роль играла женщина
		<i>Тирп-нёл</i> , или <i>Тирп-нёлп Эква</i> (<i>ойка</i>)	«татуированные племена»	
3.	<i>хонтанг йис</i> – воинственная эра			
4.	<i>ети йис</i> – ‘поздняя’, ‘современная эра’			

Северные манси, согласно материалам В. С. Ивановой, делили время на следующие этапы: «Период становления Неба, период становления Земли» (*Торум ѳнтум пора, Мā ѳнтум пора*); «Период распределения Земли, период насаждения духов» (*Мā уртым йис пора, ѳтырым ѳнттым пора*); «Период появления человека» (*Элумхѳлас ѳмтум пора*). Последний период, в свою очередь, имел следующие подразделения: 1) «эпоха сказочного времени» (*мѳйт йис пора*), «период песенного времени, период сказочного времени» (*ѳрыг-йис пора, мѳйт-йис пора*); 2) «старинное время» (*пѳс пора*); 3) «русский период»

(*русь пора*)⁹⁶⁶. Лесной ненец, певец-сказитель В. С. Айваседа на основании песенного фольклора делит время так: «Сначала был один лёд. Настоящий ледниковый период. Потом, когда человек пришёл, земля обугленная была... А затем на земле появились реки», «Когда ненцы пришли на эту землю после потопа, на Агане только высокие места были. Они их обживали... Пять тысяч лет назад это было»⁹⁶⁷. Г. П. Визгалов и В. О. Кардаш приводят эпическую хронологию периода «после последнего потопа» салымских хантов. Исследователи соотносят её с историческими реалиями, в результате чего периодизация временных отрезков представляется в следующей последовательности:

1 период – «Век богатырских сказаний» (*Тарэн-арэ-нопыт*), эпическое время (XIII в. – середина XVI в.).

2 период – «Век людей» («когда жили богатыри, но уже появились обычные люди» (конец XVI – XVII вв. – начало колонизации Сибири Московским государством).

3 период – «Век охотников» (*Кант нопыт*) или «век простых людей», которые в устных преданиях уже идентифицируются как близкие родственники, предки. Этот период рассматривается как недавнее прошлое, которое, по мнению учёных, можно ограничить пределами XVIII – серединой XX вв.⁹⁶⁸.

В легендах и преданиях о богатырских временах, повествуется о времени, когда жил *Ай-орт-ики* ‘Маленькой-реки-мужик’. Это время называется *Курын-нопыт* ‘Осторожный век’. Людей было много и они часто воевали друг с другом, боялись внезапных набегов на свои жилища. «Детям нельзя было пускать оводов с пёрышками, чтобы враги не узнали по направлению, откуда оводы прилетели и где находятся люди. Для собак строили земляные собачьи домики, то есть

⁹⁶⁶ Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 28.

⁹⁶⁷ Тучкова Н. А. «Я спою вам свои песни ...» (фольклорные произведения певца-сказителя В.С. Айваседа) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Ханты-Мансийск ; Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 246.

⁹⁶⁸ Визгалов, Г. П., Кардаш О. В. Святилище Ай-орт-ики на речке Малый Салым: историко-этнологическое исследование. Екатеринбург : Изд-во АМБ, 2010. С. 26, 61, 62.

собачьи будки зарывали в землю, чтобы не было слышно лая. Поселения ставили не на малом Салыме, а ближе к ручью или старице, чтобы на берегу Малого Салыма не было следов. Не обдирали бересту по берегу реки»⁹⁶⁹.

Концом Великого Года является его исчезновение в результате катаклизмов (наводнение, потоп, Апокалипсис) и последующее возрождение мира. В мифологии нет указания на количество циклов. Известно лишь, что временное членение мира представляется следующими двумя периодами: 1) «до последнего потопа» (человеческое прошлое); 2) «после последнего потопа» (человеческое настоящее); 3) «после очередного катаклизма» (будущее). Предполагалось, что «до последнего потопа» мир представлял собой подобие настоящего. Представление о катастрофе воспринималось носителями традиционной культуры как переходное состояние от одного космического цикла к другому. Таким образом возможно предположить, что описанные катаклизмы (огненная вода, большая потоп) выполняли функцию своеобразного членения мироздания на «космические века» (Таблица 16), которые возвращали мир к первоначальному (андрогинному) состоянию. Для жизненного цикла такое переходное состояние к реинкарнации соотносилось со старостью, когда уже не имели особого значения половозрастные запреты, а для природного времени – с осенне-зимним периодом. В это время Космос рассматривался как старый. Контакт между ним и человеком в это время опасен для последнего, отсюда и преимущественно защитный (апотропейный) характер обрядов.

Таблица 16. – Космические циклы

Виды/модели времени	Коды временного цикла			
	Начало	Развитие	Угасание	Конец
Сакральное (циклическое) время	Возникновение мира	Расцвет мира	Старение мира	Исчезновение мира

⁹⁶⁹ Визгалов, Г. П., Кардаш О. В. Святилище Ай-орт-ики на речке Малый Салым: историко-этнологическое исследование. Екатеринбург : Изд-во АМБ, 2010. С. 181.

Природное (циклическое) время	Весна Утро	Лето День	Осень Вечер	Зима Ночь
Биологическое (линейное) время	Рождение	Зрелость	Старость	Смерть

Эти переходные состояния, обновляющие Землю и придающие социуму новое развитие, схожи с обрядами инициации, но это уже иные – космические инициационные обряды. Поэтому катастрофы не вечны. Восстанавливаясь из Хаоса, мир вступает в новый период своего развития.

Таким образом, представление о Великом Годе у обских угров и самодийцев с их неразработанной хронологией отличает назывной подход к определению времени, который обладает очевидными преимуществами наглядности («Эпоха, когда Земля садилась, эпоха, когда Небо садилось», эпоха «Богов когда сажали», «Богатырская эпоха», «Эпоха сказочного времени»). Периодизацию Космического цикла на два периода отличает их эквивалентность по наполнению событиями и их важности: 1-ый этап – «сотворение мира и разделение его между богами»; 2-ой этап – «время человеческих лиц», т.е. появления человека. Этот этап содержит эмоционально окрашенные сюжеты о периоде «песенного времени, сказочного времени», о веке «богатырских сказаний» («воинственная эра»), о времени расселения предков хантов, манси и ненцев по Оби и её притокам, что свидетельствует о ярко выраженном интересе к своей этнической истории.

Практическое значение периодизации Великого Года состоит в том, что образы первотворения, первопредков заключают в себе ценностный потенциал и способствуют поддержанию групповой этнической идентичности. В силу принципа «вечного возвращения» в периодизации Космического цикла заложена идея кончающегося начала – конца мира, как непрямого условия возвращения

к абсолютному началу. Тем самым в традиционном мировоззрении создаётся завершённая модель, подобная природным циклам.

5.2.2. Представление о конце мира. Неоапокалиптические пророчества в условиях культурной трансформации

Согласно концепции «тотального» и «бесконечного» времени Э. Левинаса, «суть времени состоит в том, что оно является драмой с многочисленными актами, где каждый последующий акт приводит предыдущий к развязке»⁹⁷⁰. Такой «развязкой» в традиционном мировоззрении обских угров и самодийцев является представление о катаклизмах, как о периодических явлениях, вызывающих изменение рельефа земли, гибель какой-то части человечества и возвращение к первоначальному началу. М. Элиаде, рассматривая различные аспекты мифа, заметил, что «если мы желаем абсолютного начала, то конец мира должен быть самым радикальным»⁹⁷¹. Конец мира мы будем обозначать христианской мифологемой «апокалипсис», в которой заложена идея о прогрессирующей «деградации» мира, что требует его периодического разрушения и восстановления. Такой подход органично вписывается в мировоззрение обских угров и самодийцев, первые попытки крещения которых относятся к началу XVIII в. Остяки «охотно принимали оловянные и медные крестики, которые вскоре красовались в качестве украшения на их одежде»⁹⁷².

Причиной апокалипсиса в обско-угорской и самодийской мифологиях считалось массовое развращение народа. Это та беспорядочность, которая, по определению К. Гирца, «угрожает охватить человека..., границы нравственных его представлений»⁹⁷³. И. Н. Гемуев отмечал, что мансийские богатыри были уничтожены *Нуми-Тõрум*'ом за то, что беспрерывно убивали друг друга, и жили

⁹⁷⁰ Левинас Э. Тотальность и бесконечность. М.; Л.: Университетская книга, 2000. С. 270.

⁹⁷¹ Элиаде М. Аспекты мифа. М.: «Инвест – ППП»; СТ «ППП», 1996. С. 59.

⁹⁷² Сподина В. И. Отражение поведенческих характеристик в традиционном мировоззрении лесных ненцев // Коренные народы Ямала в современном мире. Сценарии и концепции развития. Новосибирск; Салехард: Нонпарель, 2007. С. 107.

⁹⁷³ Гирц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 118.

не так, как должны были жить⁹⁷⁴. Древние финны (как и лопари) связывали апокалипсическое будущее с кражей столба, поддерживающего небесный свод. Если его сдвинуть с места, то небо упадёт и мир сгорит в огне. Это будет конец света. В эпосе о Сампо кража столба расценивалась как действие, за которым должно следовать разрушение мира и его структуры⁹⁷⁵. Мифы о конце света предстают в качестве специфической формы активизации совести человечества, в определённые моменты истории осознающего аморальность и безнравственность своего существования. «У всех народов мира, – подчёркивает Б. Х. Бгажноков, – апокалипсис связывают с падением нравов»⁹⁷⁶.

Апокалипсис представлялся хантам и манси в виде потопа, затмения, массового холода, огненного смерча. Согласно мансийскому мифу, *Нуми-Торум*, разгневанный дерзостью населявших землю богатырей-*отыров*, послал огонь и затем потоп. Лозьвинские манси называют данный катаклизм «Эпоха, когда пролилось (перевернулось) небо» (*Тõрум сõсхатам йис*)⁹⁷⁷. В другой версии космогонического мифа встречается мотив огненного потопа, или огненной воды *ялпың сякв* (букв.: священная (огненная) вода почти достигшая неба)⁹⁷⁸. Мансийское предание «О большой огненной воде» повествует о «Горячей гигантской воде» (*Исум вит капай*)⁹⁷⁹, которая не просто затопила землю, «но и сожгла всё на своём пути, почва окрасилась в красный цвет (цвет охры)»⁹⁸⁰. Аганские ханты и лесные ненцы как раз объясняли красный слой песка в земле следами от *цек най* ‘огненного потопа’. Существовало даже представление о

⁹⁷⁴ Гемуев И. Н. Святилище Халев-ойки // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1990. С. 195.

⁹⁷⁵ Пентикайнен Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре // Традиционная духовная культуры народов европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1990. С. 40.

⁹⁷⁶ Бгажноков Б. Х. Антропология морали. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2010. С. 31.

⁹⁷⁷ Слинкина Т. Д. Представление народа манси о сжатой энергии времени в аномальных зонах Урала, в фольклоре и в древних топонимах // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы X Югорских чтений. Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. С. 112.

⁹⁷⁸ Мифы, сказки, предания манси (вогулов). Новосибирск: Наука, 2005. С. 368.

⁹⁷⁹ Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 43-45.

⁹⁸⁰ Попова С. А. К семантике лексемы ус ‘город’ в мансийском языке: этнографический аспект // Вестник угроведения. 2011. № 4 (7). С. 145.

Чёрас-най – ‘Огне-океане’⁹⁸¹. Кроме «священного потопа», в прошлом «в течение семи дней не было солнца, было темно»⁹⁸². Инициатором потопа, как правило, выступал сам небесный бог *Нуми Тōрум*, но главным распорядителем судеб мира в ряде случаев в порыве гнева становилась «Моря-огня женщина» (*Тёрас-най анки*). Лесные ненцы также полагали, что «большую воду» насылает само верховное божество – *Нум*, омывая, таким образом, землю от болезней⁹⁸³.

Предвестником гибели «всего мира» васюганские ханты считали падение священной сосны (*Мәх junk jux* ‘Священное дерево Духа земли’) на окраине юрт Озёрных, расположенных по одному из притоков р. Васюган⁹⁸⁴, а манси указывали на раздающийся гул в Верхнем мире, после которого на Земле появятся мохнатые животные с толстыми шкурами. Увидеть ворота неба открытыми означало апокалиптическое видение. Пелымские ханты считали, что их общий дух-покровитель «Пелымский бог» (*Полум-Торум*, «хозяин» р. Пелым) охраняет вход в царство его отца *Нуми-Торум*’а и может «открывать и закрывать ключами небесные двери». Не случайно его называли *хот туман уруп хон*, *сат туман уруп хон* (букв.: *хот* ‘шесть’, *туман* ‘замок’, *урынгке* ‘караулить, охранять’, *хон* ‘хозяин’, *сат* ‘семь’)⁹⁸⁵. Согласно материалам Е. В. Переваловой, северные ханты представляли «дверь дома *Торум*’а» (*Торум хот ув*) в виде трудно различимого белого пятна, но «если увидишь, как дверь дома открывается, необходимо пожелать себе и своим родственникам хорошей жизни»⁹⁸⁶. Манси помещали вход (дверь в «дом бога») в месте расположения дер. Ломбовож – «поселение (у) основания (дыры) дороги бога» (*Тōрум лёңх сўнт пāвыл*)⁹⁸⁷. О

⁹⁸¹ Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург ; Нижневартовск : УрО РАН : Студия «ГРАФО», 2006. С. 225.

⁹⁸² Пятникова, Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург : Баско, 2008. С. 13.

⁹⁸³ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 394, 543.

⁹⁸⁴ Надь Золтан. Васюганские ханты. Изменение религиозной системы в XIX–XXI вв. Томск : Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2011. С. 154.

⁹⁸⁵ Бардина Р. К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XIII–XXI века). Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2011. С. 92.

⁹⁸⁶ Перевалова, Е. В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 221.

⁹⁸⁷ Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. С. 57.

грядущих событиях предупреждали и небесные светила. В предчувствии какого-либо бедствия (голод, эпидемия, всемирный потоп) Солнце и Луна поедают себя (затмения). Это обстоятельство наводит на мысль, что великий потоп (*ček napət*), как и другие катаклизмы, был периодически повторяющимся явлением и не был для людей таким уж внезапным событием. По одной из версий «за семь лет до начала потопа шаманам стало известно о приближающемся времени огня и воды»⁹⁸⁸, «о надвигающейся беде люди узнали за семь дней до события»⁹⁸⁹.

Впечатление от природных стихий было настолько ошеломляющим, что сохранилось в различных вариациях у представителей разных родов и даже семейных групп. Хантыйские и мансийские мифы содержат яркие сюжеты светопреставления. «Вода наступала очень быстро, подобно вскипанию масла в котле или топлёного сахара на сковороде. Вода разливалась, как море, скрывая под водой верхушки деревьев...»⁹⁹⁰. Согласно легенде лесных ненцев «Последний из рода Пяк» (*Паны Пяк*), потоп продолжался семь дней, в течение которых не светит солнце, гибнут люди и звери. Другая ненецкая легенда в качестве разрушающей силы указывает огонь, который горел в течение семи дней даже в воде. «Потом с севера пришёл лёд, стало много воды. Семь дней шла вода. Потом три года было лето, и вода везде высохла, все животные пропали. Потом три года была зима, и от холода умерли те, кто ещё не умер...»⁹⁹¹. Ненецкий миф-сказка «Старухина-Лепёшка» (*Пухутя-Леска*) содержит следующее описание грядущей катастрофы: «Скоро священная вода придёт, ни кусочка земли видно не будет, одна возвышающаяся земля будет – *Хать-Пярак-Пиртя*. Только эту землю не зальёт ...»⁹⁹².

Во время Великого потопа люди, с помощью подсказок *Торум'а*, спасались разными способами. Манси, чтобы уцелеть во время ливня из «огненной воды»,

⁹⁸⁸ Перевалова, Е. В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 127.

⁹⁸⁹ Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут : АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 43-44.

⁹⁹⁰ Бардина Р. К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XIII-XXI века). Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2011. С. 78.

⁹⁹¹ Головинёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 394.

⁹⁹² Фольклор ненцев. Новосибирск : Наука, 2001. С. 147.

сшили из семи толстых шкур мохнатых животных плоты, на которые поставили маленький домик. Эти плоты в течение семи лет огненной водой не прожигаются. Чтобы выжить, необходимо соблюдать несколько правил: не выглядывать наружу, чтобы не впустить души умерших родственников; не разговаривать («если человек что-нибудь скажет, то он замертво упадёт»). Вода лилась семь лет⁹⁹³. Другое мансийское священное сказание повествует о том, что люди спаслись, построив себе плоты (*пор*) из лиственничных брёвен, уложенных в семь слоёв и привязанных к мощному дереву при помощи сплетённых корней «дубатальника» (*тин йив*)⁹⁹⁴: шесть слоёв сгорят, а останется лишь седьмой. Во время потопа часть плотов унесло течением и прибило на другие земли (реки)⁹⁹⁵.

Согласно хантыйской версии мифа о потопе «мальчик и девочка случайно остаются в живых (спасаются в детской колыбели)»⁹⁹⁶. В хантыйском роду *Йуңк восаң йох* 'Ледяного городка люди' (в настоящее время проживают в пос. Пельвож и Катравож) сохранилось предание о времени «святой большой воды», когда людям этого рода удалось избежать гибели на лиственничном плоту, покрытом стерляжьим многослойным пологом. «Воды много-много. Однажды лодка-дом остановилась. Подняли полу полога, видят: их лодка-дом зацепилась за край каменистого мыса»⁹⁹⁷. Предания лесных ненцев через описание картины великого потопа объясняют происхождение названий некоторых ненецких родов: «Был потоп. Всё вокруг затопило водой. Остались только кусочки коры с приставшей к ним серой. Только они плавали по воде. Звери, птицы и люди садились на эти кусочки. Куда приставала сера, там и должна стать родина этих людей... Айваседа и Иуси вместе высадились. Где-то плавали *Хэна-Пяк*, *Нату'-Пяк* и другие. *Хэна-Пяк* попало на пути большое бревно-топляк, они

⁹⁹³ Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси. Ханты-Мансийск : Юграфика, 2012. С. 163.

⁹⁹⁴ Попова С. А. К семантике лексемы ус 'город' в мансийском языке: этнографический аспект // Вестник угроведения. 2011. № 4 (7). С. 146.

⁹⁹⁵ Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут : АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 50.

⁹⁹⁶ Мифология хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 81.

⁹⁹⁷ Накова Ю. Н. Фольклорные сюжеты рода Юнк восан ёх – Ледяного селения людей (народа) // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 68.

зацепились за него и выжили. Это был род Пяков – *Хэпа-Пя* (здесь: *Хэпа-Пя* дословно «сухое дерево»), другой род *Нату'-Пяк* высадился на кончик (верхушку) полузатонувшего дерева. Вылла попал на пенёк, застрял там и остался. Он всё время раскачивался вперёд-назад, вперёд-назад (*вылла ламай*) – отсюда и фамилия *Вылла*»⁹⁹⁸. Лесной ненец В. С. Айваседа вспоминал, что когда их предки после потопа пришли на Аган, здесь всё горелое было. «Они увидели обожжённую землю. Только обгоревшие пни стояли ... Люди даже не смогли жердей для чумов срубить. Всё сгорело. Жили только на высоких местах ...»⁹⁹⁹. В целом общую картину спасения детализирует предание, сохранившееся в среде представителей локальной группы манси *Ялпус махум* 'Священного городка люди' (пос. Вежакары). Предки фамилии Шадриных считают, что их принесло на плотах, сделанных из *сам пис ломт пор* 'семь полосок кусочков плот' (семь венцов) из южной земли (*алы ма*). «Если в чей-либо плот запрыгивал медведь, то они считались везучими (*сотынг*); к которым плотам приставали различные водяные змеи (*вит уйит*), хозяева такого плота считались несчастливymi»¹⁰⁰⁰. Данный плот также был рассчитан на длительное пребывание на воде. Он, как и в случае с плотом-домом *Йуңк восәң йох*, был покрыт пологом из налимьей кожи (*сыг хасап саг* 'налим полог укрытие'), т.е. подготовлен для длительного плавания. Предки хантов Куриковых во время потопа спаслись «в деревянной лодке, обшитой налимьей кожей»¹⁰⁰¹. В другом хантыйском предании упоминаются несущиеся по воде земляные острова – 'священной земли куски' (*емаң мув лопсат*), на которых спасаются люди.

Интересно отметить, что природные катаклизмы коснулись не только людей. Оказывается, по легенде сургутских хантов, на месте холмов нынешнего

⁹⁹⁸ Зенько-Немчинова М. А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. Екатеринбург : Баско, 2006. С. 42.

⁹⁹⁹ Фольклор ненцев. Новосибирск : Наука, 2001. С. 246.

¹⁰⁰⁰ Бардина Р. К. Угорское население Нижнесоьвинского Приобья (XIII-XXI века). Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2011. С. 78.

¹⁰⁰¹ Первалова, Е. В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. С. 128.

Ханты-Мансийска в давние времена жили боги. Однажды Верховный Бог наслал на них большой пожар, а когда тот потух – большое наводнение. Из берёзы и осины Боги соорудили плот, куда сели сами и «сколько было на земле крылатой дичи, ходячей живности – все туда (на плот) уселись. Различные насекомые и те все на плот уселись». Утка Лули с плота под воду ныряла и долго там находилась. По просьбе Богов она в клюве принёсла песок, который превратился в землю, на которую плот и сел. Боги произнесли заклинание: «Через наш плот, когда в эру человечества бедствие случится, [чтобы] вода [через край] не перехлестнулась»¹⁰⁰². Таким образом возможно предположить, что было несколько потопов: один – во времена Богов, а другой – в эпоху человечества. В любом случае природные катаклизмы и, в частности, Огненный потоп, рассматриваются «как рубеж, отделяющий мифологические времена, от следующей за ними эпохи героев и далее от жизни современного человека»¹⁰⁰³.

Незатопленными во время большого священного потопа оказались рельефно выделяющиеся высокие места. Например, около Зелёного Яра, на р. Полуй, со спадом воды каждый год обнажается островок, с которым предание связывает спасение людей во время потопа и их расселение в бассейне Полуя. Тегинские ханты местом своего спасения во время потопа называют гору «Котелка яр» (*Пўтәң сәңхәм*). На её пологой вершине уцелели «пять семейств великанов-*Менков*, пять семейств лесных невидимых людей *Миш-ёх*, пять семейств медведей, пять семейств людей»¹⁰⁰⁴. Топонимическая карта территории проживания хантов р. Казым также сохранила память о вершинах, на которых во время великого потопа спаслись люди: «Лесистая гора у селения Мозямского народа», «Яр (у реки) Помут», «Яр у узкого поворота (реки Сорум)»¹⁰⁰⁵. На территории проживания сургутских хантов это Барсова Гора¹⁰⁰⁶. Когда ненцы

¹⁰⁰² Как Земля появилась. Запись А. С. Сопочиной // Айкёл. 2015. № 1 (7). С. 4-5.

¹⁰⁰³ Волдина Т. В. Долгой жизни вековечный танец: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров. Тюмень : ООО «ФОРМАТ», 2016. С. 35-36.

¹⁰⁰⁴ Неттина-Лапина М. А. Фольклор Тэк ёх. СПб. : Алфавит, 1999. С. 9.

¹⁰⁰⁵ Дмитриева Т. Н. Топонимическая картина территории проживания хантов // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). Екатеринбург : Тезис, 2002. С. 143.

¹⁰⁰⁶ Балалаева О. Э. Священные места хантов средней и нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). Екатеринбург : Тезис, 2002. С. 152.

после потопа пришли обживать р. Аган, там «только высокие места были», «а так кругом выжженная земля была»¹⁰⁰⁷. Одна из легенд лесных ненцев – *Паны Пяк* ‘Последний (из рода) Пяк’ – повествует о том, как герой «сумел выжить, спасшись на нарте посреди высокой сопки»¹⁰⁰⁸.

С общей концепцией гибели мира, с мифами о глобальном потопе связаны наименования некоторых географических объектов в местах проживания манси: *Яныг Квот Нёр* ‘Большой Кисовый Камень’ и *Мань Квот нёр* ‘Малый Кисовый Камень’ – водораздельные хребты, вершины которых (величиной с «кису оленя», *киса* или *кыса* «шкура с голени оленя или лося») во время великого потопа остались сухими; *Холāt сяхл* ‘Гора мертвецов’ – на верхушке которой (величиной с лежащего человека) манси уцелели от горячей воды, затопившей всё вокруг; *Лунт хусап* ‘Гусиное ущелье’ (букв.: коробка) – гора в верховьях р. Лозьва, на вершине которой нашлось место только для одного гуся; *Кѣнт/Тѣнт-Нёр* ‘Горный хребет шапки (шлема)’, на кусочке вершины которого (величиной с шапку), спаслись люди во время потопа (*Ялпың щакв* ‘Священное молоко’)¹⁰⁰⁹. На сухой вершине хребта *Сисуп* (Чистоп), называемой *Няврам лѣньсим сяхл ала* ‘Верхушка горы, где плакал ребёнок’ («величиной на слышимость плача ребёнка»), во время потопа уцелело пять мансийских семей¹⁰¹⁰. Возвышенности, на которых спаслись легендарные герои, впоследствии стали родовыми святилищами. Считалось, что их разрушение или уничтожение приведёт к гибели Земли. Выжившие люди отныне считали себя не только родственниками по крови¹⁰¹¹, но и по *най отыр*’ам (букв.: героиням, богатырям)¹⁰¹².

¹⁰⁰⁷ Тучкова Н. А. «Я спою вам свои песни ...» (фольклорные произведения певца-сказителя В.С. Айваседа) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Ханты-Мансийск ; Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 246.

¹⁰⁰⁸ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 394.

¹⁰⁰⁹ Слинкина Т. Д. Мансийские оронимы Урала : научное издание. Ханты-Мансийск : ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. С. 297.

¹⁰¹⁰ Матвеев А. К. Материалы по мансийской топонимии горной части Северного Урала. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011. С. 42, 52, 127, 147.

¹⁰¹¹ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 543.

В новой реальности после страшного катаклизма сыновья Верховного бога *Торум'*а не оставили людей. Они помогали им возрождать мир в рамках регламентированной модели поведения. Может быть поэтому традиционное мировоззрение больше обращено в прошлое. Как уже говорилось ранее, форма прошедшего времени в хантыйском и мансийском языках является более частотной. Б. А. Успенский подчёркивает, что «в рамках космологического сознания — когда на настоящее переносится космологическое переживание времени — происходящие события оказываются значимыми постольку, поскольку они соотносятся не с будущим, а с прошлым состоянием: события настоящего предстают как отражение первоначального прошлого...»¹⁰¹³. В. А. Шнирельман в своей обстоятельной статье о популярных христианских и эзотерических учениях, иллюстрирующих различные идеи о Конце Света, его причинах, задаётся вопросом: «Откуда она взялась, как дожила до наших дней, в каких кругах воспроизводится и, главное, как именно понимается сегодня? Ведь, возникнув в религиозном контексте, она многократно интерпретировалась, заимствовалась из одной религиозной традиции в другую, принимала там новый облик и искусно приспособлялась к конкретной среде, отвечая ее чаяниям»¹⁰¹⁴. Если христианство предрекает «конец времён» как точку невозврата (абсолют), то для традиционного мировоззрения обских угров и самодийцев с их верой в цикличность времени, речь идёт о смене человеческих эпох. С христианством традиционные представления роднит обоснование причин апокалипсиса (хищническое отношение к природе, развращение нравов), а с эзотерическими — оптимистический сценарий обновления мира.

Мифы о катастрофе, вызванной падением нравов, варварским отношением к природе, зародили уже в наше время представления о неоапокалипсисе, основанном, в том числе, и на пророчествах и миллениаристских воззрениях

¹⁰¹² Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут : АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. С. 50.

¹⁰¹³ Успенский Б. О. Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры. М. : Школа «Языки Русской Культуры», 1996. С. 27.

¹⁰¹⁴ Шнирельман В. А. Конец света или начало нового цикла? Представления о конце времён в христианстве и эзотерике // Антропологический Форум. 2014. С. 140.

малочисленных народов Севера. Традиция апокалиптических предвидений у обских угров и самодийцев, как было сказано выше, имеет мифологическую природу и вписывается в общую концепцию кругового времени, идея которого заложена в облике *Мув-керт-ху* (*Мув-сиит ху* 'Землю-вращающем-человеком'). Согласно представлениям о цикличности времени считалось, что через каждые 2 тысячи лет для тех, кто соблюдал традиционные нормы бытия, мир возродится в своей первозданной чистоте («В древности, *емәң йиңк йупина* – после потопа, земля была священна»)¹⁰¹⁵. А. В. Головнёв приводит описание ненецкого духа *Хэбидя Хо Евр* ('Хозяин Священной Берёзы'), который живёт в дупле семиствольной берёзы и через каждые две тысячи лет (*сидя-ендр по*) поднимает своё жилище, из-под корней которого, разливается по земле вода великого потопа (*нгарка сава*). В результате люди погибнут, но спасшиеся проживут ещё 2000 лет. «По слухам, – пишет А. В. Головнёв, – в 2000 году *Хэбидя Хо Евр* в очередной раз поднимет свою берёзу, и землю покроет потоп»¹⁰¹⁶. Сравним этот сюжет с хантыйской эсхатологической версией мифа о потопе, записанной В. М. Кулемзиным: «Давно ещё был *чек-най*, потоп, всё потонуло. *Чек-най* – это такое время – будет огонь идти по земле на один метр, в земле и по воздуху сантиметров на двадцать. Он всё сожжёт, а потом пойдёт вода и всё смое, и тогда снова начнётся вся жизнь. Только *лунки* в молодых превратятся. Один *чек-най* уже был, старик остался и показал два пальца. Ждали его два дня – нет, два года – нет, двести лет – нет, потом догадались: через две тысячи лет опять будет *чек-най*»¹⁰¹⁷. Согласно версии о потопе, записанной А. Кережи от В. Н. Лянтина с р. Большой Юган, конец света с сильными морозами также ожидался в 2000 г. «Кто останется в жизни, для тех единственным спасением будет дрова таскать от старых деревьев в огромную кучу и сжечь,

¹⁰¹⁵ Накова Ю. Н. Фольклорные сюжеты рода Юнк восан ёх – Ледяного селения людей (народа) // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 82.

¹⁰¹⁶ Головнёв А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. С. 394.

¹⁰¹⁷ Материалы по фольклору хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1978. С. 17.

чтобы туман сделать. Без тумана мороз сильный будет. В лесу зверей не станет, Голод будет и холод»¹⁰¹⁸.

Следует оговориться, что будущий апокалипсис не обязательно рисуется в представлениях аборигенов Севера в духе христианских пророчеств. Хант П. В. Курломкин, соглашаясь с общей концепцией конца света как огненного потопа, очистительного огня, который бывает каждые 2000 лет, вместе с тем высказал предположение, что «может быть, однако, в 2000 г. будет не потоп, а что-нибудь ещё»¹⁰¹⁹. В 1993 г. А. Кережи от И. Сопочина записала предвидение о будущем конце света: когда кукушки перестанут петь и не будет грома, тогда через 7 лет придёт конец света. Другим предзнаменованием катастрофы будет трансформация облика верховного бога, когда он станет молодым. По мнению информанта это случится в трёхтысячном году. «Тогда произойдёт огромный взрыв на земле, во время которого бог получит новую внешность, станет молодым, но при этом много людей погибнет..., когда после зимы не лето наступит, а снова зима, и когда после лета не осень, а снова лето. Тогда тоже погибнет много людей и животных, после чего на земле произойдёт большая катастрофа»¹⁰²⁰.

Весть о конце света возникала в самые переломные, угрожающие привычному укладу жизни моменты истории, в обстановке нестабильности и надвигающегося хаоса. Например, среди манси в прошлом столетии (накануне Великой Отечественной войны) распространялась весть: «Зимой 1940 года наступит конец света, полное затмение солнца. Будет вечный мрак и холод. Днём и ночью будут выть волки и собаки»¹⁰²¹. Представления о новом конце света для нынешних поколений хантов, манси, ненцев имеют свою особенность – они основаны на страхе предвидения будущего в условиях промышленного освоения природных богатств и процессов аккультурации. Изменения социокультурного

¹⁰¹⁸ Кережи А. Современные явления в духовной культуре восточных хантов // Этнография народов Западной Сибири. Сибирский этнографический сборник. М. : Старый Сад, 2000. С. 187-188.

¹⁰¹⁹ Уигет Э. О. (Wiget A.) Нативистское предвидение и хантыйская традиция сегодня // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое. Ханты-Мансийск ; Томск : Изд-во том. ун-та, 2012. С. 108.

¹⁰²⁰ Кережи А. Там же. С. 188.

¹⁰²¹ Садомин Н. М. Пася, рума! Здравствуй, друг!. Ханты-Мансийск : ГУИПП «Полиграфист», 2001. С. 13.

ландшафта Среднего Приобья с начала 1960-х годов, вызванные освоением нефтяных месторождений и привнесением мощной техногенной культуры в места традиционных кочевий, обнажили потенциал различного рода «угроз» существованию традиционных сообществ. В середине 1970-х годов у оз. Локу-То высадились буровики Аганской нефтеразведочной экспедиции. С их приходом Иуси Аули Кольчевич потерял последнюю надежду развести оленей. В 1976 г. он вместе с Айваседа Олегом Панкчевичем решил переехать к оз. Кыш-То. Тогда у них было 30 оленей. Но вскоре прямо через их стойбище стали строить дорогу для перетаскивания буровой. Пришлось Аули с Олегом переезжать обратно на восток через р. Ампуту и ее приток – «Песчаную речку». Обосновались на новом месте. В ту же весну Аганская экспедиция начала интенсивную разведку Западно-Варьеганского месторождения, разворотила все ягельные боры по берегам речки. Согнанные геологами, они решили вернуться на Большое Ватьеганское болото, на восточный его край – оз. Хаплеутяй-То. Потом это их последнее убежище стали теснить нефтепромысловики «Повхнефти», уходящие по Ватьегану все дальше на север. Наступают лесорубы из Ноябрьска, вырубая последние участки ягельных боров, сохранившиеся от пожаров и нефтяников. Нарушают покой приезжие рыбаки и охотники, собаки которых гоняют и беспокоят оленей.

Встала буровая – потеснились люди, загорелась тайга – отступили. Но больше отступать уже некуда. Айваседа Семен Валюмович так рассуждал: «Оленеводство и бурение не совпадают никак. По р. Аган проживают Казамкины, Айпины, Сардаковы, Иуси. Когда началось промышленное бурение, они вынуждены были отодвинуться. В результате многие потеряли все: уголья, избушки, лабазы. На р. Ампута в 1970-х годах «Варьеганнефтегаз» начал свою работу. Оленеводы вынуждены были передвинуться на 50 км выше по течению реки. Там были их охотничьи уголья, а стало быть – затишье. Но олень привык к той местности, где вырос. В результате Семён Айваседа потерял половину стада. То же произошло и с соседом Йиуси. «Он за год недосчитался 150 оленей, которые ушли на родину. Прошло несколько лет. К нам приехали нефтяники. Сказали, что нужно заключить договора на возможность проведения поисковых

работ. Нефть нужна. Но нам-то уже передвигаться некуда!» [ПМА, С. В. Айваседа, пос. Варьеган. 1996]. Насколько наступление этого нового мира губительно для ненца, видно из письма деда Ю. К. Айваседа-Вэлла: «Сынок, за последние три года я сменил несколько пастбищ. Нынешним летом 12 оленей пропали без вести. Куда бы я не пригнал стадо, всюду много буровых, всякой техники и брошенных собак. С каждым годом жизнь оленевода становится труднее»¹⁰²². Признаками новых угроз стали ранее неизвестные предметы или объекты, на которые переносится образ врага. Информанты Т. А. Молдановой с верховий рек Казыма и Тромъегана относят к ним железные вышки («С железной головой, с железным животом большой русский мужчина») и горящие факелы («В красном сарафане большая русская женщина»), которые всё на своём пути пожирали. «Появились новые гигантские враги, по своей чудовищной силе несопоставимые с прежними опасностями, на которые этнос не выработал способы защиты»¹⁰²³. Ханты и ненцы пос. Нумто Белоярского района ХМАО сокрушаются о том, что в связи с освоением территории вокруг «Священного озера» количество пастбищных земель сокращается. Сегодня основная боль народа выражается словами: «Хантыйских земель мало стало» (*Ханты мув шимла йис*)¹⁰²⁴. Вот как представил современный Апокалипсис Ю. Вэлла-Айваседа¹⁰²⁵.

Апокалипсис по-сибирски	Апокалипсис по-ненецки	Апокалипсис по-русски
«Он ещё два-три года проработает и уедет. А мне после него всю жизнь жить здесь на перерытой, перетоптанной земле, с переломанными	« – И у нас в Варьегане объявилось «братство» – то ли баптисты, то ли ещё какая разновидность сектантская. Тоже удобно устраиваются в	«Паренёк соседский служил в Чечне. Весь изранен. Пока служил, семью его выселили из квартиры за неуплату коммунальных. Негде прописаться. Калеку на

¹⁰²² Вэлла Ю. Вести из стойбища. Свердловск : Свердловское книжное издательство, 1991. С. 70.

¹⁰²³ Молданова Т. Отражение новых явлений жизни в современном фольклоре хантов // Краевед. 1996. С. 7.

¹⁰²⁴ Молданова Т. А. Проблема сохранения языка и культуры коренных народов Югры: традиции и современность // Сборник итоговых материалов международного симпозиума «Экономическое развитие и охрана окружающей среды для устойчивого развития». Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. С. 109.

¹⁰²⁵ Вэлла, Ю. Земля Любви: диалоги. Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2011. С. 40-55.

деревьями и с замазученными озёрами и реками. Мне уже негде будет добывать пушнину и мясо, негде вылавливать рыбу на строганину, негде пасти оленей. Разве это не Апокалипсис?...»	сознании коренных жителей. Мол, если кто не с нами, того ждёт Апокалипсис – конец света».	работу не берут. Бомжи, как могли, собирали для него пропитание по мусорным бакам. На груди в два ряда дырки от пропитых медалей... Три дня назад умер – отмучался. Теперь некому заплатить для него... место на кладбище...».

Реакцией на резкие перемены привычного миропорядка, веками поддерживаемого аборигенами на своей земле, явились пророчества («волшебный разговор»). «Пророчество, – по определению Э. Уигета, – нацелено на то, чтобы избавиться от двумысленностей современного кризиса, выдвигая на передний план фундаментальные оппозиции. Это достигается развёртыванием основных символов и возвращением к установке на историко-семантический приоритет собственных интерпретаций этих основных символов»¹⁰²⁶. Способностью пророчествовать обладали «знающие» люди, которым дана способность и ответственность общаться с богами. Т. А. Молданова отмечает, что человек, который во сне слышит голос невидимых сверхъестественных существ *путарты ёх* ‘разговаривающие люди’ (каз. хант.) «способен видеть будущее»¹⁰²⁷. Видя страшные изменения, которые происходят вокруг селения, мать потомственного оленевода Иуси Аули Кольчевича еще в 1970-х годах, с помощью гадания на сухожилых нитях (*тэң*), пыталась заглянуть в будущее. Для этого она совершала специальное ритуальное действие (шаманила), при котором брала нечётное количество нитей – три, пять, семь и т.д. и вслух, или мысленно, задавала вопросы. Если при касании натянутых нитей о лезвие ножа, зажатого между колен, они не лопаются – это положительный ответ. Нити «предупредили» старую женщину, что природа изменится в худшую сторону:

¹⁰²⁶ Уигет Э. О. (Wiget A.) Нативистское предвидение и хантыйская традиция сегодня // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое. Ханты-Мансийск ; Томск : Изд-во том. ун-та, 2012. С. 106.

¹⁰²⁷ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 150.

земля будет гореть, люди все чаще станут погибать трагической смертью. Причину этой надвигающейся беды лесные ненцы объясняли как расплату людей за то, что они «то, что было внизу – положили наверх, а то, что находилось сверху – стало внизу» [ПМА, пос. Варьеган. 1998]. Одно из ненецких оптимистических пророчеств, облачённое в песню-миф о будущем, повествует о времени, которое настанет после того, как нефть и газ будут выкачены: новые города опустеют и вместе с брошенными машинами зарастут травой, а на ней снова будут расти ягоды и ягель, и ханты заживут как прежде¹⁰²⁸. Э. Уигет упоминает фрагмент современного пророчества васюганских хантов, рассказанного ему В. М. Кулемзиным: «Когда русские выкачают всю кровь (нефть) из земли, всё остановится. Все железные вещи – вертолёты, трубы и баржи – всё замрёт. Те ханты, которые будут похоронены головой на север, которые будут хранить короткие ножи, плести сети, пускать стрелы и разводить костёр без спичек, вернуться опять на землю»¹⁰²⁹. В. А. Шнирельман, отмечая компенсаторную функцию мифа, отметил, что «миф позволяет преодолевать “ужас истории”, объясняя, что нынешние невзгоды не вечны – им предшествовало время расцвета, золотой век, а значит кризис будет преодолен, и ему на смену непременно придёт новый золотой век»¹⁰³⁰. Возможно данный оптимистический сценарий можно было бы рассматривать в свете понятия американского социолога Р. Мертон как «самоопределяющиеся пророчества»¹⁰³¹. Однако практика полевой работы диссертанта в местах интенсивного нефтяного освоения позволяет предположить, что «разрыв» между повседневной жизнью людей и культурно детерминированными ожиданиями уже произошёл. Предотвратить новый Апокалипсис можно «только отвергнув

¹⁰²⁸ Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М. : ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. С. 198.

¹⁰²⁹ Уигет Э. О. (Wiget A.) Нативистское предвидение и хантыйская традиция сегодня // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое. Ханты-Мансийск ; Томск : Изд-во том. ун-та, 2012. С. 109.

¹⁰³⁰ Шнирельман В. А. Этногенез и этничность: националистические мифологии в современной России // Труды Отделения историко-философских наук РАН / отв. ред. А. П. Деревянко. М. : Наука, 2005. С. 306.

¹⁰³¹ Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. С. 605-624.

социальный фатализм, который заложен в понятии неизменной человеческой природы»¹⁰³².

Как видим, Апокалипсис – это устойчивая мифологема, истоки которой лежат в эсхатологическом миропонимании, свойственном человеческому мышлению. Конец мира в традиционной культуре хантов, манси и ненцев предстаёт не как простая последовательность событий разрушительной силы, а в качестве фактора, формирующего понимание цикличности времени, как основополагающей структуры сознания. Сюжет об Апокалипсисе обнаруживает явные соответствия с библейской версией о гибели и спасении Мира, хотя само чередование побед Добра и Зла имеет общесибирские языческие корни. В эсхатологии главное – не конец мира, а уверенность в новом начале. При таком подходе представление о конце мира получает больше положительных коннотаций.

Локальные версии Апокалипсиса содержат в себе различные вариации «конца мира»: от его предвестников (падение священной сосны, гул в Верхнем мире, затмение Луны, появление мохнатых животных) до стихий, его реализующих («большая священная вода», холод, «огненный потоп»). Представленные сюжеты говорят о том, что данный концепт является необходимым эвристическим элементом, позволяющим конструировать цельное системное видение своей истории. При всей вариативности участвующих во «вселенской» катастрофе стихий мифологические сюжеты отдают предпочтение воде и огню («Великий огненный потоп»), мифологическое предназначение которых открывать и закрывать космические циклы («конец мира» – «первотворение»).

Особенностью традиционного мировоззрения обских угров и самодийцев является ярко представленная ориентация на прошлое. Их комплекс усвоенных культурных моделей, не выработал соответствующих объяснений изменениям, происходящим в окружающем мире. Это приводило к глубокому социальному

¹⁰³² Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. С. 605-623.

беспокойству. В отличие от эсхатологических мифов, где конец мира обладал положительным потенциалом, современное «видение» Апокалипсиса (Неоапокалипсис) скорее рисует трагичную картину будущего, приобретая вид «социального аффекта».

Неоапокалиптические сюжеты, являясь реакцией на промышленное освоение территорий традиционного природопользования, рисуют пессимистические картины будущего, характерные для той части населения, которая не смогла адаптироваться к новым реалиям жизни. Причинами нового Апокалипсиса являются настроения, связанные с землёй («хантыйских земель мало стало»), но на современном этапе эта связь несводится только к проблеме сохранения родовых угодий; она всё больше рассматривается в русле проблем современного угорско-самодийского общества в целом (социальная дезорганизация).

Заключение

1. В традиционной культуре тело человека органично вплетено в мифологическое мироощущение, обладая теми же чертами, что и Космос в целом – структурностью, целостностью, бесконечностью в своём постижении. Визуализация внешних признаков на большом лексическом материале позволила описать типы телосложения, обозначив их в определениях, принятых в традиционной среде: «худой человек», «крепкий, здоровый», «толстый», «больной». Благодаря информантам нами систематизировано около 30 описаний «худого», «крепкого» и «толстого человека» у хантов, манси и ненцев, а также впервые представлены 29 обозначений телесных патологий и установлены причины, ведущие к их появлению. Деформации опорно-двигательной системы (одноноготь, хромота, «половинчатость») традиционно являлись признаками сверхъестественных существ, живущих в ином пространстве-времени.

Рефлексия над собственным телом является одним из способов структурирования внешнего мира единой понятийной канвой – топографией. Она имеет чётко выраженную бинарную оппозицию («вид спереди» и «со стороны спины», «правый-левый»). Срединную позицию, как правило, символизирует сердце. Противопоставление «правый-левый» (как свой/чужой, живой/мёртвый) типично для характеристики «обратных действий» умерших в загробном мире и в ином мире вообще, где время течёт в обратную сторону. В обрядовых действиях бинарная оппозиция правый/левый способствует вхождению в мифоритуальное время (повороты в правую сторону) и выходу в профанное время (повороты влево).

2. Человек занимает центральное место в системе представлений о мире и в соответствии со своим мировоззрением формирует описание телесного «Я-образа». Наиболее детализирована костная (опорно-двигательная) система, так как кость рассматривается в качестве средоточия жизненной силы человека, а подвижность и целостность скелета – как показатель здоровья и залог последующей реинкарнации. В исследовании впервые описана иерархия остеонимов верхних конечностей. Приводится 27 диалектных названий пальцев у

хантов, манси и ненцев, указываются отличительные особенности в их обозначениях. Так, обские угры называют пальцы рук самостоятельным словом *лой/лүй* ‘палец’ (хант.), *тулѣвыл* ‘палец’ (манс.), а ненцы – при помощи сравнительного оборота *нута талка* ‘руки отросток’ (в значении отросток ветви дерева). Подчёркивается особый статус большого пальца как объекта, тождественного человеку в целом. Указательный палец символизировал умение человека управлять, подавлять, что было под силу только Богам. Поэтому ненцы, например, считали указательный палец важнее большого. Анатомическая лексика участвует в обозначении возраста («кость растить кончил» = достиг совершеннолетия), в благопожеланиях долгой жизни («руки-ноги целые»).

В представлении о покровной системе доминирует её защитная функция, а также связь с обычаем инициации (нанесение шрамов на кожу, вырывание ногтя с мизинца), а также с изменением статуса человека – «живой-мёртвый» (символические надрезы-обмывания покойного). Знаковый статус кожи проявляется в её сопричастности с духовной сущностью человека. Волосы, ногти, как кожные покровы, считались средоточием жизненных сил человека. Отношение к ним строго регламентировалось табуированными нормами поведения. Наибольшей сакральностью отличаются репродуктивная и выделительная системы. Интимность темы объясняет наличие заимствованной лексики, что затрудняет их описание. В связи с представлениями о разнице количества душ у мужчины (5) и у женщины (4), мы, вслед за З. П. Соколовой, предполагаем местонахождение пятой души в области мужских гениталий, где находилась «вторая голова» мужчины. Обращает на себя внимание тот факт, что в обско-угорских и самодийских языках бранных слов с названиями мужских половых органов встречается меньше, чем с названием женских. Наши полевые материалы и устные сообщения информантов содержат 16 единиц инвективной лексики с указанием на мужские гениталии и 21 – на женские. Возможно, данная коллизия объясняется общей идеей сакральности мужчины и сакральной нечистоты женщины. Эту мысль подтверждают и наши информанты.

Выделительная и пищеварительная системы хорошо номинированы лексически, что объясняется неплохим знанием анатомического строения брюшной полости при отсутствии единой анатомической топографии. Самый крупный орган пищеварительной системы – печень – входит в состав фразеологизмов, характеризующих моральные качества человека. Отрицательные персонажи фольклора, как и злые духи Нижнего мира, отличаются от остальных отсутствием «сердца и печени».

Сердечно-сосудистая система является центральной в обеспечении жизнедеятельности человека при безусловной абсолютизации сердца. Вместе с тем, употребление данного сомонима в прямом значении как физиологического органа встречается редко. С помощью понятия «сердце» передавались характеристики психологических состояний человека различной эмоциональной силы: волнение («мое сердце совсем в горло пришло»), сильный испуг («сердце шумит») и др. Обские угры и самодийцы хорошо представляли себе сердце и сеть кровеносных сосудов. В диссертации приводятся 14 диалектных описаний артерии («кровь-жила»), капилляров («кровь-корешок»), вены («кровь-корень») у хантов, манси и ненцев. Представления о дыхательной системе не отличаются глубиной и детализацией, и сводятся к ритмично повторяющимся вдохам и выдохам. Но главное в представлении о дыхании – это ассоциация с одной из душ человека – *лил* (душа-дыхание).

Среди соматических представлений содержатся упоминания о жидких субстанциях человеческого организма. Выделения, связанные с телесным низом, воспринимаются как неживые (менструальная кровь, пуповинная кровь, моча). Выделения, связанные с топографическим верхом человека (слюна, сопля), наделены витальным потенциалом.

Когнитивные процессы (ощущения, мышление, речь) являются внешним проявлением работы нервной системы, которая обеспечивает взаимодействие всех органов человека. В традиционной культуре достаточно разнообразно представлены все виды ощущений, при доминировании зрительных,

обонятельных, осязательных и слуховых. Частотность слова *сам/сэм* 'глаз', встречаемая в фольклоре, мифологии, реалиях бытовой культуры, подчёркивает высокий ценностный статус этого органа как инструмента, участвующего в постижении мира и жизнеобеспечении. Не случайно зрение, как ни один другой вид ощущений, охранялось системой табуированного поведения. Глаза (зрение) выполняли важную роль в качестве проводника в мир умерших. Обоняние является важным чувством в познании окружающего мира. Наличие запаха, как и возможность его источать, было своеобразной «визитной карточкой» живых существ, находящихся в реальном пространстве-времени. Обоняние обнаруживает примеры соотнесения определённых запахов с календарными периодами, а также с реалиями нового времени («запах духов, одеколона», «запах железной дороги» и др.). В работе приведено 10 диалектных названий неприятных запахов, которые нами сведены в три группы: противные, тошнотворные и гнилостные запахи. Описаны оттенки запаха снега.

Среди осязательных ощущений наиболее частыми являются ощущения боли. Наши полевые материалы позволили структурировать разновидности боли у хантов, манси и ненцев по временному признаку, по площади и объёму (местная и общая), по интенсивности. Наибольшая дифференциация боли нами зафиксирована по субъективному признаку (29 разновидностей) и по локализации (16 наименований). В представленном исследовании впервые приведены данные по цветовой семантике субъективного восприятия боли у обских угров и самодийцев, и показано, что цветовая категоризация выражается в различии цветовых выборов в зависимости от интенсивности болевых ощущений.

Слуховые ощущения наиболее активно участвуют в семиотизации звукового пейзажа. На полевых материалах автора и данных хантыйского, мансийского и ненецкого языков структурированы 39 определений звуков по качеству (сила, высота, тембр, длительность звучания) и виду (шумовые, речевые, музыкальные). Особое значение придаётся свисту, как форме аналоговой сакральной речи при общении с миром богов и духов, а также шумовым звукам и крику, сопоставимым со звуковой кодировкой обрядовой деятельности. Выявлено

соотношение качества речевых звуков с определением возраста, а также отмечено значение музыкальных звуков в создании музыкального времени (интервал, тембр) и числовой структуры времени (ритм).

Вкусовая палитра не отличается разнообразием. В основном она группируется вокруг понятий «вкусный-невкусный». В ненецкой культуре определителей вкуса оказалось меньше, чем в хантыйской и мансийской. Вкусовые ощущения ограничены в диапазоне действия и поставляют меньше информации об окружающем мире, чем любое другое чувство. При исследовании отражения вкусовых ощущений обнаруживается процесс компенсации, то есть замещение одним и тем же названием разных вкусовых ощущений. В качестве вкусовых ощущений нового времени можно отметить такое определение чая, как «нефтяной».

Мышление, как высший познавательный процесс, непосредственно связан с речью. Процесс речи предполагает, с одной стороны, формулирование мыслей речевыми средствами, а с другой – восприятие языковых конструкций и их понимание. Это делает возможным рассматривать речь как репрезентативный код, связанный с мыслительной деятельностью человека. В диссертационном исследовании отмечен временной фактор речи – интервал между началом фразы, слова и его окончанием. Интеллектуальная оценка человека связывается с наличием ума (умный) или с его отсутствием (глупый), при этом чётко разграничиваются понятия природных умственных способностей («золотая голова») и врождённых патологий («плохая голова», слабоумие). Ум человека формируется на основе органов чувств и памяти. Его функция заключается в согласовании жизнедеятельности организма с прошлым опытом человека. Фольклорные материалы и данные лингвистики содержат примеры, отражающие индивидуальные качества ума – широту, глубину, самостоятельность, самокритичность, гибкость, последовательность мысли. Отличительной особенностью традиционных обществ является отсутствие быстроты ума, скорости в принятии решений.

3. Нормы поведения носителя традиционной культуры формировались под влиянием представлений о добре и зле, которые онтологически были заложены в основе мироздания. Добро всегда включает в себя лишь такие ориентиры, которые соединяют людей друг с другом и с обществом как целым, а зло, наоборот, деструктивно, поскольку ведёт к отчуждению людей друг от друга, а, в конечном счёте, к гибели социума. При этом добро и зло дополняют друг друга, не создавая крайности противопоставлений. В качестве самого большого греха выступают злонамеренные действия, совершаемые при помощи обряда. Среди четырёх групп проявления поведенческих черт («отношение к людям», «отношение к труду», «отношение к вещам», «отношение к самому себе») нами отмечено доминирование группы «отношение к людям». В ней на первое место выдвигаются такие черты характера человека, как доброта, дружелюбие, отзывчивость. Категорически осуждается злоба с большим перечнем производных: вредность, грубость, гнев, вспыльчивость, жестокость, ненависть, агрессивность, дополненных выражениями с зооморфными компонентами.

4. Базовым мотивом при оценочной характеристике человека (группа «отношение человека к труду») являются трудолюбие, мастерство. Мастерство в традиционной культуре отличает наличие у человека собственного «почерка». Порицаются лень, суетливость, небрежность как деструктивные качества человека. Ленивый («гнилой») человек, вынужденный пользоваться результатами чужого труда, становится бесполезным для семьи и общества в целом. При этом мужчину (даже если он «лежит до пролежней») избегают характеризовать как ленивого, а по отношению к женщине такая оценка вполне допустима.

Данные информантов, как и письменные источники, констатируют, что бóльшим трудолюбием отличается женщина. Существует и иная точка зрения, согласно которой труд мужчины замечен меньше, так как чаще мы наблюдаем только результат труда. Не умаляя ни одной из версий, следует согласиться с тем, что обсуждать мужское мастерство являлось неэтичным, а в ряде случаев, связанных с промыслом, и табуированным. Кроме того, трудолюбие, как правило,

выступало определяющим фактором в выборе невесты, поэтому и больше акцентировалось.

В результате проведённого исследования выявлены гендерные аспекты психологического восприятия времени, которые формируют индивидуальные временные концепции. Так, суточный ритм женщины более насыщен делами различными по содержанию, она постоянно ощущает нехватку времени. При этом время оказывается в первичном фокусе внимания относительно собственно человека (динамическая временная концепция). Мужское переживание времени отличается растянутость, как будто впереди целая вечность, неспешность, характерная для принятия ответственных решений. В данной ситуации время становится фоном, а фокус внимания сосредоточен на человеке (статическая когнитивная временная концепция). В социальном пространстве традиционной культуры такое различие по отношению ко времени не содержит бинарных оппозиций, а больше проявляется как гендерное сотрудничество и единство разных.

5. Важнейшей чертой отношения человека к вещам является наделение любого предмета, созданного рукой человека, душой (душа-дыхание, душа-тень), приметам своего хозяина, а также этнодифференцирующими признаками. Последние наиболее ярко проявляются в таких компонентах культуры как одежда. Понятие «вещь» полисеманлично и используется в качестве слова-заместителя при названии мяса медведя на Медвежьем празднике («имущество медведя»), покойника («умершая вещь»), а также половых органов («имущество мужчины»). Отношение к вещам охранялось этикетными нормами. Существовали особые правила по отношению к мужским и женским вещам (запреты или табу для женщин на перешагивание через вещи мужа, особенно промысловые). Мужчина, в свою очередь, не должен прикасаться к женской сумочке с швейными принадлежностями и, особенно, к игольнику, в котором, по поверьям, обитала душа хозяйки.

В отношениях «человек–вещь», резко осуждались воровство, жадность, а поощрялась щедрость. Скупой человек, как считали ханты, даже «с величину ногтя кусочек не даст». Завладение чужим имуществом, как правило, осуждалось. Но если в вынужденной ситуации человек брал какую-то вещь и оставлял после себя знак и потом возвращал взятое, то такое действие воровством не считалось. Отношение к воровству не было одинаковым и имеет локальные особенности. Например, юганские ханты считали, что воровать что-либо у чужих не является зазорным, а наоборот – «проявлением богатырской доблести». Ненцы верили, что точильный камень нужно красть (так он сохраняет бóльшую сакральность). По представлениям обских угров и самодийцев, вещь обладает памятью, а также знаками времени.

6. Группа понятий, характеризующих этнический «Я-образ», исследована на основе сравнительных характеристик лесных ненцев и аганских хантов, территория проживания которых представляет собой этнокультурную контактную зону, а также модусов времени. В поле оценивания попали занятия традиционными отраслями хозяйства, конструктивные особенности средств передвижения, предметы домашнего обихода, орудия труда и технология их изготовления, одежда, гостевой этикет, система запретов и предсказаний, которые сохранили следы прошедшего времени в настоящем. Так, например, ненцы подробно описывают существующие в прошлом веке различия в способах приручения и забоя оленей относительно хантыйской традиции. Ханты, в свою очередь, отмечали скорое принятие ненцами факторий, которые появились в 1930-е годы и с которыми те настолько свыклись, что стали считать их традиционными. Воспроизведение памятью человека объектов материального мира, процессов и событий, не существующих в объективно-реальной действительности, объясняется модусом присутствия прошлого в настоящем.

В составе этнического «Я-образа» нами выделены как устойчивые элементы культуры (запреты в социальной сфере, традиционные верования, приметы и благопожелания, гостевой этикет), так и изменчивые (вытеснение средств передвижения и утвари, выполненной по традиционной технологии, покупными

изделиями, отказ от традиционных способов ориентации в пользу современных средств навигации).

Ситуация межэтнического общения в условиях промышленного освоения Севера и интенсивных миграционных потоков наложила отпечаток на содержание этнического «Я-образа». При стратификации современного аборигенного сообщества выделяются следующие их подразделения: «живущие в лесу» (настоящие ханты), поселковые аборигены (в их среде частично сохраняется язык, культура), городские жители (обрусевшие ханты, которые утратили язык и культуру и ведут современный, нивелированный образ жизни). Размывание этнической идентичности и формирование изменённой идентичности ставит вопрос о том, что этническая стратегия может создавать другие, отличные от прошлого, современные сценарии развития этноса, обладающего бикультурными компетенциями при доминировании принадлежности к своему этносу.

7. Знание человека о времени является одним из основополагающих компонентов традиционного мировоззрения. Особенности этнического восприятия времени являются: отсутствие потребности в хронологическом счислении времени, измерение времени отрезками и чередой событий, антропоцентрическая оценка времени, ориентация основной временной перспективы на изначальные времена (безразличие к будущему), локальные особенности ощущения длительности и насыщенности временных периодов, а также гендерные и возрастные различия в восприятии времени. Время женщины отличается его расчленённостью на малые интервалы, что создаёт максимальную заполненность временного (суточного) отрезка разнообразными по содержанию делами и, как следствие – ощущение быстроты протекания времени. Для мужчин время представляется «тягучим», поскольку их занятия более однообразны и длительны. Возрастные ощущения времени также имеют свои особенности, которые можно отнести к общечеловеческим. В детском возрасте время заполнено событиями, положительно эмоционально окрашенными, что сокращает ощущение его длительности (время протекает быстро с небольшой плотностью), с возрастом восприятие времени замедляется, но возрастает его плотность.

8. Народная культура сохранила значительный объём временных ресурсов от наиболее простых (короткие отрезки и моменты времени) до более длительных (год, век, эпоха). В нашем исследовании приводится около 30 диалектных определителей простых временных понятий. Это подтверждает многоаспектный характер определений наименьшей календарной единицы – суток. Отрезки и моменты времени подразделяются на две группы: 1) определение времени по степени отдалённости действия от момента речи; 2) определение времени по совершению каких-либо действий или по продолжительности природных явлений. Самой мелкой временной единицей является мгновение, которое в традиционной культуре воспринимается как неделимое настоящее («сразу, мгновенно»). Вместе с тем лингвистический и этнографический материалы позволяют высказать предположение, что понятия «момент» времени и «мгновение» не являются синонимами. Понятие «момент» объективно связывается со сменяющимися друг друга состояниями объектов и процессов, имеющими разные величины, а под «мгновениями» больше понимаются предельно малые («бездлительные») интервалы времени. Практика измерения времени отрезками показала наличие локальных особенностей: ханты и манси номинируют понятие «время» как «пора, срок», «период», а для лесных ненцев «время» – это ещё и возраст, мера объёма, протяжённость предметов, что свидетельствует о широком диапазоне его применения.

Хронометрия суток осуществлялась несколькими поведенческими циклами: 1) хозяйственно-бытовыми процессами (приготовление пищи, ритмичность прихода оленей к жилищу); 2) наблюдением за движением солнца (днём) и звёзд (ночью). Более активно пользовались определением временных интервалов по астрономическим объектам ненцы. Для них характерен смешанный цикл, основанный на ритмичности прихода оленей к жилищу и наблюдении за положением солнца на горизонте. В диссертации описано 31 диалектное наименование промежутков зимнего дневного времени. Ночное время не имеет

столь дробного членения и обычно подразделяется у хантов на 3 части, а у ненцев – на 2 («ночь настала», «середина ночи»).

Годичный цикл подразделялся на большие периоды-сезоны (от 6 до 8 у лесных ненцев), отражающие пространственно-временные закономерности сезонных явлений природы. Начало отсчёта годичных циклов и сезонов имеет локальные особенности. Так, у казымских хантов год начинался в январе или августе, у васюганских – в марте или октябре, у ваховских – в январе, марте, апреле, октябре, что свидетельствует об определённой условности календарных периодов. В диссертационном исследовании на основе опубликованных материалов проанализированы 9 вариантов хантыйского календаря, 8 – мансийского и 4 – ненецкого, которые содержат от 12 (в большинстве записей) до 14 (северные манси и вахо-васюганские ханты) и 17 (у васюганских хантов) названий месяцев. Результаты свидетельствуют в пользу того, что обско-угорский календарь развивался как лунный, что отражает сложившуюся практику лунного времясчисления. Анализ около 200 названий хантыйских календарных периодов, 50 ненецких и свыше 160 мансийских, позволил нам структурировать их в 5 групп: 1) временные периоды, связанные с фенологическими изменениями; 2) периоды, характеризующие жизнь животных и птиц; 3) периоды, указывающие на хозяйственную деятельность человека; 4) периоды, связанные с православным календарём; 5) периоды, указывающие на пространственно-временную ориентацию. В целом они совпадают с классификацией календарных периодов З. П. Соколовой.

9. Биологическое время представляет собой время существования человека (индивидуальное время) и время смены поколений (время существования вида). Ему присущи последовательность движения вперёд (начало/рождение – развитие – смерть/исчезновение). Особенность восприятия времени жизни человека раскрывается на примере половозрастной стратификации, включающей нормативные критерии возраста, возрастные стереотипы, символизацию возрастных периодов, возрастные обряды, посредством которых культура структурирует жизненный цикл и оформляет возрастные взаимоотношения. На

основе лексического материала выделены возрастные этапы, названия которых свидетельствуют о том, что у разных этносов существуют свои представления о числе биологических возрастов и о градациях жизненного цикла или возрастных степенях, но основными у всех являются следующие: детство, юность (подростковый возраст, отрочество), зрелость и старость. В работе приводятся собственные полевые материалы диссертанта, впервые отражающие наличие в традиционной культуре лесных ненцев обозначений возраста по порядковым числительным. При определении возраста носители языка сохраняют речевые обороты с различными кодами: социальным, пространственным, животным, растительным, предметным.

10. Время в традиционной культуре структурировано по видам (объективно-реальное или профанное и сакральное или магико-религиозное) и моделям (линейное и циклическое). Сакральное время характеризуется многообразием свойств, которые нами обозначены, как инверсность, знаковость, антропоморфизм, перцептуальность, аксиологизм, мистицизм. События магико-религиозного времени являются своеобразным метафорическим кодом, посредством которого моделируется устройство мира. Существование в традиционной культуре разных моделей и видов времени позволяет соединять события самой различной природы и масштаба, а значит создавать целостное восприятие окружающего мира.

11. В процессе мироздания изначально была заложена идея о регенерации времени посредством посмертных трансформаций человека и реинкарнации. Традиционное мировоззрение допускало временное пребывание души в каком-то «пристанище» перед очередным появлением на земле: «могильной души» – в жуке; «души-птицы» – в облике трясогузки, ласточки, синички, кукушки; «души сна» – в виде глухарки. В качестве временного заместителя умершего, символизирующего веру в возможность его возвращения в свой род (в облике новорождённого), свидетельствует обычай обских угров и самодийцев делать куклу-изображение ушедшего из жизни – *иттарма*.

Понятие «вечность» и связанные с ним обряды в традиционной культуре обнаруживают различные толкования: 1) как нечто повторяющееся бесчисленное множество раз; 2) как длительная бесконечная протяжённость; 3) как постоянное, нерушимое, неуничтожимое состояние; 4) вечность как отсутствие времени и пространства («безвременье»). Таким образом, в традиционной культуре время вообще, а вечность в частности, следует рассматривать как особое состояние, не имеющее характеристик времени, что вкладывает в её понимание конкретно-чувственное содержание.

Представление об Апокалипсисе – это устойчивая мифологема, истоки которой лежат в эсхатологическом миропонимании, свойственном человеческому мышлению. При таком подходе представление о конце мира получает больше положительных коннотаций, связанных с верой в обновление мира, возвратом к нравственной чистоте предков. Это порождало отношение ко времени первотворения как эталонному, поэтому традиционное мировоззрение больше обращено в идеальное прошлое, чем в этически деградированное будущее. Нравственное возрождение возможно в результате глобального очищения, в переходе от одного Космического цикла к другому. Тем самым замыкался круг от начала Великого Года с его историей о возникновении и развитии всего живого до Конца Мира, который являлся и началом нового Космического цикла. Вера в круговорот Времени, в периодическое исчезновение мира и человечества, за которым следует появление нового мира и нового возрождённого человечества, свидетельствует о желании обновить прошлое и о вере в такую возможность. Таким образом, создавалась целостная структура мироздания, в которой человек являлся образующим началом, а время – важным механизмом поддержания групповой этнической идентичности, как общественной ценности.

Мифы о катастрофе, вызванной падением нравов, варварским отношением к природе, зародили уже в наше время представление о неоапокалипсисе, основанном на пророческих и миллениаристских воззрениях коренных малочисленных народов Севера. Особенностью новых трактовок о конце света для нынешних поколений хантов, манси и ненцев является то, что они основаны

на страхе предвидения будущего в условиях промышленного освоения природных богатств и процессов культурной трансформации. Изменения социокультурного ландшафта Среднего Приобья с начала 1960-х годов, вызванные освоением нефтяных месторождений и привнесением мощной техногенной культуры в места традиционных кочевий, обнажили потенциал социальной дезорганизации современного угорско-самодийского общества.

В результате проведённого исследования определились и перспективные темы для дальнейших научных изысканий. Требуют дальнейшего исследования проблемы телесной инаковости, представления о внутренних органах и жидких субстанциях человека, метафорических ощущениях (ощущения-фантомы), об этническом «Я-образе» в условиях культурного и социального пограничья, а также пространственное поведение человека (влияние морфологических характеристик и гендерных различий на дистанцию общения, тактильный контакт и др.). Ограниченность источников и сложность интерпретации обуславливает актуальность дальнейших исследований ареальной типологии звукового ландшафта, изучение свиста и выкрикивания, как типов ритуального поведения. Важным направлением исследований является ранжирование порицаемых этических пороков для создания эффективной межкультурной коммуникации. Представляет интерес для дальнейших изысканий особенности отражения знаков времени в окружающем человека вещном мире.

Антропология времени не нашла ещё должного отражения в современных темпоральных исследованиях. Перспективными направлениями являются учёт этнических, а также возрастных и гендерных особенностей восприятия времени, особенности проявления временных измерений в сновидениях. Исследование специфики этнического восприятия времени в традиционной культуре приобретает особую актуальность в связи с быстрым вхождением в быт коренных народов средств мобильной связи, что оказывает влияние на ритм и скорость жизни, появление нового восприятия времени. В связи с активным промышленным освоением природных ресурсов, ростом миграционных

процессов требуют дальнейших исследований апокалиптические воззрения коренных народов Севера.

Список сокращений и условных обозначений

аг. хант. – аганские ханты

БЭС – Большой энциклопедический словарь

вах. хант. – ваховские ханты

ДСНЯ – Диалектологический словарь ненецкого языка

ДСХЯ – Диалектологический словарь хантыйского языка

конд. манс. – кондинские манси

кунов. хант. – куноватские ханты

лесн. нен. – лесные ненцы

лоз. манс. – лозьвинские манси

ляп. манс. – ляпинские манси

мн.ч. – множественное число

манс. – мансийский

нен. – ненцы

ОУИПИИР – Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок

пел. хант. – пелымские ханты

ПМ – полевые материалы

ПМА – полевые материалы автора

приур. хант. – приуральские ханты

пур. нен. – пуровские ненцы

сал. хант. – салымские ханты

сельк. – селькупы манси

сев. манс. – северные манси

сосьв.-ляп. манс. – сосьвинско-ляпинские манси

СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР

сосьв. манс. – сосьвинские манси

сург. хант. – сургутские ханты

сын. хант. – сынские ханты

СЭ – Советская этнография

тег. хант. – тегинские ханты

тундр. нен. – тундровые ненцы

ТГИАМЗ – Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник

ФЭС – Философский энциклопедический словарь

хант. – ханты

ХМАО – Ханты-Мансийский автономный округ

шурышк. хант. – шурышкарские ханты

ЭО – Этнографическое обозрение

ЯПНС – Языки и письменность народов Сибири. М.

Диалекты и говоры

бер. – берёзовский диалект

ирт. – иртышский

конд. – кондинский

нумт. – нумтовский

обд. – обдорский

обск. – обской

пел. – пелымский

приур. хант. – приуральские ханты

сосьв. – сосьвинский

сыгв. – сыгвинский

тавд. – тавдинский

тем. – темашевский говор обского диалекта

чем. – чемашевский говор обского диалекта

Список литературы

1. Абаев, В. И. О перекрестных изоглоссах. «Этимология. 1966» / В. И. Абаев [Текст]. – М.: Наука, 1968. – 247 с.
2. Абрамян, Э. Г. Инновация и стереотипизация как механизмы развития этнической культуры / Э. Г. Абрамян [Текст] // Методологические проблемы этнических культур: материалы симпозиума. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1978. – С. 91–96.
3. Абульханова, К. А. Время личности и время жизни [Текст] / К. А. Абульханова, Т. Н. Березина. – СПб.: Алетейя, 2001. – 304 с.
4. Августин Аврелий. Исповедь [Текст] / Абеляр П. История моих бедствий. – М.: Республика, 1992. – 336 с.
5. Адашинская, Г. А. Цветовой выбор как метод оценки боли у пациентов с различными формами болевого синдрома: дис. ... д-ра мед. наук: 19.00.04 / А. Г. Адашинская. – М.: [б.и.], 2003.
6. Айпин, Е. Д. Ханты, или Звезда Утренней Зари: Роман [Текст] / предисл. С. Залыгина; худ. Г. Райшев / Е. Д. Айпин. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 334[2] с.
7. Алексеенко, Е. А. Представления кетов о мире [Текст] / Е. А. Алексеенко // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: Наука, 1976. – С. 67–105.
8. Ёл'вы. Альвы [Текст] / сост. и пер. Л. Е. Куниной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – 144 с.
9. Алквист, А. Среди хантов и манси. Путевые записки и этнографические заметки / пер. с нем. и публикация д-ра наук Н. В. Лукиной [Текст] / А. Алквист. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 179 с.
10. Андуганов, Ю. В. Синтаксические критерии разграничения сложного слова и словосочетания в хантыйском языке [Текст] / Ю. В. Андуганов // Вестник угроведения. – 2006. – № 2. – С. 13–22.
11. Аникин, А. Е. Самодийско-тунгусо-маньчжурские лексические связи [Текст] / А. Е. Аникин, Е. А. Хелимский / Ин-т филологии Сибирского отделения

РАН; Universitbt Hamburg. Institut fü Finnougristik / Uralistik. – М.: Языки славянской культуры, 2007. – 256 с.

12. Антонов, И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера [Текст] / И. Ю. Антонов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. – 351 с.

13. Арзютов, Д. В. Концепция поля и полевой работы в ранней советской этнографии [Текст] / Д. В. Арзютов, С. А. Кан // ЭО. – 2013. – № 6. – С. 45–68.

14. Арнольд, И. В. Основы научных исследований в лингвистике : учеб. пособие [Текст] / И. В. Арнольд. – М.: Высшая школа, 1991. – 140 с.

15. Арутюнов, С. А. Обычай, ритуал, традиция [Текст] / С. А. Арутюнов // СЭ. – 1981. – № 2. – С. 97–99.

16. Арутюнов, С. А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие [Текст] / С. А. Арутюнов. – М.: Наука, 1989. – 247 с.

17. Арутюнова, Н. Д. К проблеме функциональных типов лексического значения / Н. Д. Арутюнова [Электронный ресурс] // Аспекты соматических исследований. – М.: Наука, 1980. – С. 156–249. – Режим доступа: <http://mir.zavantad.com/filosofiya/883958/index.htm> (дата обращения: 07.02.2017).

18. Арутюнова, Н. Д. Время: модели и метафоры [Текст] / Н. Д. Арутюнова // Логический анализ языка: Язык и время. – М.: Индрик, 1997. – С. 51–61.

19. Арцишевский, Р. А. Мировоззрение как проблема исторического материализма [Текст] / Р. А. Арцишевский // Мировоззрение: Опыт теоретического анализа. – М.: Наука, 1985. – С. 20–22.

20. Аскин, Я. Ф. Проблема времени. Её философское истолкование [Текст] / Я. Ф. Аскин. – М.: Мысль, 1966. – 200 с.

21. Аскин, Я. Ф. Бесконечность Вселенной во времени [Текст] / Я. Ф. Аскин // Бесконечность и Вселенная. – М.: Мысль, 1969. – 325 с.

22. Афанасьева, К. В. Русско-мансийский тематический словарь: Учебное пособие для 5-9 кл. общеобраз. учрежд. – 2-е изд., дораб. [Текст] / К. В. Афанасьева. – СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2002. – 152 с.

23. Афанасьева, К. В. Русско-мансийско-коми тематический словарь. Около 4000 слов [Текст] / К. В. Афанасьева, Е. А. Игушев. – Екатеринбург: ООО «Баско», 2008. – 192 с.

24. Афанасьева, К. В. Школьный этимологический словарь мансийского языка [Текст] / К. В. Афанасьева, Е. А. Игушев. – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2011. – 114 с.

25. Багрова, Н. Д. Фактор времени в восприятии человеком [Текст] / Н. Д. Багрова. – Л.: Наука, 1980. – 96 с.

26. Байбурин, А. К. Обрядовые формы половой идентификации детей [Текст] / А. К. Байбурин // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб.: Наука, 1991. – С. 257–265.

27. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов [Текст] / А. К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.

28. Байбурин, А. К. Тело и слово [Текст] / А. К. Байбурин // Теоретические проблемы языкознания: Сборник статей к 140-летию кафедры общего языкознания Филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета / гл. ред. Л. А. Вербицкая. – СПб.: Филологический факультет, 2004. – С. 371–380.

29. Балакин, Ю. В. Реконструкция древнего мировоззренческого комплекса в производственной сфере: постановка вопроса [Текст] / Ю. В. Балакин // Международные исследования в археологии Западной Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 2002. – С. 48–49.

30. Балалаева, О. Э. Священные места хантов средней и нижней Оби [Текст] / О. Э. Балалаева // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). – Екатеринбург: Тезис, 2002. – С. 151–166.

31. Баландин, А. Н. Мансийско-русский словарь [Текст] / А. Н. Баландин, М. П. Вахрушева. – Л.: Учпедгиз, 1958. – 228 с.

32. Бардина, Р. К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XIII–XXI века) [Текст] / Р. К. Бардина; отв. ред. Н. В. Лукина. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. – 291 с.
33. Бармич, М. Я. Русско-ненецкий словарь [Текст] / М. Я. Бармич. – СПб.: Алмаз-Граф, 2015. – 836 с.
34. Бармич, М. Я. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект) [Текст] / М. Я. Бармич, И. А. Вэлло. – СПб.: Просвещение, 2002. – 288 с.
35. Басилов, В. Н. Избранники духов [Текст] / В. Н. Басилов. – М.: Политиздат, 1984. – 208 с.
36. Бауло, А. В. Небесный всадник (жертвенные покрывала северных хантов) // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2000. – № 3. – С. 132–144.
37. Бауло, А. В. Культовая атрибутика берёзовских хантов / отв. ред. д. ист. н. И. Н. Гемуев. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2002. – 92 с.
38. Бауло, А. В. Домашние (семейные) святилища северных хантов [Текст] / А. В. Бауло // Археология, этнография, антропология Евразии. – 2004. – № 1. – Вып. 1. – С. 86–101.
39. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Монография / М. М. Бахтин. – 2-е изд. [Электронный ресурс]. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с. – Режим доступа: <http://e-libra.ru/read/97758-tvorchestvo-fransua-rak> (дата обращения: 04.02.2017).
40. Бгажноков, Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов [Текст] / Б. Х. Бгажноков. – Нальчик: Изд-во «Эльбрус», 1983. – 228 с.
41. Бгажноков, Б. Х. Антропология морали [Текст] / Б. Х. Бгажноков. – Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2010. – 128 с.
42. Белявский, Ф. Поездка к Ледовитому морю [Текст] / Белявский Ф. – М., 1833.
43. Белявский, Ф. Поездка к Ледовитому морю [Текст] / Ф. Белявский. – Тюмень: Мандр и К', 2004. – 296 с.

44. Бердяев, Н. А. Смысл истории [Текст] / Н. А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 177 с.
45. Богораз, В. Г. Эйнштейн и религия [Текст] / В. Г. Богораз. – М.; Петроград: Изд-во Л. Д. Френкель, 1923. – 198 с.
46. Богордаева, А. А. Этнодифференцирующие элементы в традиционном женском костюме восточных хантов и лесных ненцев (по материалам полевых исследований в Нижневартовском районе ХМАО) [Текст] / А. А. Богордаева // Самодийцы: Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». – Тобольск; Омск: ОмГПУ, 2001. – С. 259–260.
47. Большой толковый словарь русского языка [Текст] / ред. С. А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2000. – 1536 с.
48. Большой энциклопедический словарь [Текст] / под ред. А. М. Прохорова. – 2-е существенно обновленное и испр. издание. – М.: Издание «Советская энциклопедия» (Большая Российская энциклопедия), 2001. – 1456 с.
49. Боровикова, А. В. Лексика ненецких языческих верований [Текст] / А. В. Боровикова // Вопросы Уралистики 2009: науч. альманах / Ин-т лингв. исслед. – СПб.: Наука, 2009. – С. 471–474.
50. Бромлей, Ю. В. Современные проблемы этнографии [Текст] / Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1981. – 388 с.
51. Буркова, С. И. Аналитические формы сказуемого с модальным значением в текстах на лесном диалекте ненецкого языка [Текст] / С. И. Буркова // Уральские языки севера Сибири. – 2008. – № 6 (58). – С. 104–138.
52. Бурыкин, А. А. Материалы к описанию терминологии родства и свойства ненцев [Текст] / А. А. Бурыкин // Алгебра родства. – СПб.: МИЭ РАН, 2006. – Вып. 11. – С. 234–247.
53. Быховская, И. М. Человеческая телесность как объект социокультурного анализа (история проблемы и методологические принципы ее анализа) [Текст] / И. М. Быховская // Труды ученых ГЦОЛИФКа: 75 лет: Ежегодник. – М.: ГЦОЛИФК, 1993. – С. 58–68.

54. Быховская, И. М. «Номо somatikos»: аксиология человеческого тела [Текст] / И. М. Быховская. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 223 с.
55. Василенко, В. А. Мораль и общественная практика [Текст] / В. А. Василенко. – М.: МГУ, 1983. – 176 с.
56. Васильев, В. И. Особенности развития этнических и языковых процессов в этноконтактных зонах Европейского Севера и Севера Сибири [Текст] / В. И. Васильев // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. – М.; Л.: Наука, 1985. – С. 65–93.
57. Вербов, Г. Д. Лесные ненцы [Текст] / Г. Д. Вербов // СЭ. – 1936. – № 2. – С. 57–70.
58. Вереш, П. Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира [Текст] / П. Вереш // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 72–78.
59. Вернадский, В. И. Проблемы биогеохимии. О коренном материально-энергетическом отличии живых и косных естественных тел биосферы [Текст] / В. И. Вернадский. – Л.: Изд-во АН СССР, 1939. – Вып. II. – 36 с.
60. Вернадский, В. И. Проблемы биогеохимии [Текст] / В. И. Вернадский // Труды биогеохимической лаборатории. – М.: Наука, 1980. – Т. 16. – 456 с.
61. Верховский, И. А. Некоторые аспекты этнометафизики традиционных обществ в свете европейской историко-философской традиции [Текст] / И. А. Верховский // Материалы III Югорских чтений / под ред. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 40–50.
62. Визгалов, Г. П. Святилище Ай-орт-ики на речке Малый Салым: историко-этнологическое исследование [Текст] / Г. П. Визгалов, О. В. Кардаш. – Нефтеюганск: ООО «НПО «Северная археология». – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2010. – 216 с.
63. Витсен, Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии [Текст] / Н. Витсен. – Амстердам, 1692. – 660 с.

64. Витсен, Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии [Текст] / Н. Витсен / пер. с голландского языка В. Г. Трисман. – Амстердам: Изд-во Pegasus, 2010. – Т. II. – 1225 с.

65. Волдина, Т. В. Долгой жизни вековечный танец: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2016. – Ч. I. – 206 с.

66. Воронов, А. Г. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии [Текст] / А. Г. Воронов // Записки РГО по отделению этнографии. Сборник народных юридических обычаев. – СПб., 1900. – Т. 18. – 429 с.

67. Вэлла, Ю. Вести из стойбища [Текст] / Ю. Вэлла. – Свердловск : Свердловское книжное издательство, 1991. – 96 с.

68. Вэлла, Ю. Азбука оленевода [Текст] / Ю. Вэлла. – Нижневартовск ; СПб.: Изд-во ООО «Мегасибпром», 2005. – 44 с.

69. Вэлла, Ю. Ветерок с озера: проза [Текст] / Ю. Вэлла. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – 336 с.

70. Вэлла, Ю. Земля Любви: диалоги [Текст] / Ю. Вэлла. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2011. – 107 с., 101 с. (Книга-перевёртыш).

71. Гемуев, И. Н. Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели [Текст] / И. Н. Гемуев // Урало-Алтаистика: Археология. Этнография. Язык. – Новосибирск: Изд-во Наука, 1985. – С. 137–144.

72. Гемуев, И. Н. Святилище Халев-ойки [Текст] / И. Н. Гемуев // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 78–91.

73. Гемуев, И. Н. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы [Текст] / И. Н. Гемуев, А. В. Бауло. – Новосибирск: Изд-во ИОЭт СО РАН, 1999. – 240 с.

74. Геннеп, А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов [Текст] / А. Геннеп / пер. с франц. – М.: Издат. Фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.

75. Герасимова, Д. В. Народный календарь манси [Текст] / Д. В. Герасимова // Время и календарь в традиционной культуре. – СПб.: Изд-во «Лань», 1999. – С. 78–81.
76. Гизатуллина, Ф. А. Национально-культурная специфика образа человека (на материале ненецкого языка). Рукоп. дипл. раб. – Ханты-Мансийск, 2013. – 87 с.
77. Гирц, К. Интерпретация культур [Текст] / К. Гирц / пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
78. Главан, А. А. Имя числительное в диалектах хантыйского языка (сопоставительный аспект): дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 [Текст] / Главан Анна Андреевна. – Томск, 2006. – 175 с. [На правах рукописи].
79. Глухова, Н. Н. Системы ценностей финно-угорского суперэтноса: монография [Текст] / Н. Н. Глухова, В. А. Глухов. – Йошкар-Ола: ООО «Стринг», 2009. – 276 с.
80. Голованова, И. А. Время, вечность, момент [Текст] / И. А. Голованова // Вестник Московского Университета, Сер. 7: Философия. – 1993. – № 5. – С. 57–64.
81. Головнёв, А. В. Хозяйственно-культурные типы хантов и манси и культурная адаптация [Текст] / А. В. Головнёв // Обские угры (ханты и манси) : Материалы к серии «Народы и культуры». – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1991. – Вып. 7. – С. 36–44.
82. Головнёв, А. В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири [Текст] / А. В. Головнёв. – Новосибирск: НГУ, 1993. – 204 с.
83. Головнёв, А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров [Текст] / А. В. Головнёв. – Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. – 606 с.
84. Головнёв, А. В. Смотрящий за миром [Текст] / А. В. Головнёв // Самодийцы: Материалы IV Симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (10-12 декабря 2001 г. Тобольск). – Тобольск; Омск: ОмГПУ, 2001. – С. 33-36.

85. Головнёв, А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор [Текст] / А. В. Головнёв. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 344 с.
86. Головнёв, А. В. Ненцы. Хозяйство, календарь [Текст] / А. В. Головнёв // Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред.: И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова. – М.: Наука, 2005. – Гл. 3. – С. 410–424.
87. Головнёв, А. В. Этничность: устойчивость и изменчивость (опыт Севера) // Этнографическое обозрение. – 2012. – № 2. – С. 3–12.
88. Гондатти, Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири / Н. Л. Гондатти; (Из VIII книги Трудов Этнографического Отдела) [Электронный ресурс]. – М.: Типография Е. Г. Потапова, 1888. – 91 с. – Режим доступа: http://bnao.subbclub.ru/elektronnye-resursy/fol_mif (дата обращения: 30.08.2016).
89. Грачёва, Г. Н. К методике изучения ранних представлений о человеке [Текст] / Г. Н. Грачёва // СЭ. – 1975. – № 1. – С. 54–59.
90. Гриневич, А. А. Поэтика медвежьих песен: рукопись дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 [Текст] / А. А. Гриневич. – Новосибирск, 2012. – 166 с.
91. Гришаева, Е. В. Обряды стрижки волос в традиционной культуре [Текст] / Е. В. Гришаева // Этническая культура: история и современность. – М.; Улан-Удэ: Издат.-полиграф. Комплекс ВСГАКИ, 2002. – С. 124–131.
92. Гупта, А. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии [Текст] / А. Гупта, Дж. Фергюсон // ЭО. – 2013. – № 6. – С. 3–44.
93. Гуревич, А. Я. Время как проблема истории культуры / А. Я. Гуревич // Вопросы философии. – 1969. – № 3. – С. 74–97.
94. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры [Текст] / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
95. Гуревич, А. Я. История и сага [Текст] / А. Я. Гуревич. – М.: Наука, 1972 а. – 202 с.
96. Данило, У. А. Лексика, употребляемая сказочными персонажами в хантыйских сказках [Текст] / У. А. Данило // Обские угры: научные исследования

и практические разработки: материалы Всерос. науч. конф. VII Югорские чтения / сост. С. А. Герасимова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 325–328.

97. Дегтярёв, С. И. Археологическая культура как репрезентация локальной культуры [Текст] / С. И. Дегтярёв // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь сопредельные территории. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 152–153.

98. Дежурова, М. С. Компонент-зоосемизм в составе фразологизмов мансийского и коми языков [Текст] / М. С. Дежурова, В. С. Иванова // Оленья тропа : сб. науч. тр. Междунар. науч.-практ. конф. «Традиционные и инновационные формы сохранения и развития языков коренных малочисленных народов Севера» / под ред. М. Д. Люблинской, В. С. Ивановой. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2015. – С. 74–78.

99. Диалектологический словарь ненецкого языка [Текст] / авт.-сост. С. И. Буркова, Н. Б. Кошкарёва, Р. И. Лаптандер, Н. М. Янгасова / под ред. Н. Б. Кошкарёвой. – Екатеринбург: Изд-во Баско, 2010. – 352 с.

100. Диалектологический словарь селькупского языка (северное наречие) [Текст] / под ред. О. А. Казакевич. – Екатеринбург: Изд-во «Баско», 2010. – 368 с.

101. Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты) [Текст] / авт.-сост. С. И. Вальгамова, Н. Б. Кошкарёва, С. В. Онина, А. А. Шиянова (шурышкарский и приуральский диалекты) / под ред. Н. Б. Кошкарёвой. – Екатеринбург: Изд-во Баско, 2011. – 208 с.

102. Динисламова, О. Ю. Национально-культурная семантика английских и мансийских фразеологизмов [Текст] / О. Ю. Динисламова // Языки, история и культура народов Югры: Материалы IV Молодёжной региональной науч.-практ. конф. – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2009. – С. 30–34.

103. Динисламова, О. Ю. Фразеологическая картина мира народа манси [Текст] / О. Ю. Динисламова // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы дистанционной науч.-

практ. конф. XI Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: ООО «Технополис», 2013. – С. 27–35.

104. Динисламова, С. С. Культурные истоки фразеологизмов мансийского языка [Текст] / С. С. Динисламова // Современные исследования социальных проблем / под общ. ред. сов. РАЕ Я. А. Максимова. – Красноярск: Научно-инновационный центр, 2009. – Вып. 4. – С. 57–60.

105. Дмитриева, Т. Н. Топонимическая картина территории проживания хантов [Текст] / Т. Н. Дмитриева // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). – Екатеринбург: Тезис, 2002. – С. 125–148.

106. Доннер, К. К. Оби через пустынную тундру [Текст] / К. Доннер // Ханты-Мансийский округ в зеркале прошлого: сб. статей / отв. ред. Я.А. Яковлев. – Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2007. – Вып. 5. – С. 138–153.

107. Дунин-Горкавич, А. А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев [Текст] / А. А. Дунин-Горкавич. – СПб.: Типография В. Киршбаума, 1904. – Т. 1. – 376 с.

108. Дунин-Горкавич, А. А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев [Текст] / А. А. Дунин-Горкавич. – М.: Либерея, 1995. – Т. 1. – 376 с.

109. Дунин-Горкавич, А. А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев [Текст] / А. А. Дунин-Горкавич. – Тобольск: Губернская Типография, 1911. – Т. 3. – 208 с.

110. Дунин-Горкавич, А. А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев [Текст] / А. А. Дунин-Горкавич. – М.: Либерея, 1996. – Т. 3. – 208 с.

111. Дышлевая, Г. Р. Публикации фольклора в газете «Луима Сэрипос» [Текст] / Г. Р. Дышлевая // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 22.

112. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии [Текст] / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия.

Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.

113. Евсюков, В. В. Мифы о Вселенной [Текст] / В. В. Евсюков. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1988. – 175 с.

114. Жаров, Л. В. Человеческая телесность: философский анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 [Текст] / Леонид Всеволодович Жаров. – Свердловск, 1988. – 33 с.

115. Жилина, Т. И. Образцы коми-зырянской речи [Текст] / сост.: Т. И. Жилина, В. А. Сорвачёва; под ред. Д. А. Тимушева. – Сыктывкар: АН СССР, 1971. – 311 с.

116. Житков, Б. М. Полуостров Ямал [Текст] / Б. М. Житков // Зап. ИРГО по общ. географии. – М.: Типография М. М. Стасюлевича, 1913. – Т. 49. – 249 с.

117. Жуковская, Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов [Текст] / Н. Л. Жуковская. – М.: Наука, 1988. – 194 с.

118. Загадки мансийские (вогульские) [Текст] / авт.-сост. Т. Д. Слинкина; науч. ред. д-р филол. наук Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2002. – 178 с.

119. Загребин, А. Е. Финно-угорские этнографические исследования в России (XVIII – первая половина XIX в.) [Текст] / А. Е. Загребин. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2006. – 324 с.: ил.

120. Зайцева, О. В. Погребения с нарушенной анатомической целостностью костяка: методика исследования и возможности интерпретации [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.06 / Зайцева Ольга Викторовна. – Новосибирск, 2005. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/pogrebeniya-s-narushennoy-anatomicheskoy-tselostnostyu-kostyaka-metodika-issledovaniya-i-vozmozhnosti-interpretatsii#ixzz3Qxdg9vKO> (дата обращения: 06.02.2015).

121. Зелинский, А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря [Текст] / А. Н. Зелинский // Контекст. – М.: АН СССР, 1978. – С. 62–135.

122. Земля Кошачьего Локотка [Текст] / пер., сост. и примеч. Т. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 230 с.
123. Зенько, А. П. Представление о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность [Текст] / А. П. Зенько. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. – 160 с.
124. Зенько, М. А. Об общих чертах в мировоззренческой традиции хантов и лесных ненцев [Текст] / М. А. Зенько // Обские Угры. – Тобольск; Омск: ОмГПУ, 1999. – С. 183–184.
125. Зенько, М. А. Экологический календарь лесных ненцев: опыт хозяйственно-культурной, этнографической и историко-этнографической реконструкции [Текст] / М. А. Зенько // Культурное наследие народов Сибири и Севера. – СПб.: МАЭ РАН, 2004. – Ч. 2. – С. 3–10.
126. Зенько-Немчинова, М. А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки [Текст] / М. А. Зенько-Немчинова. – Екатеринбург: Баско, 2006. – 272 с.
127. Золотухина-Аболина, Е. В. Курс лекций по этике [Текст] / Е. В. Золотухина-Аболина. – Ростов н/Д: Феникс, 1999. – 384 с.
128. Зуев, В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Берёзовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов [Текст] // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771–1772). – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – 96 с.
129. Зуев, В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Берёзовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов, сочинённое студентом Васильем Зуевым [Текст] / В. Ф. Зуев // Путешествия по Обскому Северу. Краткое описание о народе остяцком, сочиненное Григорием Новицким в 1915 году; Описание живущих Сибирской губернии в Берёзовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов, сочинённое студентом Васильем Зуевым / В. Ф. Зуев; под ред. С. Г. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. —С.140–223.
130. Иванов, С. В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. [Текст] / С. В. Иванов. – Л.: Наука, 1970. – 295 с.

131. Иванова, В. С. Мир музыки в духовной культуре манси [Текст] / В. С. Иванова // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 44–48.
132. Иванова, В. С. О некоторых ночных обрядах у северных манси [Текст] / В. С. Иванова // Языки и культура народов ханты и манси: Материалы Междунар. конф., посвящённой 10-летию НИИ обско-угорских народов: Этнология, социология, экономика. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – Ч. 1. – С. 43–49.
133. Иванова, В. С. О семантике чисел в духовной культуре обских угров [Текст] / В. С. Иванова. – Томск: Изд-во том. ун-та, 2002. – 34 с.
134. Иванова, В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века) [Текст] / В. С. Иванова. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 282 с.
135. Ивасько, Л. В. Религия. Глава VIII [Текст] / Л. В. Ивасько, О. В. Кардаш // Салымский край: Научно-художественное издание. – Екатеринбург: Тезис, 2000. – С. 239–284.
136. Ириков, С. И. Традиции и обычаи селькупов [Текст] / С. И. Ириков // История и современность народов Ямала. – Салехард: Изд-во окр. науч. лаб. этногр. и этнолингвистики Ямала, 1995. – С. 43–47.
137. Исламов А. З. Семантика пространства казымских ханты в их мировосприятии. – Тюмень: Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2006. – 148 с.
138. Источники по этнографии Западной Сибири: Дневники В. Н. Чернецова [Текст]. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – 284 с.
139. Каган, М. С. Время как философская проблема [Текст] / М. С. Каган // Вопросы философии. – 1982. – № 10. – С. 117–124.
140. Как Земля появилась. Запись А. С. Сопочиной [Текст] // Айкӧл. – 2015. – № 1 (7). – С. 4–5.
141. Каксин, А. Д. Категория наклонения – времени в северных диалектах хантыйского языка [Текст] / А. Д. Каксин. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 116 с.

142. Каксина, Е. Д. Время – как часть картины мира ханты: Рукопись науч.-исслед. работы. Фольклорный отдел Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. – Ханты-Мансийск, 2010. – 88 с.
143. Калинина, И. В. Мезолитический субстрат в орнаментальной традиции обских угров [Текст] / И. В. Калинина // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. – Сургут: Магеллан, 2007. – С. 106–124.
144. Калюжный, А. С. Психология личности военнослужащего: учеб. пособие [Текст] / А. С. Калюжный. – Нижний Новгород: НГТУ, 2004. – 38 с.
145. Каннисто, А. Статьи по искусству обских угров [Текст] / А. Каннисто / пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 52 с.
146. Каннисто, А. Драматические представления на медвежьем празднике манси [Текст] / А. Каннисто, М. Лиимола; пер. с нем. языка и публикация Н. В. Лукиной. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2016. – 242 с.
147. Карьялайнен, К. Ф. Религия югорских народов [Текст] / К. Ф. Карьялайнен. – Репринт. изд. 1921. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – Т. 1. – 152 с.
148. Карьялайнен, К. Ф. Религия югорских народов [Текст] / К. Ф. Карьялайнен. – Репринт. изд. 1922. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Т. 2. – 284 с.
149. Карьялайнен, К. Ф. Религия югорских народов [Текст] / К. Ф. Карьялайнен. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. – Т. 3. – 247 с.
150. Кассирер, Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры [Текст] / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3–30.
151. Кастрен, М. А. Сочинения в двух томах: Т. 2. Путешествие в Сибирь (1845-1849) [Текст] / М. А. Кастрен; под ред. Г. С. Пархимовича; сост. Ю. Л. Мандрика; коммент. А. П. Зенько и Г. С. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю Мандрики, 1999. – 352 с.

152. Кашлатова, Л. В. Представление обских угров о Пай ики [Текст] / Л. В. Кашлатова // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное: материалы межрегион. науч.-практ. конф. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 96–101.
153. Кережи, А. Современные явления в духовной культуре восточных хантов [Текст] / А. Кережи // Этнография народов Западной Сибири. Сибирский этнографический сборник. – М.: Старый Сад, 2000. – Вып. 10. – С. 177–189.
154. Кернер, В. Ф. Удар и его значение в мировоззрении народов Севера [Текст] / В. Ф. Кернер // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. – Екатеринбург: Изд-во «Магеллан», 2007. – С. 31–42.
155. Кирипова, Л. В. Ненецкая женщина в разных временных измерениях [Текст] / Л. В. Кирипова // История и современность народов Ямала. – Салехард: Изд-во окр. науч. лаб. этнографии и этнолингвистики Ямала, 1995. – С. 28–31.
156. Клейн, Л. С. Время в археологии [Текст] / Л. С. Клейн. – СПб.: ЕВРАЗИЯ, 2015. – 384 с.
157. Козлов, В. И. Проблема этнического самосознания и её место в теории этноса [Текст] / В. И. Козлов // СЭ. – 1974. – № 2. – С. 79–92.
158. Козлов, В. И. К изучению современных этнических процессов в сфере духовной культуры народов СССР [Текст] / В. И. Козлов, Ю. В. Бромлей // СЭ. – 1975. – № 1. – С. 3–17.
159. Козырев, Н. А. Избранные труды [Текст] / Н. А. Козырев. – Л.: Ленинградский ун-т, 1991. – 448 с.
160. Колодкин, В. И. Три лисицы. Легенда об Ун-ими [Текст] / В. И. Колодкин, О. Д. Колодкина // Западная Сибирь: история и современность: Краеведческие записки. – Екатеринбург: Уральский рабочий, 1999. – Вып. II. – С. 100–101.
161. Кон, И. С. Мужское тело в истории культуры [Текст] / И. С. Кон. – М.: Слово, 2003. – 360 с.

162. Конаков, Н. Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми [Текст] / Н. Д. Конаков // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 103–121.
163. Кононова, С. П. Термины хантыйского языка, связанные с организмом человека [Текст] / С. П. Кононова // Народы Северо-Западной Сибири.– Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Вып. 2. – С. 40–42.
164. Кононова, С. П. Русско-хантыйский тематический словарь (казымский диалект). Пособие для уч-ся старших классов и колледжей [Текст] / С. П. Кононова. – СПб.: Филиал изд-ва «Просвещение», 2002. – 216 с.
165. Конькова, А. М. Пословицы, поговорки, загадки восточных и северных манси [Текст] / А. М. Конькова // Народы Северо-Западной Сибири / под ред. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Вып. 2. – С. 64–73.
166. Косарев, М. Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам [Текст] / М. Ф. Косарев. – М.: Ладога-100, 2003. – 352 с.
167. Костиков, Л. В. Боговы олени в религиозных верованиях хасово [Текст] / Л. В. Костиков // Этнография. – 1930. – № 1–2. – С. 115–133.
168. Котова, Л. Ф. Воспоминания о д. Вежакоры [Текст] / Л. Ф. Котова // Фольклор коренных народов Югры и Ямала. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 157–161.
169. Кошкарёва, Н. Б. Образцы текстов на сургутском диалекте хантыйского языка (тром-аганский говор) [Текст] / Н. Б. Кошкарёва // Языки коренных народов Сибири. Экспедиционные материалы. – Новосибирск, 2004. – Вып. 13. – С. 104–148.
170. Кошкарёва, Н. Б. Очерки по синтаксису лесного диалекта ненецкого языка: Часть первая. Синтаксические связи [Текст] / Н. Б. Кошкарёва / отв. ред. А. А. Мальцева. – Новосибирск: Любава, 2005. – 334 с.
171. Кошкарёва, Н. Б. Семантика фразеологизмов-соматизмов с компонентом *и* 'ум' в ненецком языке [Текст] / Н. Б. Кошкарёва, С. М. Аршавский // Сибирский филологический журнал. – 2011. – № 4. – С. 29–37.

172. Коул, М. Культурно-историческая психология [Текст] / М. Коул / пер. с англ. Ю. И. Турчаниновой, Э. Н. Гусинского. – М.: Когито-Центр; Ин-т психологии РАН, 1997. – 431 с.
173. Кравченко, О. Кем станет внук Великого Охотника [Текст] / О. Кравченко // Северные просторы. – 1996. – № 3–4. – С. 47.
174. Кравченко, О. А. Этносоцио-педагогика казымских хантов [Текст]. – СПб.: Миралл, 2007. – 160 с.
175. Край салымских хантов [Текст]. – Нефтеюганск: [б.и], 2007. – 22 с.
176. Краткий психологический словарь [Текст] / ред. А. В. Петровский, М. Г. Ярошевский. – М.: Политиздат, 1985. – 430 с.
177. Крейдлин, Г. Е. Тело в диалоге: семиотическая концептуализация тела (итоги проекта). Часть 1: тело и другие соматические объекты / Г. Е. Крейдлин, С. И. Переверзева [Электронный ресурс] // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: По материалам ежегодной Международной конференции «Диалог» (Бекасово, 26-30 мая 2010 г.). – М., 2010. – Вып. 9 (16). – С. 230–234. – Режим доступа: <http://www.gialog21.ru/gigests/dialog2010/materials/html/37.htm> (дата обращения: 12.06.2016).
178. Кречмер, Э. Строение тела и характер [Текст] / Э. Кречмер. – М.: Изд-во «Академический проект», 2015. – 328 с.
179. Круткин, В. Л. Онтология человеческой телесности: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. [Текст] / Виктор Леонидович Круткин. – Екатеринбург, 1994. – 44 с.
180. Кузакова, Е. А. Евра – мансийский край [Текст] / Е. А. Кузакова. – М.: Старый сад, 1999. – 257 с.
181. Кузнецова, А. И. Календарные названия в самодийских языках [Текст] / А. И. Кузнецова // Языки и топонимия. – Томск: ТГУ, 1976. – 201 с.
182. Кузнецова, А. И. Отражение народных обычаев и верований в самодийских языках и фольклоре (по селькупским и ненецким материалам) [Текст] / А. И. Кузнецова // Пространство культуры в археолого-этнографическом

измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 276–279.

183. Кулемзин, В. М. Представления восточных хантов о живых и неживых предметах (по материалам экспедиций) [Текст] / В. М. Кулемзин // Из истории Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. – С. 234–238.

184. Кулемзин, В. М. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки [Текст] / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1977. – 223 с.

185. [то же. – Тюмень: Мандр и К^а, 2006. – 208 с.].

186. Кулемзин, В. М. Материалы по фольклору хантов [Текст] / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина. – Томск: ТГУ, 1978. – 215 с.

187. Кулемзин, В. М. Человек и природа в верованиях хантов [Текст] / В. М. Кулемзин. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – 192 с.

188. Кулемзин, В. М. Знакомьтесь: ханты [Текст] / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина / отв. ред. чл.-корр. РАН В. И. Молодин. – Новосибирск: ВО Наука. Сибирская издательская фирма, 1992. – 136 с.

189. Кулемзин, В. М. Учебно-методическое пособие к курсу «Этнографическое краеведение». Отношение человек – общество в традиционных и современных культурах Сибири [Текст] / В. М. Кулемзин. – М.: ИКАР, 1997. – 48 с.

190. Кулемзин, В. М. Рецензия на кн.: Золтан Надь. Васюганские ханты. Изменения религиозной системы в XIX–XXI вв. [Текст] / В. М. Кулемзин // Томский журнал ЛИНГ и АНТР. – 2013. – № 1(1). – С. 125–128.

191. Кумаева, М. В. Заклички в детском фольклоре [Текст] / М. В. Кумаева // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы IX Югорских чтений. – Ханты-Мансийск: ОАО «ИИЦ», 2012. – С. 91–94.

192. Куприянова, З. Н. Эпические песни ненцев [Текст] / З. Н. Куприянова. Вып. 6. – М.: Наука, 1965. – 782 с.

193. Лангер, С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / С. Лангер: пер. с англ. С. П. Евтушенко / общ. ред. и послесловие В. П. Шестакова [Электронный ресурс]. – М.: Республика, 2000. – 287 с. – (Мыслители XX века). – Режим доступа: <http://lib2.znate.ru/docs/index-306778.html> (дата обращения: 09.03.2017).
194. Лапина, М. А. Люди и птицы в мировоззрении Тэк ики [Текст] / М. А. Лапина // Обские угры: Материалы II Сибирского симпозиума "Культурное наследие народов Западной Сибири" (12-16 дек., 1999 г. Тобольск). – Тобольск; Омск: ОмГПУ, 1999. – С. 185.
195. Лапина, М. А. Инвективные формы общения хантов [Текст] / М. А. Лапина // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пярых Сибирских чтений. – СПб.: МАЭ РАН, 2004. – Ч. 2. – С. 77–79.
196. Лапина, М. А. Этические нормы в музыкальной культуре хантов [Текст] / М. А. Лапина // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития. – Ханты-Мансийск; М. – 2004. – С. 604–609.
197. Лапина, М. А. Танцевальные традиции тегинских хантов [Текст] / М. А. Лапина // Три столетия академических исследований Югры: от Миллера до Штейница. Ч. 2. Академические исследования Северо-Западной Сибири в XIX–XX вв.: история организации и научное наследие: Материалы междунар. симпозиума. – Екатеринбург: НППМ «Волот», 2006. – С. 401–405.
198. Лапина, М. А. Этика и этикет хантов [Текст] / М. А. Лапина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – 115 с.
199. [то же. – 2-е изд. – Томск; Екатеринбург: Баско, 2008. – 120 с.].
200. Лапина, М. А. Человек в нравственной культуре хантов [Текст] / М. А. Лапина // Реальность этноса. – СПб.: Изд-во РГПУ, 2009. – Ч. 2. – С. 649–653.
201. Лаптандер, Т. Б. К вопросу о сравнительном изучении антропонимии коми и ненецкого языков в ареале Ямало-Ненецкого автономного округа [Текст] / Т. Б. Лаптандер // Актуальные проблемы археологии и этнологии Ямала: научный вестник. – Салехард, 2002. – Вып. 9. – С. 64–66.

202. Лар, Л. А. Боги и шаманы ненцев Ямала [Текст] / Л. А. Лар // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Вып. 2. – С. 161–171.
203. Лар, Л. А. Шаманы и боги [Текст] / Л. А. Лар. – Тюмень: ИПОС СО РАН, 1998. – 126 с.
204. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
205. Левин, М. Г. Введение [Текст] / М. Г. Левин, Л. Н. Потапов // Историко-этнографический атлас Сибири / под ред.: М. Г. Левина, Л. П. Потапова. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 3–5.
206. Левинас, Э. Тотальность и бесконечность [Текст] / Э. Левинас. – М.; Л.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
207. Левич, А. П. На пути к пониманию феномена времени. Конструкции времени в естествознании. [Текст] / А. П. Левич / под ред. А. П. Левич. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – Ч. 3. – 480 с.
208. Лельхова, Ф. М. Словарь глаголов хантыйского языка (шурышкарский диалект) [Текст] / Ф. М. Лельхова. – Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2007. – 207 с.
209. Лехтисало, Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) [Текст] / пер. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – 135 с.
210. Лич, Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов [Текст] / Э. Лич. – М.: Издательская фирма Восточная литература» РАН, 2001. – 142 с.
211. Лонгортова, В. П. «Щўньэм – Щǎньа йǒхан» «Моё вдохновение – Сыняя река» [Текст] / В. П. Лонгортова. – Салехард: Красный Север, 2011. – 128 с.
212. Лосев, А. Ф. Античная философия истории [Текст] / А. Ф. Лосев. – М.: Наука, 1977. – 207 с.
213. Лотман, Ю. М. Декабрист в повседневной жизни: (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) [Текст] / Ю. М. Лотман // Литературное

наследие декабристов / под ред.: В. Г. Базанова, В. Э. Вацуро. – Л.: Наука, 1975. – С. 25–74.

214. Лукина, Н. В. Традиции и инновации в культуре хантов Томской области [Текст] / Н. В. Лукина // Из истории Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1973. – Вып. 6. – С. 239–242.

215. Лукина, Н. В. Об особенностях культуры отдельных групп хантов [Текст] / Н. В. Лукина // Этнокультурная история населения Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та 1978. – С. 114–119.

216. Лукина, Н. В. Альбом хантыйских орнаментов (восточная группа) [Текст] / сост. и автор вводной ст. Н. В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1979. – 240 с.

217. Лукина, Н. В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа) [Текст] / Н. В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. – 364 с.

218. Лукина, Н. В. О задачах и методах выявления этноразличительных черт [Текст] / Н. В. Лукина // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири: тез. докладов [Текст] / под ред. Л. А. Чиндиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. – С. 147–150.

219. Лукина, Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии [Текст] / Н. В. Лукина. Средняя Обь. Вах. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – Т. 2. Кн. 1. – 352 с.

220. Лурье, С. В. Историческая этнология: Учебное пособие для вузов [Текст] / С. В. Лурье. – М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2004. – 624 с.

221. Лучко, М. А. Понимание метафор детьми разных этнических групп [Текст] / М. А. Лучко // Материалы межрегионального совещания по проблемам развития культуры малочисленных народов Севера. – Томск: РИО Том. гос. ун-та, 1996. – С. 123–134.

222. Львова, Э. Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир [Текст] / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. – 225 с.

223. Львова, Э. Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество [Текст] / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. – 243 с.
224. Лыткин, В. Н. Краткий этимологический словарь коми языка [Ntrcn] / В. Н. Лыткин, Е. С. Гуляев. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1999. – 430 с.
225. Макина, В. А. Музыкальное время: философско-эстетические и музыковедческие концепции XX века [Текст] / В. А. Макина // Вопросы философии. – 2013. – № 7. – С. 73–79.
226. Маклаков, А. Г. Общая психология [Текст] / А. Г. Маклаков. – СПб.: Питер, 2001. – 592 с.
227. Маклаков, А. Г. Общая психология : учебник для вузов [Текст] / А. Г. Маклаков. – СПб.: Питер, 2008. – 583 с.
228. Маковский, М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов [Текст] / М. М. Маковский. – М.: Гуманитарный изд. центр Владос, 1996. – 416 с.
229. Маковский, М. М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность – формы – развитие [Текст] / М. М. Маковский. – 2-е изд., доп. – М.: КомКнига, 2006. – 280 с.
230. Малиновский, Б. Магия. Наука. Религия [Электронный ресурс] / Б. Малиновский; пер. с англ.= Magic, Science and Religion; вступ. ст. Р. Редфилда и др. – М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с. – Режим доступа: <http://romanbook.ru/book/10775128/> (дата обращения: 05.04.2017).
231. Маннгейм, К. Идеологии и утопии [Текст] / К. Маннгейм. – М.: ИНИОН АН СССР, 1976. – 399 с.
232. Мансийские «Песни о судьбе» («Личные песни»). В записи Арттури Кáннисто, 1901-1906 гг. [Текст] / авт.-сост. Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. – 110 с.
233. Мансийские сказки для детей дошкольного возраста [Текст] / сост. Е. И. Ромбандеева. – СПб.: Отд-ние изд-ва «Просвещение», 1992. – 24 с.

234. Мансийский календарь / сост., текст и фотографии А. М. Хромовой. – Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2003. – 28 с.
235. Маркарян, Э. С. Традицинология как наука о законах трансформационных циклов жизненного опыта людей [Текст] / Э. С. Маркарян // Alma Mater. – 2000. – №. 3 – С. 15–18.
236. Мартынов, С. В. Печорский край [Текст] / С. В. Мартынов. – СПб., 1905. – 2 Т., [Ч. 1–2] – 284 с.
237. Мартынова, Е. П. Социализация детей у хантов и манси [Текст] / Е. П. Мартынова // Материалы VII Виноградовских чтений. – Екатеринбург: Урал. Гос. пед. ун-т, 1993. – Ч. I. – С. 29-30.
238. Мартынова, Е. П. Очерки истории и культуры хантов [Текст] / Е. П. Мартынова. – М.: ИЭА РАН, 1998. – 235 с.
239. Мартынова, Е. П. Салымский край [Текст] / Е. П. Мартынова. Гл. I, III, VI, VII. – Екатеринбург: Тезис, 2000. – С. 17–32, 71–90, 199–210, 211–238.
240. Мартынова, Е. П. Культ умерших у обских хантов [Текст] / Е. П. Мартынова // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ.– Томск: Изд. Том. ун-та, 2005. – С. 318–321.
241. Матвеев, А. К. Материалы по мансийской топонимии горной части Северного Урала [Текст] / А. К. Матвеев. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. – 260 с.
242. Материалы по фольклору хантов [Текст] / запись, предисл. и примеч. В. М. Кулемзина, Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1978. – 216 с.
243. Махаров, Е. М. Политика и толерантность [Текст] / Е. М. Махаров // Толерантность и согласие: Материалы междунар. конф. – М.: ИЭА РАН, 1997. –
244. Мелетинский, Е. М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Стросса [Текст] / Е. М. Мелетинский // Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – С. 467–522.
245. Мертон, Р. Социальная теория и социальная структура [Текст] / Роберт Мертон. – М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 873 с.

246. Мещеряков, А. Н. Стать японцем: топография тела и его приключения [Текст] / А. Н. Мещеряков. – М.: Наталис, 2014. – 432 с.
247. Миськова, Е. В. «Бичевание» как образ жизни и проблема трансформации жизненного пространства аборигенов в XX веке [Текст] / Е. В. Миськова // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. К юбилею доктора исторических наук Зои Петровны Соколовой / отв. ред.: Д. А. Функ, А. П. Зенько. – М.: Наука, 2000. – С. 247–264.
248. Митусова, Р. П. Год среди лесного народа [Текст] / Р. П. Митусова // Вокруг света. – 1929. – № 11.
249. Мифологическое время: альбом-каталог. – М.: Эпифания, 2003. – 215 с.
250. Мифология селькупов [Текст] / Н. А. Тучкова, А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, А. А. Ким-Малони, С. В. Глушков, А. В. Байдак / науч. ред. В. В. Напольских. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 382 с.
251. Мифология хантов [Текст] / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова / науч. ред. В. В. Напольских. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – Т. 3. – 310 с.
252. Мифы и предания ненцев Ямала [Текст] / авт.-сост. Л. А. Лар. – Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2001. – 294 с.
253. Мифы, предания, сказки хантов и манси [Текст] / пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков; сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной; под общей редакцией Е. С. Новик. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 568 с.
254. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с.
255. Молданов, Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты [Текст] / Т. А. Молданов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 141 с.
256. Молданов, Т. А. Обряды, проводимые на святых местах [Текст] / Т. А. Молданова // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего

Востока: традиции и инновации: Материалы X Югорских чтений. – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. – С. 138–146.

257. Молданов, Тимофей. Боги земли казымской [Текст] / Тимофей Молданов, Татьяна Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 114 с.

258. Молданов, Т. А. Медвежьи игрища: танцы и песни [Текст] / Т. А. Молданов, Е. В. Сидорова. – Ханты-Мансийск: ООО «Типография «Печатное дело», 2010. – 440 с.

259. Молданова, Т. А. Историческое и современное деление казымских хантов на различные группы по данным фольклора и современным представлениям [Текст] / Т. А. Молданова // Проблемы административно-государственного регулирования межнациональных отношений в Тюменском регионе: исторический опыт и современность: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. – Тобольск: [б.и.], 1995. – С. 75–78.

260. Молданова, Т. Отражение новых явлений жизни в современном фольклоре хантов [Текст] / Т. Молданова // Краевед. – 1996. – N 8. – С. 7.

261. Молданова, Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис [Текст] / Т. А. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 260 с.

262. Молданова, Т. А. Опыт интерпретации татуировки казымских хантов [Текст] / Т. А. Молданова // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 32–35.

263. Молданова, Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов [Текст] / Т. А. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 354 с.

264. Молданова, Т. А. Болотные и водоплавающие птицы в фольклоре и верованиях хантов р. Казым [Текст] / Т. А. Молданова // Материалы Международной научной конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития». – М.: ЗАО «Издательство ИКАР», 2003. – С. 365–379.

265. Молданова, Т. А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов [Текст] / Т. А. Молданова // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 57–65.

266. Молданова, Т. А. Проблема сохранения языка и культуры коренных народов Югры: традиции и современность [Текст] / Т. А. Молданова // Сборник итоговых материалов международного симпозиума «Экономическое развитие и охрана окружающей среды для устойчивого развития». – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – С. 105–114.

267. Молданова, Т. А. К интерпретации текстов колыбельных песен [Текст] / Т. А. Молданова // Детский фольклор обских угров. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 19–40.

268. Молданова, Т. А. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игрищ [Текст] / Т. А. Молданова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. – 224 с.

269. Молданова, Т. Современный погребальный обряд хантов: традиция и изменения [Текст] / Т. Молданова // Обские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое / отв. ред. Я. А. Яковлев. – Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. – С. 174–182.

270. Молданова, Т. А. Казымский орнамент [Текст] / Т. А. Молданова; отв. ред. Н. В. Лукина. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2013. – 176 с.

271. Молданова, С. П. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский: пособие для уч-ся нач. шк. [Текст] / С. П. Молданова, Е. А. Немысова, В. Н. Ремезанова. – Л.: Просвещение, Ленингр. отд-ние, 1983. – 286 с.

272. Молчанов, Ю. Б. Проблема синтеза различных концепций времени [Текст] / Ю. Б. Молчанов // Синтез современного научного знания. – М.: Наука, 1973. – С. 587–603.

273. Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии [Текст] / М. Мосс ; сост., пер. с фр., предисл., вступ. ст., коммент. А. Б. Гофмана. – М.: КДУ, 2011. – 416 с.

274. Мухачёв, А. Д. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев [Текст] / А. Д. Мухачёв, Г. П. Харючи, А. А. Южаков / под ред. д-ра ист. наук Е. Т. Пушкарёвой. – Екатеринбург: ООО Креативная Команда «Кипяток», 2010. – 160 с.
275. Мэрло-Понти, М. Феноменология восприятия [Текст] / пер. с фр., под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: Ювента, Наука, 1999. – 604 с.
276. Надь, Золтан. Васюганские ханты. Изменение религиозной системы в XIX–XXI вв. [Текст] / Золтан Надь. – Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2011. – 294 с.
277. Накова, Ю. Н. Фольклорные сюжеты рода Юнк восан ёх – Ледяного селения людей (народа) [Текст] / Ю. Н. Накова // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 68–70.
278. Налчаджян, А. А. Этнопсихология / А. А. Налчаджян. – 2-е изд. – СПб.: Питер, 2004. – 381 с.
279. Неттина-Лапина, М. А. Фольклор Тэк ёх [Текст] / М. А. Неттина-Лапина. – СПб.: Алфавит, 1999. – 88 с.
280. Нёмысова, Е. А. Хантыйские загадки: учеб. издание [Текст] / Е. А. Нёмысова. – СПб.: ООО «Миралл», 2006. – 52 с.
281. Новикова, Н. И. Религиозные представления манси о мире [Текст] / Н. И. Новикова // Духовная культура народов Сибири. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1980. – С. 95–103.
282. Новикова, Н. И. Празднично-обрядовая деятельность как этнографический источник (к проблеме этнокультурных контактов обских угров) [Текст] / Н. И. Новикова // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. – М.: Участок оперативной полиграфии Института истории СССР АН СССР, 1990. – Вып. II. – С. 93–105.
283. Новикова, Н. И. Охотники и нефтяники: возможность договора [Текст] / Н. И. Новикова // Социальное, экономическое и культурное развитие народов Севера: традиции и современность. – М.: ИЭА РАН, 1995. – С. 160–176.

284. Новикова, Н. И. Трансформирование идентичности: между трудом и правом [Текст] / Н. И. Новикова // Этнокультурное наследие народов Севера России: К юбилею доктора исторических наук, профессора З. П. Соколовой / отв. ред. Е. А. Пивнева. – М.: ООО «Август Борг», 2010. – С. 255–267.

285. Новикова, Н. И. Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии [Текст] / Н. И. Новикова ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2014. – 407 с.

286. Новицкий, Гр. Путешествия по Обскому Северу. Краткое описание о народе остяцком, сочинённое Григорием Новицким в 1715 году [Текст] / Гр. Новицкий / под ред. С. Г. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – 240 с.

287. Носилов, К. Д. У вогулов: Очерки и наброски [Текст] / К. Д. Носилов. – СПб.: Изд-во А.С. Суворина, 1904. – 256 с.

288. Ожегов, С. И. Словарь русского языка: Около 53 000 слов [Текст] / С. И. Ожегов; под общ. ред. проф. Л. И. Скворцова. – 24-е изд. испр. – М.: ООО «Издательство Оникс»: ООО «Издательство «Мир и Образование», 2007. – 1200 с.

289. Ожегов, С. И, Шведова, Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений [Текст] / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова; Российская академия наук. Институт русского языка им. В. В. Виноградова. – 4-е изд., доп. – М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.

290. Ольдерогге, Д. А. Население и социальный строй [Текст] / Д. А. Ольдерогге // Абиссиния. – М.; Л., 1936. – С. 107–123.

291. Онина, С. В. Отраслевая лексика хантыйского языка: словарный состав, связанный с оленеводством: монография [Текст] / С. В. Онина / Марийский Гос. ун-т. – Йошкар-Ола: Стринг, 2003. – 154 с.

292. Орехова, К. Народная игрушка коми-зырян [Текст] / К. Орехова // Сохранение народных традиций / под ред.: А. Д. Каксина, В. Ю. Кондина. – Ханты-Мансийск: ООО «Информационно-издательский центр», 2008. – С. 109–112.

293. Осипова, О. А. О языковой специфике выражения абстрактных понятий в языке ханты [Текст] / О. А. Осипова, О. С. Потанина // Пространство

культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 279–280.

294. Паллас, П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. 3-я, половина первая [Электронный ресурс]. – СПб., 1788. – 624 с. – Режим доступа: <http://www.runivers.ru/bookreader/book58498/#pag> (дата обращения: 08.11. 2016).

295. Партанов, Н. К. Хранители «большого дома» в Вежакорах [Текст] / Н. К. Партанов / под ред.: А. Д. Каксина, В. Ю. Кондина. // Сохранение народных традиций: материалы окруж. науч. конф., посвящ. 20-летию музея «Торум-маа». – Ханты-Мансийск: ООО «Информационно-издательский центр», 2008. – С. 69–74.

296. Патканов, С. К. Сочинения в двух томах: Т. I. Остяцкая молитва [Текст] / С. К. Патканов / под ред. С. Пархимовича; сост. и вступ. ст. Ю. Мандрики; пер. Е. Матюхиной; коммент. С. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – 400 с.

297. Пелих, Г. И. Происхождение селькупов [Текст] / Г. И. Пелих. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1972. – 424 с.

298. Пентикайнен, Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре [Текст] / Ю. Пентикайнен // Традиционная духовная культуры народов европейского Севера: ритуал и символ. – Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1990. – С. 39–54.

299. Перевалова, Е. В. Эротика в культуре хантов [Текст] / Е. В. Перевалова // Модель в культурологии Сибири и Севера: сб. науч. трудов. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. – С. 85–97.

300. Перевалова, Е. В. Северные ханты: этническая история [Текст] / Е. В. Перевалова. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 414 с.

301. Перевалова, Е. В. Река Аган и её обитатели [Текст] / Е. В. Перевалова, К. Г. Карачаров. – Екатеринбург; Нижневартовск: УрО РАН: Студия «ГРАФО», 2006. – 352 с.

302. Песикова, А. С. Взгляд изнутри культуры [Текст] / А. С. Песикова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. – 98 с.

303. Песикова, А. С. Хантыйско-русский тематический словарь (сургутский диалект): учеб. пособие для уч-ся 1-4 классов общеобразов. учрежд. [Текст] / А. С. Песикова. – СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2007. – 77 с.
304. Песни реки Аган [Текст] / сост. В. И. Сподина. – Мегион; Варьёган: Инфорес Принт, 2003. – 88 с.
305. Петрухин, В. Я. Мифы финно-угров [Текст] / В. Я. Петрухин. – М.: Артель АСТ Транзиткнига, 2005. – 463 с.
306. Пименова, М. В. Концептуальные исследования сферы внутреннего мира [Текст] / М. В. Пименова // Сибирский филологический журнал. – 2002. – № 1. – С. 112–118.
307. Покачева, Е. Р. Русско-хантыйский разговорник (сургутский диалект) [Текст] / Е. Р. Покачева, А. С. Песикова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. – 124 с.
308. Поликарпов, В. Время и культура [Электронный ресурс]. – Харьков: Вища школа, 1987. – 159 с. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/polikar/vrem.php (дата обращения: 24.10.2016).
309. Попов, В. А. Половозрастная стратификация и возрастные классы древнеаканского общества (К постановке проблемы) [Текст] / В. А. Попов // СЭ. – 1981. – № 6. – С. 89–97.
310. Попова, З. Д. Язык и национальная картина мира [Текст] / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – Воронеж: Истоки, 2002. – 61 с.
311. Попова, С. А. Мансийская обрядность перевода в иной мир [Текст] / С. А. Попова // Народы Северо-Западной Сибири.– Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – Вып. 9. – С. 134–161.
312. Попова, С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси [Тексты] / С. А. Попова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 180 с.
313. Попова, С. А. Мансийские календарные праздники и обряды [Тексты] / С. А. Попова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.

314. Попова, С. А. Половозрастная терминология в представлениях и фольклоре северных манси [Тексты] / С. А. Попова // Сибирский сборник – 2, к юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко. – СПб.: МАЭ РАН, 2010. – С. 179–190.

315. Попова, С. А. К семантике лексемы ус ‘город’ в мансийском языке: этнографический аспект [Текст] / С. А. Попова // Вестник угроведения. – 2011. – № 4 (7). – С. 144–148.

316. Попова, С. А. Народный календарь и празднично-обрядовая культура манси: проблемы реконструкции [Текст] / С. А. Попова // Вестник угроведения. – 2013. – № 1 (12). – С. 132–142.

317. Попова, С. А. Этническая история и мифологическая картина мира манси [Тексты] / С. А. Попова. – Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика, 2013. – 86 с.

318. Попова, С. А. Роль периодического медвежьего праздника Янынг ййкв в формировании социума северных манси [Текст] / С. А. Попова // Вестник угроведения. – 2015. – № 1 (20). – С. 89–100.

319. Прокофьева, Е. Д. Материалы по шаманству селькупов [Текст] / Е. Д. Прокофьева // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1981. – С. 42–68.

320. Прусс, И. Сверим наши часы // Что нового в науке и технике. – 2006. – № 3 (38). 2006. – С. 46–56.

321. Прыткова, Н. Ф. Жертвенное покрывало казымских хантов [Текст] / Н. Ф. Прыткова // СМАЭ. – 1949. – № 11. – С. 376–379.

322. Пушкарёва, Е. Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ [Текст] / Е. Т. Пушкарёва. – Екатеринбург: Баско, 2007. – 248 с.

323. Пушкарёва, Е. Т. Фольклор народов Севера (культурно-антропологические аспекты) [Текст] / Е. Т. Пушкарёва, А. А. Бурыкин. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. – 390 с.

324. Пушкарёва, Н. Л. Мёд и млеко под языком у неё (Женские и мужские уста в церковном и светском дискурсах доиндустриальной России X – начала XIX в.) [Текст] / Н. Л. Пушкарёва // Тело в русской культуре. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 78–101.

325. Пятникова, Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья [Текст] / Т. Р. Пятникова. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 80 с.

326. Пятникова, Т. Р. «Вороний день» – Вурнга хатл [Текст] / Т. Р. Пятникова // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 148–156.

327. Раевский, Д. С. Модель мира скифской культуры [Текст] / Д. С. Раевский. – М.: Наука, 1985. – 255 с.

328. Ракин, А. Н. Антропотопонимическая лексика в пермских языках: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.07. Марийский гос. ун-т. [Текст]. – Йошкар-Ола: [б.и.], 1997. – 66 с.

329. Рандымова, З. И. Оленеводческая культура приуральских хантов [Текст] / З. И. Рандымова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 136 с.

330. Рандымова, З. И. Хантыйско-русский словарь (приуральский диалект) [Текст] / сост. З. И. Рандымова. – Салехард: Изд-во «Красный Север», 2011. – 96 с.

331. Ремизов, А. Н. Медицинская и биологическая физика: учеб. для вузов / А. Н. Ремизов, А. Г. Максина, А. Я. Потапенко. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Дрофа, 2003. – 560 с.

332. Ромбандеева, Е. И. Погребальный обряд сыгвинских манси [Текст] / Е. И. Ромбандеева // Семейная обрядность народов Сибири. – М.: Наука, 1980. – С. 232–239.

333. Ромбандеева, Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов) [Текст] / Е. И. Ромбандеева. – Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. – 207 с.

334. Ромбандеева, Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. [Текст] / Е. И. Ромбандеева. – СПб.: Миралл, 2005. – 360 с.
335. Ромбандеева, Е. И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей [Текст] / Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2010. – 648 с.
336. Ромбандеева, Е. И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов) [Текст] / Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. – 658 с.
337. Ромбандеева, Е. И. Современный мансийский язык: лексика, фонетика, графика, орфография, морфология, словообразование: учебник для высшей школы [Текст] / Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: УИП ЮГУ, 2013. – 352 с.
338. Ромбандеева, Е. И. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский : пособие для учащихся нач. шк. [Текст] / Е. И. Ромбандеева, Е. А. Кузакова. – Л.: Просвещение, 1982. – 360 с.
339. Росляков, И. П. Похоронные обряды остяков [Текст] / И. П. Росляков // Ежегодник Тобольского губернского Музея. 1895-1896. – Вып. 5. – С. 1–9.
340. Рутткаи-Миклиан, Э. Родство души и тела. Реинкарнация [Текст] // Сынские ханты / Э. Рутткаи-Миклиан, Г. А. Аксянова, А. В. Бауло, Е. В. Перевалова, З. П. Соколова, Г. Е. Солдатова, Н. М. Талигина, Е. И. Тыликова, Н. В. Фёдорова. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. – С. 99–112.
341. Рутткаи-Миклиан, Э. Родство душой и телом. Реинкарнация у сынских хантов [Текст] / Э. Рутткаи-Миклиан // С любовью и болью...: к 60-летию Евы Шмидт. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 183–215.
342. Рындина, О. М. Ханты Салымского края: культура в археолого-этнографической ретроспективе [Текст] / О. М. Рындина, А. И. Боброва, Ю. И. Ожередов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 411 с.
343. Рябчикова, З. С. Соматическая лексика в системе хантыйского языка [Текст] / З. С. Рябчикова // Вестник Югорского государственного университета. –

Ханты-Мансийск: Редакционно-издательский центр ЮГУ, 2006. – Вып. 2. – С. 104–106.

344. Рябчикова, З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография [Текст] / З. С. Рябчикова; [отв. ред. Т. Н. Дмитриева]. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. – 264 с.

345. Рябчикова, З. С. Русско-хантыйско-мансийско-венгерский тематический словарь [Текст] / З. С. Рябчикова, К. В. Афанасьева, Е. А. Игушев. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. – 116 с.

346. Рябцева, Н. К. Аксиологические модули времени [Текст] / Н. К. Рябцева // Логический анализ языка: язык и время. – М.: Индрик, 1997. – С. 158–169.

347. Сагалаев, А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип [Текст] / А. М. Сагалаев. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 155 с.

348. Садомин, Н. М. Пася, рума! Здравствуй, друг! [Текст] / Н. М. Садомин. – Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2001. – 94 с.

349. Сапин, М. Р. Анатомия и физиология человека (с возрастными особенностями детского организма): учеб. пособие для студ. пед. учеб. заведений [Текст] / М. Р. Сапин, В. И. Сивоглазов. – М.: Академия, 2002. – 448 с.

350. Свод этнографических понятий. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы [Текст] / отв. ред.: М. В. Крюков, И. Зельнов; ред.: Ю. В. Бромлей, Г. Штробах. – М.: Наука, 1988. – 225 с.

351. Селькупская мифология [Текст] / сост. Г. И. Пелих. – Томск: Изд-во НТЛ, 1998. – 80 с.

352. Семёнов, А. Н. Типы культурного (художественного) сознания [Текст] / А. Н. Семёнов, В. В. Семёнова: монография. – СПб.: Издательская программа АПИ, 2010. – 484 с.

353. Семёнов, В. А. Путешествие вокруг ступы (к мифологическим истокам коми обряда сватовства) [Текст] / В. А. Семёнов // Традиционная

духовная культура народов Европейского Севера: Ритуал и символ. – Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1990. – С. 26–38.

354. Семёнова, В. И. Погребально-поминальный обряд в структурно-семиотическом контексте [Текст] / В. И. Семёнова // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. – Екатеринбург; Сургут: Магеллан, 2007. – С. 70–75.

355. Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии [Текст] / Э. Сепир. – М.: Прогресс, 1993. – 656 с.

356. Серасхова, М. Е. Лексико-семантическая специфика наименований пищи в шурышкарском и приуральском диалектах [Текст] / М. Е. Серасхова // Материалы II научно-практической конференции студентов и аспирантов Института языка, истории и культуры народов Югры. – Ханты-Мансийск: РИЦ ЮГУ, 2006. – С. 52–56.

357. Серасхова, М. Е. Структурно-грамматическая характеристика спланхнонимических фразеологизмов с компонентом «сердце» в хантыйском языке (приуральский диалект) [Текст] / М. Е. Серасхова // Материалы IV Молодёжной региональной научно-практической конференции «Языки, история и культура народов Югры». – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2009. – С. 98–102.

358. Серасхова, М. Е. Хантыйские фразеологизмы-соматизмы в лингвокультурологическом аспекте (на материале приуральского диалекта) [Текст] / М. Е. Серасхова // Языки и культура финно-угорских народов в условиях глобализации: Материалы IV Всероссийской конференции финно-угроведов. – Ханты-Мансийск: Инф.-изд. центр ЮГУ, 2009. – С. 127–130.

359. Серасхова, М. Е. Фразеологическое поле хантыйского языка (приуральский диалект) [Текст] / М. Е. Серасхова // Вестник Югорского государственного университета. – 2010. – Вып. 3 (18). – С. 10–15.

360. Серасхова, М. Е. Классификация фразеологизмов на материале приуральского диалекта (усть-собского говора) [Текст] / М. Е. Серасхова // Материалы пятой НПК, посвящённой памяти и 155-летию со дня рождения А.А. Дунина-Горкавича. – М.: Типография «ShearСору», 2010. – С. 33–34.

361. Сеченов, И. М. Избранные произведения [Текст] / И. М. Сеченов. — М.: Изд. АН СССР, 1952. — Т. I. — 774 с.
362. Силиченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П. Календари народов Севера // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. — С. 201-253.
363. Сирелиус, У. Т. Путешествие к хантам [Текст] / У. Т. Сирелиус . — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. — 344 с.
364. Сказки и куклы нёрым-ях [Текст] / сост.: Т. А. Исаева, О. В. Стародубова; Сургутский краеведческий музей. — Тюмень: Мандри Ка, 2006. — 128 с.
365. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси [Текст] / авт.-сост. М. В. Кумаева. — Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. — 176 с.
366. Слепенкова, Р. К. Традиционные обычаи, связанные с рождением ребёнка, у усть-казымских ханты [Текст] / Р. К. Слепенкова // Сохранение народных традиций / под ред.: А. Д. Каксина, В. Ю. Кондина. — Ханты-Мансийск: ООО «Информационно-издательский центр», 2008. — С. 85–89.
367. Слинкина, Т. Д. Мансийские оронимы Урала: научное издание [Текст] / Т. Д. Слинкина. — Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. — 480 с.
368. Слинкина, Т. Д. Представление народа манси о сжатой энергии времени в аномальных зонах Урала, в фольклоре и в древних топонимах [Текст] / Т. Д. Слинкина // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы X Югорских чтений. — Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. — С. 110–118.
369. Словарь философских терминов [Текст] / науч. ред. проф. В. Г. Кузнецова. — М.: ИНФРА-М, 2010. — XVI. — 731 с.
370. Снесарев, Е. П. Некоторые вопросы методики полевых этнографических исследований в области религии и атеизма [Текст] / Е. П. Снесарев // ЭО. — 2013. — № 6. — С. 89–94.
371. Соколова, З. П. К истории жилища обских угров [Текст] / З. П. Соколова // СЭ. — 1957. — № 2. — С. 88–105.

372. Соколова, З. П. Обско-угорское жилище и его история: автореф. дис.... канд. истор. наук: 07.00.07. – М., 1958.

373. Соколова, З. П. Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров [Текст] / З. П. Соколова // Труды института этнографии АН СССР, нов. сер. – М., 1963. – Т. 84. – С. 182–233.

374. Соколова, З. П. Преобразования в хозяйстве, культуре и быте обских угров [Текст] / З. П. Соколова // СЭ. – 1968. – № 5. – С. 25–39.

375. Соколова, З. П. Социальная организация обских угров и селькупов [Текст] / З. П. Соколова // Общественный строй у народов Северной Сибири XVII – начало XX в. – М.: Наука, 1970. – С. 103–153.

376. Соколова, З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров [Текст] / З. П. Соколова // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. – Л.: Наука, 1971. – С. 211–238.

377. Соколова, З. П. Ханты рр. Сыня и Куноват (этнографический очерк) [Текст] / З. П. Соколова // Материалы по этнографии Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1972. – С. 15–66.

378. Соколова, З. П. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня [Текст] / З. П. Соколова // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году. – М., 1972. – С. 164–175.

379. Соколова, З. П. О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров [Текст] / З. П. Соколова // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск: [б.и.], 1973. – С. 123–125.

380. Соколова, З. П. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) [Текст] / З. П. Соколова // Социальная организация и культура народов Севера. – М.: Наука, 1974. – С. 82–132.

381. Соколова, З. П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов [Текст] / З. П. Соколова // Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях. – М.: 1974. – С. 164–175.

382. Соколова, З. П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров [Текст] / З. П. Соколова // Этногенез и этническая история народов Севера. – М.: Наука, 1975. – С. 186–210.

383. Соколова, З. П. Формирование ареалов этнографических групп хантов и манси [Текст] / З. П. Соколова // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. – Л.: Наука, 1975. – С. 41–42.

384. Соколова, З. П. Общественный строй обских угров в XVII–XIX вв. [Текст] / З. П. Соколова // Из истории Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1976. – Вып. 21. – С. 220–231.

385. Соколова, З. П. Страна Югория [Текст] / З. П. Соколова. – М.: Изд-во «Мысль», 1976. – 119 с.

386. Соколова, З. П. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси [Текст] / З. П. Соколова // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 169–175.

387. Соколова, З. П. Выявление этнических ареалов (на материале хантов и манси) [Текст] / З. П. Соколова // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. – Л.: Наука, 1978. – С. 41–42.

388. Соколова, З. П. Ляпинско-сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVIII–XIX вв. [Текст] / З. П. Соколова // История, археология и этнография Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1979. – С. 112–130.

389. Соколова, З. П. Формирование этнографических групп северных хантов и северных манси [Текст] / З. П. Соколова // К истории малых народностей Европейского Севера СССР. – Петрозаводск: Карел. фил. АН СССР, 1979. – С. 34–48.

390. Соколова, З. П. Численный, фамильный и брачный состав хантов и манси в XIII–XIX вв. (Материалы): Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР 1979. № 3513. – М., 1979. – 357 с.

391. Соколова, З. П. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов [Текст] / З. П. Соколова // Этногенез народов Севера. – М.: Наука, 1980. – С. 89–117.

392. Соколова, З. П. Похоронная обрядность у хантов и манси [Текст] / З. П. Соколова // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). – М.: Наука, 1980. – С. 125–143.
393. Соколова, З. П. Свадебная обрядность у хантов и манси [Текст] / З. П. Соколова // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). – М.: Наука, 1980. – С. 36–42.
394. Соколова, З. П. Брачный возраст у хантов и манси в XVIII–XIX вв. [Текст] / З. П. Соколова // СЭ. – 1982. – № 2. – С. 65–76.
395. Соколова, З. П. Путешествие в Югру [Текст] / З. П. Соколова. – М.: Мысль, 1982. – 173 с.
396. Соколова, З. П. Обские угры (ханты и манси) [Текст] / З. П. Соколова // Этническая история народов Севера. – М.: Наука, 1982. – С. 8–47.
397. Соколова, З. П. Выявление этнических ареалов на основе анализа брачных связей населения и языковых данных (на материале обских угров) [Текст] / З. П. Соколова // Ареальные исследования в этнографии (язык и этнос). – Л.: Наука, 1983. – С. 76–84.
398. Соколова, З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода [Текст] / З. П. Соколова. – М.: Наука, 1983. – 322 с.
399. Соколова, З. П. Некоторые аспекты формирования казымской группы хантов [Текст] / З. П. Соколова // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. – Кемерово: КГУ, 1986. – С. 71–78.
400. Соколова, З. П. По следам одной загадки [Текст] / З. П. Соколова // ЭО. – 1986. – № 4. – С. 136–145.
401. Соколова, З. П. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) [Текст] / З. П. Соколова // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1987. – С. 118–133.
402. Соколова, З. П. Отражение этнических процессов в хозяйстве и материальной культуре народностей Севера [Текст] / З. П. Соколова // Этническое развитие народностей Севера в советский период. – М.: Наука, 1987. – С. 109–135.

403. Соколова, З. П. Актуальные проблемы сибиреведения [Текст] / З. П. Соколова // СЭ. – 1989. – № 6. – С. 36–45.
404. Соколова, З. П. Вре́мясчисление у обских угров [Текст] / З. П. Соколова // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. – М.: Наука, 1990. – С. 74–103.
405. Соколова, З. П. Изображения умерших у народов Сибири [Текст] / З. П. Соколова // Обряды народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. – С. 106–115.
406. Соколова, З. П. О культе предков у хантов и манси [Текст] / З. П. Соколова // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 58–72.
407. Соколова, З. П. Эндогамный ареал и этническая группа [Текст] / З. П. Соколова. – М.: Изд-во АН СССР, Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1990. – 208 с.
408. Соколова, З. П. Хозяйственно-культурные типы и поселения хантов и манси в прошлом и настоящем [Текст] / З. П. Соколова // Обские угры (ханты и манси). – М.: ИЭА РАН, 1991. – С. 45–61.
409. Соколова, З. П. Этнос и эндогамия [Текст] / З. П. Соколова // ЭО. – 1992. – № 3. – С. 67–78.
410. Соколова, З. П. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) [Текст] / З. П. Соколова, Е. А. Пивнева // Полевые исследования. М., 1993. – Т. I, вып. 1. – С. 36–45. – Нов. сер.
411. Соколова, З. П. Животные в духовном мире народов Северной Сибири (теоретические аспекты изучения зоолатрии) [Текст] / З. П. Соколова // Российский этнограф. – 1993. – № 12. – С. 203–214.
412. Соколова, З. П. Календари народов Сибири [Текст] / З. П. Соколова, Ю. Б. Симченко, А. В. Смоляк // Календарь в культуре народов мира. – М.: Наука, 1993. – С. 201–253.
413. Соколова, З. П. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев: Традиции и современность [Текст]

/ З. П. Соколова, Н. А. Месштыб // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. – М., 1993. – С. 173–192.

414. Соколова, З. П. Свадебный обряд у хантов и манси / З. П. Соколова, В. И. Сподина // Российский этнограф. – 1993. – № 3. – С. 146–161.

415. Соколова, З. П. Изображения умерших у хантов и манси [Текст] / З. П. Соколова // Шаманизм и ранние формы религиозных представлений (Этнографические исследования по шаманизму и иным традиционным верованиям и практикам. Т.1). – М.: ИЭА РАН, 1995. – С. 143–173.

416. Соколова, З. П. Концептуальные подходы к развитию малочисленных народов Севера [Текст] / З. П. Соколова // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. – М.: Полиграфсервис, 1995. – С. 5–42.

417. Соколова, З. П. Обско-угорская этнография в трудах финских учёных в XIX – начале XX в. [Текст] / З. П. Соколова // Народы Сибири: история и культура. – Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 1997. – С. 5–10.

418. Соколова, З. П. Жилище народов Сибири (опыт типологии) [Текст] / З. П. Соколова. – М.: ИПА «ТриЛ», 1998. – 284 с.

419. Соколова, З. П. Этнокультурные основы социально-экономического районирования России [Текст] / З. П. Соколова // Сибирский этнографический сборник. Народы Российского Севера и Сибири. – М.: Старый Сад, 1999. – Вып. 9. – С. 225–299.

420. Соколова, З. П. Концептуальный подход к развитию народов Севера [Текст] / З. П. Соколова // Красная книга народов. – М.: Федерация мира и согласия, 1999. – Ч. 2. – С. 49–54.

421. Соколова, З. П. Обско-угорский феномен (Север-Юг) [Текст] / З. П. Соколова // III Конгресс этнографов и антропологов России. 8-11 июня 1999 г.: тез. докладов. – М.: ИЭА РАН, 1999. – С. 29–36.

422. Соколова, З. П. Использование металла в культовой практике хантов и манси [Текст] / З. П. Соколова // ЭО. – 2000. – № 6. – С. 30–45.

423. Соколова, З. П. Культ медведя [Текст] / З. П. Соколова // Археология, этнография, антропология Евразии. – 2000. – № 2. – С. 121–130.
424. Соколова, З. П. Платок в культуре хантов и манси [Текст] / З. П. Соколова // Этнография народов Западной Сибири. Сибирский этнографический сборник. – М.: Участок оперативной полиграфии ИЭА РАН, 2000. – Вып. 10. – С. 49–69.
425. Соколова, З. П. Обско-угорский феномен. Место культуры хантов и манси в культуре народов Сибири [Текст] / З. П. Соколова // Исторический ежегодник : [спец. вып.]. – Омск: ОмГУ, 2001. – С. 36–53.
426. Соколова, З. П. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера [Текст] / З. П. Соколова // Расы и народы. – М.: Наука, 2002. – Вып. 28. – С. 61–79.
427. Соколова, З. П. Манси. Введение. Гл. 1, 2, 5, 6; Заключение. Гл. 1, 2 [Текст] / З. П. Соколова, Г. А. Аксянова, Е. Г. Фёдорова, В. А. Могильников, В. А. Тишков // Народы Западной Сибири. Народы и культуры. – М.: Наука, 2005. – С. 199–219, С. 259–277, С. 733–740.
428. Соколова, З. П. Ханты. Введение. Главы 1, 2, 4, 5, 6, 8 [Текст] / З. П. Соколова, Г. А. Аксянова, В. А. Могильников, Н. В. Лукина, А. М. Сязи // Народы Западной Сибири. Народы и культуры. – М.: Наука, 2005. – С. 9–17, 57–78, 98–125, 133–165 и др. Гл. 1, 2, 4, 8.
429. Соколова, З. П. Этнография обских угров в трудах В.Н. Чернецова [Текст] / З. П. Соколова // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 41–43.
430. Соколова, З. П. Казым. 1969. Вторая поездка к хантам [Текст] / З. П. Соколова // Полевые исследования института этнологии и антропологии. 2004. – М.: Наука, 2006. – С. 272–296.
431. Соколова, З. П. Народы Западной Сибири: этнографический альбом [Текст] / З. П. Соколова / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2007. – 342 с.

432. Соколова, З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. [Текст] / З. П. Соколова. – М.: Наука, 2009. – 756 с.
433. Соколова, З. П. Северные ханты (Полевые дневники) [Текст] / З. П. Соколова. – М.: ИЭА РАН, 2011. – 353 с.
434. Соколова, З. П. Основные проблемы обско-угорской этнографии [Текст] / З. П. Соколова // ЭО. – 2013. – № 4. – С. 34–48.
435. Соколова, З. П. Отрывок из полевого дневника о поездке на р. Ляпин в 1966 г. [Текст] / З. П. Соколова // Вестник угроведения. – 2015. – № 4 (23). – С. 167–180.
436. Соколова, З. П. Этнограф в поле. Западная Сибирь 1950-1980-е годы. Полевые материалы, научные отчёты и докладные записки [Текст] / З. П. Соколова. – М.: Наука, 2016. – 943 с.
437. Соколова, З. П., Пивнева, Е. А. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) // Полевые исследования. Нов. сер., т.1, вып. 2. М., 1993, С.36-45.
438. Соколовский, С. В. Этнографические исследования: идеал и действительность [Текст] / С. В. Соколовский // ЭО. – 1993. – № 2. – С. 3–13.
439. Соловар, В. Н. Картинный словарь хантыйского языка: Казымский диалект: пособие для уч-ся нач. кл. [Текст] / В. Н. Соловар. – СПб.: ТОО «Алфавит», 1997. – 159 с.
440. Соловар, В. Н. Фразеологизмы хантыйского языка, связанные с укладом жизни и обычаями [Текст] / В. Н. Соловар // Материалы IX Международного конгресса финно-угроведов. – Тарту, 2001. – Т. 6. – С. 240–243.
441. Соловар, В. Н. Хантыйско-русский словарь [Текст] / В. Н. Соловар. – СПб.: Миралл, 2006. – 336 с.
442. Соловар, В. Н. Семантика глаголов прекращения действия, бытия, состояния [Текст] / В. Н. Соловар // Материалы третьей научно-практической конференции, посвящённой памяти А. А. Дунина-Горкавича (10 апр. 2007 г.). – Нижневартовск: Издательский дом «Югорский», 2008. – С. 72.

443. Соловар, В. Н. Возраст в семантическом пространстве образа человека как компонент языковой картины мира хантов (на материале казымского диалекта) [Текст] / В. Н. Соловар // Вестник угроведения. – 2011. – № 4 (7). – С. 56–60.
444. Соловар, В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект) [Текст] / В. Н. Соловар. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. – 386 с.
445. Соловар, В. Н. Дом в языковой картине мира хантов и ненцев [Текст] / В. Н. Соловар, Н. И. Выла // Вопросы уралистики. 2009. Научный альманах. – СПб.: Наука, 2009. – С. 81–90.
446. Соловар, В. Н. Время как часть языковой картины мира хантов [Текст] / В. Н. Соловар, Е. Д. Каксина // Реальность этноса. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2010. – Ч. II. – С. 323–327.
447. Соловар, В. Н. Номинации человека по внутренним параметрам (на материале казымского диалекта хантыйского языка) [Текст] / В. Н. Соловар, Е. С. Молданова // Вестник угроведения. – 2011. – № 3 (6). – С. 33–37.
448. Соловар, В. Н. Национально-культурная специфика образа человека (на материале казымского диалекта хантыйского языка) [Текст] / В. Н. Соловар, З. Н. Тарлина // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры. – Ханты-Мансийск: ООО «Формат», 2014. – Вып. 2. – С. 122–133.
449. Сорокун, П. А. Основы психологии [Текст] / П. А. Сорокун. – Псков: ПГПУ, 2005. – 312 с.
450. Спирякова, Л. Т. Морфологические особенности числительных хантыйского языка (на материале шурышкарского и казымского диалектов) [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Специальность 10.02.02. – СПб.: ООО «Изд-во «ЛЕМА», 2009. – 23 с.
451. Сподина, В. И. О чём твоя песня, Аули? [Текст] / В. И. Сподина. – М.: Интербук, 1995. – 32 с.

452. Сподина, В. И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев [Текст] / В. И. Сподина. – Новосибирск : Изд. Центр «Агро»: Изд. Группа «Солярис»: «ЦЭРИС», 2001. – 124 с.

453. Сподина, В. И. Отражение поведенческих характеристик в традиционном мировоззрении лесных ненцев [Текст] / В. И. Сподина // Коренные народы Ямала в современном мире. Сценарии и концепции развития: тематический сб. / отв. ред. д-р филос. наук Ю. В. Попков. – Новосибирск; Салехард: Нонпарель, 2007. – Вып. 1. – С. 241–250.

454. Сподина, В. И. Образ русских в представлениях обско-угорских народов [Текст] / В. И. Сподина // Мировоззрение славян и взаимодействие культур: Материалы докладов и статей VII Межрегиональных всерос. науч.-практ. Кирилло-Мефодиевских чтений. – Ханты-Мансийск: ИИЦ, 2007. – С. 104–116.

455. Сподина, В. И. Отношение к негативным моделям поведения в традиционной культуре коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры [Текст] / В. И. Сподина // Россия – Азия: Механизмы сохранения и модернизации этничности: Материалы междунар. науч.-практ. конф. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2008. – Вып. 3. – С. 235–236.

456. Сподина, В. И. Добро и зло как фундаментальные категории этнического сознания [Текст] / В. И. Сподина // Обские угры: научные исследования и практические разработки: Материалы Всерос. науч. конф. VII Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 97–105.

457. Сподина, В. И. Номенклатура родства как универсальный социокультурный феномен обских угров и самодийцев (по материалам традиционной культуры и языка) [Текст] / В. И. Сподина. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатное дело», 2010. – 114 с. (с илл.).

458. Сподина, В. И. Нормы семейно-брачных отношений, связанные с понятием «греха» в традиционной культуре коренных народов Севера [Текст] / В. И. Сподина // Современные вопросы науки – XXI век: сб. науч. тр. по материалам VII междунар. науч.-практ. конф. – Тамбов: Изд-во Тамбовского областного

института повышения квалификации работников образования, 2011. – Вып. 7, Ч. 3. – С. 125–126.

459. Сподина, В. И. Особенности культовых практик коренных малочисленных народов ХМАО – Югры [Текст] / В. И. Сподина // Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. – 2011. – № 1. – С. 365–370.

460. Сподина, В. И. Мировоззренческие установки в описании телесно-психического состояния человека в традиционной культуре обских угров и самодийцев [Текст] / В. И. Сподина // Вестник угроведения. – 2011. – № 1 (4). – С. 161–167.

461. Сподина, В. И. Время как универсальная мировоззренческая категория традиционной культуры (на материале обско-угорских и самодийских народов) [Текст] / В. И. Сподина. – Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика. 2014. – 206 с.: ил.

462. Старцев, Г. Остяки. Социально-этнографический очерк [Текст] / Г. Старцев. – Л.: Прибой, 1928. – 152 с.

463. Стефаненко, Т. Г. Этнопсихология: учебник для вузов [Текст] / Т. Г. Стефаненко. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2008. – 368 с.

464. Сумин, В. В. Антропоморфные личины на деревьях в бассейне р. Тукан [Текст] / В. В. Сумин // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. – Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2009. – Вып. 7. – С. 64–70.

465. Сэрпиво, С. Е. Тематический словарь на тему: «Женское пространство в культурогенеза ненецкого этноса» [Текст] / С. Е. Сэрпиво // Научный Вестник. – 2011. – № 4 (73). – С. 17–22.

466. Та́гт ос Сакв ма́хум потраныл-мо́йтаныл = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 1. Са́лы урнэ о́йка мо́йтыт. Сказки оленевода [Текст] / пер., сост., предисл., примеч. С. А. Поповой. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 108 с.

467. Тāгт ос Сакв мāхум потраныл-мōйтаныл = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 2. Вōраян мāхум мōйтыт. Сказки охотников [Текст] / сост.: С. А. Попова, С. М. Романдеева; пер., предисл., примеч. С. А. Поповой. – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. – 96 с.

468. Талигина, Н. М. Новые материалы по погребальному обряду сынских хантов (обряд сжигания волос – «Упт ущиты») [Текст] / Н. М. Талигина // Культура народов Сибири: Материалы Третьих сибирских чтений. – СПб.: МАЭ, 1997. – С. 213–220.

469. Талигина, Н. М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов [Текст] / Н. М. Талигина // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – Вып. 6. – С. 42–48.

470. Талигина, Н. М. Цветовая классификация у хантов [Текст] / Н. М. Талигина // Обские угры. – Тобольск; Омск: ОмГПУ, 1999. – С. 183–184.

471. Талигина, Н. М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов [Текст] / Н. М. Талигина. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2004. – 188 с.

472. Талигина, Н. М. Обряды жизненного цикла [Текст] / Н. М. Талигина // Сынские ханты. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. – С. 82–98.

473. Терещенко, Н. М. Ненецко-русский словарь [Текст] / сост. Н.М. Терещенко. – М.: Советская энциклопедия, 1965. – 942 с.

474. Терёшкин, Н. И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский [Текст] / Н. И. Терёшкин, В. И. Сподина / Ваховский диалект. – Нижневартовск: Изд-во Уральской лесотехнической академии, 1997. – 336 с.

475. Тернер, Б. Современные направления развития теории тела: антропология и тело. Тайная история тела в социальной истории [Текст] / Б. Тернер // Тезис. – 1994. – Вып. 6. – С. 137–167.

476. Тёрнер, В. Символ и ритуал [Текст] / В. Тёрнер. – М.: Наука, 1983. – 277 с.

477. Тишков, В. А. Очерки теории и политики этничности в России [Текст] / В. А. Тишков. – М.: Русский мир, 1997. – 532 с.
478. Тишков, В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии [Текст] / В. А. Тишков. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
479. Тишков, В. А. Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Независимый экспертный доклад [Текст] / В. А. Тишков, П. Батьянова, Н. Б. Вахтин, В. А. Кряжков и др.; под ред. В. А. Тишкова. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2004. – 184 с. (Введение. С. 5–13).
480. Тишков, В. А. Введение [Текст] / В. А. Тишков, А. П. Деревянко // Традиции и инновации в истории и культуре: программа фундаментальных исследований Президиума Российской академии наук «Традиции и инновации в истории и культуре» / [Отделение историко-филологических наук РАН, Институт этнологии и антропологии РАН; отв. ред.: А. П. Деревянко, В. А. Тишков]. – М.: ЗАО «Белгородская областная типография», 2015. – С. 3–6.
481. Токарев, С. А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира [Текст] / С. А. Токарев / ред.: С. Я. Козлов, С. Я., П. И. Пучков. – М.: ИЭА РАН, 1990. – 435 с.
482. Толстов, С. П. К истории древнетюркской социальной терминологии [Текст] / С. П. Толстов // Вестник древней истории. – 1938. – № 1–2. – С. 24–33.
483. Топоров, В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний [Текст] / В. Н. Топоров // Труды по знаковым системам. – Тарту: Изд-во Тартуского ун-та, 1973. – Т. 6. – С. 106–150.
484. Топоров, В. Н. Числа [Текст] / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – С. 629–631.
485. Топоров, В. Н. К вопросу о некоторых предпосылках формирования категории притяжательности [Текст] / В. Н. Топоров // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности. – М.: Наука, 1986. – С. 142–167.

486. Топоров, В. Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы [Текст] / В. Н. Топоров. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – Т. 1, 2. – 944 с.
487. Трубников, Н. Н. Проблема времени в свете философского мировоззрения [Текст] / Н. Н. Трубников // Вопросы философии. – 1978. – № 2. – С. 111–121.
488. Турутина, П. Г. Лесные ненцы. Сказания земли Пуровской [Текст] / П. Г. Турутина. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «ГЕО», 2004. – 112 с.
489. Тучкова, Н. А. «Я спою вам свои песни ...» (фольклорные произведения певца-сказителя В. С. Айваседа) [Текст] / Н. А. Тучкова // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. – Ханты-Мансийск; Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. – Вып. 2. – С. 244–259.
490. Уигет, Э. О. (Wiget A.) Нативистское предвидение и хантыйская традиция сегодня [Текст] / Э. О. Уигет // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое / отв. ред. Я. А. Яковлев. – Ханты-Мансийск ; Томск : Изд-во том. ун-та, 2012. – С. 105–111.
491. Уитроу, Дж. Естественная философия времен [Текст] / пер. с англ. Дж. Уитроу; под общ. ред. М. Э. Омеляновского. – изд. 2-е, стереотип. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 400 с.
492. Уорф, Б. Отношение норм поведения и мышления к языку. Наука и языкознание. Лингвистика и логика [Текст] / Б. Уорф // Новое в лингвистике. – М.: Иностранная литература, 1960. – Вып. 1. – С. 135–198.
493. Успенская, С. С. Касум мув монат – путрат (Сказки-рассказы земли казымской) [Текст] / С. С. Успенская. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 292 с.
494. Успенский, Б. О. Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры [Текст] / Б. О. Успенский. – М.: Школа «Языки Русской Культуры», 1996. – Т. I. – 608 с.
495. Ушаков, Д. Н. Большой толковый словарь русского языка. Современная редакция [Текст] / Д. Н. Ушаков. – М.: ООО «Дом славянской книги», 2009. – 960 с.

496. Уэстон, Т. Анатомический атлас [Текст] / Т. Уэтсон. – М.: Изд-во Маршалл Кэвендиш, 1998. – 156 с.
497. Фёдорова, Е. Г. Материалы по погребально-поминальной обрядности салымских хантов [Текст] / Е. Г. Фёдорова // Материалы полевых этнографических исследований. – СПб.: МАЭ РАН, 1996. – Вып. 3. – С. 102–117.
498. Фёдорова, Е. Г. Путь человека (по материалам этнографии манси) [Текст] / Е. Г. Фёдорова // Время и календарь в традиционной культуре: ТД Всерос. науч. конф. – СПб.: Изд-во «Лань», 1999. – С. 169–172.
499. Фёдорова, Е. Г. Религия [Текст] / Е. Г. Фёдорова // Салымский край. – Екатеринбург: Тезис, 2000. – Гл. VIII. – С. 240–290.
500. Фёдорова, Е. Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси [Текст] / Е. Г. Фёдорова. – СПб.: Европейский Дом, 2000. – 366 с.
501. Фёдорова, Е. Г. Ломбовож: к возможному прошлому [Текст] / Е. Г. Фёдорова // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: сб. ст. / отв. ред. Я. А. Яковлев. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – Вып. 1. – С. 216–226.
502. Философский энциклопедический словарь [Текст] / редкол.: С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичёв [и др.] – М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815 с.
503. Философский энциклопедический словарь [Текст]. – М.: Инфра-М, 1999. – 576 с.
504. Философский энциклопедический словарь [Текст]. – М.: ИНФРА-М, 2002. – 576 с.
505. Фольклор ненцев [Текст] / сост. Е. Т. Пушкарёва, Л. В. Хомич. – Новосибирск: Наука, 2001. – 504 с.
506. Фрезер, Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии [Текст] / Дж. Фрезер. – М.: Изд-во политической литературы, 1986. – 704 с.
507. Функ, Д. А. Современные «традиционные» культуры народов Севера [Текст] / Д. А. Функ // ЭО. – 2013. – № 2. – С. 3–5.

508. Хазиев, Б. Р. Философия времени [Текст] / Б. Р. Хазиев // Вестник Владикавказского научного центра. – 2005. – Т. 5. – № 2. – С. 49–50.
509. Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект) [Текст] / сост. В. М. Глушак; Сург. гос. ун-т. – Сургут: Изд-во СурГУ, 2006. – 108 с.
510. Харамзин, Т. Г. Традиционный уклад и образ жизни обских угров по материалам социологических исследований [Текст] / Т. Г. Харамзин, Н. Г. Хайруллина. – М.: Изд-во ИКАР, 2002. – 296 с.
511. Харитонова, В. И. Духовная культура и религия (Гл. 9) [Текст] / В. И. Харитонова, Д. А. Функ // Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Независимый экспертный доклад / под ред. член-корреспондента РАН В. А. Тишкова. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2004. – С. 149–176.
512. Харючи, Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса [Текст] / Г. П. Харючи. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 228 с.
513. Харючи, Г. П. О тематическом словаре по традиционным знаниям ненцев [Текст] / Г. П. Харючи // Научный Вестник. – 2011. – № 4 (73). – С. 12–16.
514. Харючи, Г. П. Связь народного календаря с обрядовой практикой ненцев [Текст] / Г. П. Харючи // Праздники и обряды как феномен этнической культуры. – СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2011. – С. 160–162.
515. Харючи, Г. П. Природа в традиционном мировоззрении ненцев [Текст] / Г. П. Харючи / отв. ред. Н. В. Лукина. – СПб.: Историческая иллюстрация, 2012. – 160 с.
516. Хомич, Л. В. Ненцы: историко-этнографические очерки [Текст] / Л. В. Хомич. – М.; Л.: Наука, 1966. – 329 с.
517. Хомич, Л. В. О некоторых предметах культа надымских ненцев [Текст] / Л. В. Хомич // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. СМАЭ. Т. 27. – Л.: Наука, 1971. – С. 239–247.
518. Хомич, Л. В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев [Текст] / Л. В. Хомич. – Л.: Наука, 1976. – 189 с.

519. Хомич, Л. В. Ненцы. Мировоззрение и культы [Текст] / Л. В. Хомич // Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. / отв. ред.: И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова. – М. : Наука, 2005. – Гл. 7. – С. 468–476.
520. Хомич, Л. В. Сборник научных статей [Текст] / Л. В. Хомич ; сост. В. Ю. Вануйто. – Салехард: ГУП ЯНАО «Издательство “Красный Север”», 2008. – 224 с.
521. Хомич, Л. В. Тазовские селькупы: очерки традиционной культуры [Текст] / Л. В. Хомич, С. И. Ириков, Г. Е. Аюпова / под ред. Л. В. Хомич. – СПб.: Просвещение, 2002. – 147 с.
522. Хотинец, В. Ю. Ценности язычества и удмуртская ментальность [Текст] / В. Ю. Хотинец // Этнокультурная личность и конкурентоспособность: сб. статей / под ред.: В. Ю. Хотинец, Э. Р. Хакимова. – Ижевск: ГОУ ВПО «УдГУ», 2008. – С. 7–22.
523. Хэкель, Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма) [Текст] / Й. Хэкель / пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 108 с.
524. Хюбнер, К. Истина мифа [Текст] / К. Хюбнер. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
525. Цивьян, Т. Отношение к себе и своему телу в русской модели мира [Текст] / Т. Цивьян // Тело в русской культуре: сб. статей / сост.: Г. И. Кабакова, Ф. Конт. – М.: НЛО, 2005. – Ч. I. – С. 38–48.
526. Цуканов, Б. И. Время в психике человека [Текст] / Б. И. Цуканов. – Одесса: Астро Принт, 2000. – 218 с.
527. Цукор, А. Золотой век Пима [Текст] / А. Цукор. – Сургут: Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1997. – 144 с.
528. Чернецов, В. Н. Вогульские сказки. Сборник фольклора народа манси (вогулов) [Текст] / Чернецов. – Л.: Гослитиздат, 1935. – 143 с.
529. Чернецов, В. Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества [Текст] / В. Н. Чернецов // СЭ. – 1939. – № 11. – С. 20–42.

530. Чернецов, В. Н. Нижнее Приобье в I тыс. н.э.: материалы и исследования по археологии СССР [Текст] / В. Н. Чернецов. – М., 1957. – № 58. – С. 136–245.
531. Чернецов, В. Н. Представления о душе у обских угров [Текст] / В. Н. Чернецов // Труды Института этнографии АН СССР. – М., 1959. – Т. 51. – С. 114–156. – [Нов. серия]
532. Чернецов, В. Н. Наскальные изображения Урала [Текст] / В. Н. Чернецов // Свод археологических источников. – М.: Наука, 1971. – 148 с.
533. Чернецов, В. Н. Медвежий праздник у обских угров [Текст] / В. Н. Чернецов / пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 48 с.
534. Чернецов, В. Н. В поисках древней родины угорских народов [Текст] / В. Н. Чернецов, В. И. Мошинская // По следам древних культур. – М., 1954. – С. 163–192.
535. Чернецов, В. Н. О некоторых общих чертах в древних культурах народов Западной Сибири и Северной Америки / В. Н. Чернецов, В. И. Мошинская // Бронзовый и железный век Сибири. – Новосибирск: Наука, 1974. – С. 288–293.
536. Чернецов, В. Н. Краткий мансийско-русский словарь с приложением грамматического очерка [Текст] / В. Н. Чернецов, И. Я. Чернецова. – М.; Л.: Государственное учебно-педагогическое издательство, 1936. – 114 с.
537. Чеснов, Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание [Текст] / Я. В. Чеснов. – М.: ИФ РАН, 2007. – 213 с.
538. Чистов, К. В. Традиция, «традиционные общества» и проблема варьирования [Текст] / К. В. Чистов // СЭ. – 1981. – № 2. – С. 105–107.
539. Чистов, К. В. Традиция и вариативность [Текст] / К. В. Чистов // ЭО. – 1983. – № 3. – С. 14–22.
540. Шавров, В. Н. Краткие записки о жителях Берёзовского уезда / В. Н. Шавров [Электронный ресурс]. – М.: Общ-во истории и древностей российских

при Московском ун-те, 1871. – 21 с. – Режим доступа: http://нэб.рф/catalog/000199_000009_003015361 (дата обращения: 24.05.2017).

541. Шатилов, М. Б. Ваховские остяки: Этнографические очерки [Текст] / М. Б. Шатилов / под ред. С. Г. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2000. – 288 с.

542. Шейн, Э. Х. Организационная культура и лидерство [Текст] / Э. Х. Шейн / пер. с англ., под ред. В. А. Спивака. – СПб.: Питер, 2002. – 336 с.

543. Шнирельман, В. А. Этногенез и этничность: националистические мифологии в современной России [Текст] / В. А. Шнирельман // Труды Отделения историко-философских наук РАН / отв. ред. А. П. Деревянко. – М.: Наука, 2005. – 301–319.

544. Шнирельман, В. А. Конец света или начало нового цикла? Представления о конце времён в христианстве и эзотерике [Текст] / В. А. Шнирельман // Антропологический Форум. – 2014. – 23. – С. 140–164.

545. Штаммлер, Ф. М. Мобильные телефоны для мобильных животноводов Севера: революция в тундре ? [Текст] / Ф. М. Штаммлер // ЭО. – 2013. – № 2. – С. 6–23.

546. Штомпель, Л. А. Смыслы времени [Текст] / Л. А. Штомпель. – Ростов н/Дону: Изд-во Рост. ун-та, 2001. – 201 с.

547. Элиаде, М. Космос и история [Текст] / М. Элиаде. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.

548. Элиаде, М. Священное и мирское [Текст] / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

549. Элиаде, М. Аспекты мифа [Текст] / М. Элиаде ; пер. с фр. В. Большакова. – М.: «Инвест – ППП» ; СТ «ППП», 1996. – 240 с.

550. Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения [Текст] / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

551. Яковлева, Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) [Текст] / Е. С. Яковлева. – М.: Изд-во «Гнозис», 1994. – 344 с.

552. Яньшин, П. И. Психосемантика цвета / П. И. Яньшин. – СПб.: Речь, 2006. – 369 с.
553. Bailey, G. N. Concepts, time scales and explanation in economic prehistory / Sheridan S., Alison and as. – Oxford: BAR international series, 1981. – P. 97–117.
554. Bloch, Mfaurice. The past and the present in the present // Man. – 1977. – N 12 (2). – P. 278–292.
555. Boas, F. General Anthropology (ed.). – Boston: D.C. Heath, 1938. – 718 p.
556. Dewey, J. Art as Experience. – New York: Balch & Minton, 1934. – 266 p.
557. Eggers, H. J. Einfddhrung in die Vorgeschichte. – München: Piper, 1959. – 317 s.
558. Fabian, J. Time and the Other. – New York : Columbia University Press, 2002. – 205 p.
559. Gould, St. J. Time's arrow, time's cycle: myth and meaphor in the discovery of geological time. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987 (1988 – London: Penguin Books). – 222 s.
560. Hall, E. T. The hidden dimensions of time and space in today's wold // Cross-cultural perspectives in nonverbal communication. – Toronto, 1988. – P. 145–152.
561. Hertz, R. Death and the Right Hand. – New York: Cohen & West, 1960. – 391 p.
562. Kannisto, A. K. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. – Helsinki, 1958. – Vol. 113. – 262 S.
563. Karjalainen, K. F. Die Religion der Jugra-Völker // Folklore Fellows Communications. – Helsinki; Porvoo. – 1921. – Bd. I. – № 40-41. – 204s.
564. Karjalainen, K. F. Die Religion der Jugra-Völker // Folklore Fellows Communications. – Helsinki; Porvoo. – 1927. – Bd. 3. – 247 s.
565. Karlalainens, K. F. Ostjakisches Wörterbuch. Bearbeitet und herausgegeben von Y.H.Toivonen. I-II. Lexica Societatis Fenno-Ugricae X. Suomalais-ugrilainen Seura. – Helsinki, 1948. – 1199 p.

566. Knapp, A. B. Archaeology and Annales: time, space, and change // Knapp M. B. (ed.). Archaeology, Annales and ethnohistory. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – P. 1–21.
567. Lusher, M. Die Farbwahl als Psychosomatische test. Dtsh. Med. Journal, № 11, v. 12, 1961.
568. Malinowski, B. Magic, Science and Religion [Электронный ресурс]. – Boston, 1948. – Режим доступа: <http://www.rulit.me/books/magiya-i-religiya> (дата обращения: 16.03.2017).
569. Marsden, A. Representing musical time: a temporal-logic approach (Studies on new music research). – Lisse, The Netherlands, 2000. – 253 p.
570. Melzack, R. The McGill Pain Questionnaire: major properties and scoring methods. – Pain, 1975. – S. 277–299.
571. Munkácsi-Kálmán. Manyisi (Vogul) népköltési gyűjtemény. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963. – 314 p.
572. Munkácsi, B., Kálmán, B. Wogulisches wörterbuch. Akademiai Kiadó. - Budapest. 1986. – 956 lap.
573. Saar, Edgar. Northern Khanty Household Utensils and their Ornamentation in the Last Quarter of the 20th Century. Suomalais-Ugrilainen Seura. 2012. – 302 p.
574. Samuel, S. C. Enhancing self-concept in early childhood. – N.Y.: Human Sciences Press, 1977. – 312 p.
575. Shanks, M., Tilley, C. Abstract and substantial time // Archaeological review from Cambridge. – 1987. – Bd 6 (1). – P. 32–41.
576. Sheldon, W. H. Atlas of men: A Guide for Somatotyping the Adult Male at All Ages / W.H. Sheldon. – New York: Harper and Brothers, 1954. – 357 p.
577. Sirelius, U. T. Reise zu den OstJaken / U. T. Sirelius. – Helsinki, 1983. – P. 15–21.
578. Schmidt É. Bear cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians // Uralic Mythology and folklor. – Budapest, 1989. – P. 187–232.

579. Sokolova, Z. P. The Representaiton of a Female Spirit from the Razym River // Shamahism in Siberia. – Budapest, 1978. – P. 491–501.
580. Sokolova, Z. P. Das Land Jugorien. – Moskau; Leipzig, 1982. – 192 s.
581. Sokolova, Z. P. Totenabbilder bei den Chanten und Mansen // Finno-Ugrische Forchungen. – Helsinki, 1984. T. LVI., h. 1-3. – P. 111–156.
582. Welinder, S. Scientific time and human time in archaeology // Tor. – 1992. – Vol. 24. – P. 5–26.

Приложение А

Возрастной и национальный состав информантов

№ п/п	Ф.И.О информанта	Нацио- нальность	Пол	Год рождения
1.	Айваседа Александр Алевич	ненец	муж.	1941
2.	Айваседа Александр Вальчевич	ненец	муж.	1933
3.	Айваседа (Казамкина) Аттени Соболевна	ненка	жен.	1930
4.	Айваседа Любовь Владимировна	ненка	жен.	1971
5.	Айваседа Павел Янчевич	ненец	муж.	1941
6.	Айваседа Семён Валюмович	ненец	муж.	1953
7.	Айваседа-Вэлл Юрий Кылевич	ненец	муж.	1948
8.	Бахтиярова Татьяна Прокопьевна	манси	жен.	1991
9.	Василькова Елизавета Даниловна	ханты	жен.	1945
10.	Волдина Татьяна Владимировна	ханты	жен.	1970
11.	Двинянинова Мария Тихоновна	манси	жен.	1951
12.	Динисламова Светлана Силивёрстовна	манси	жен.	1960
13.	Казамкина Агафья Дмитриевна	ханты	жен.	1957
14.	Казамкина Полина Васильевна	ханты	жен.	1941
15.	Кумаева Мария Владимировна	манси	жен.	1974
16.	Логаны (Йиуси) Алла Осевна	ненка	жен.	1966
17.	Панченко Людмила Николаевна	манси	жен.	1976
18.	Попова Светлана Алексеевна	манси	жен.	1953
19.	Слепенкова Римма Константиновна	ханты	жен.	1956
20.	Слинкина Татьяна Дмитриевна	манси	жен.	1948
21.	Сопочин Еремей Иванович	ханты	муж.	ок. 50 лет
22.	Сопочина (Песикова) Аграфена Семёновна	ханты	жен.	1951
23.	Сязи Антон Иосифович	ханты	муж.	1959
24.	Тасманова Наталья Константиновна	манси	жен.	1961
25.	Шиянова Анастасия Антоновна	ханты	жен.	1983

Приложение Б

Сведения об информантах

Айваседа Александр Алевич



Родился в 1941 г. Оба родителя были лесными ненцами. Отец – Айваседа Аля Анетович (1916-1997) и мать – Айваседа (Вэлла) Утуллу Каловна (1906-1992). Родовое угодье площадью в 17 га перешло Александру Алевичу от отца и расположено на р. Пыдчи-тяха. Этой земли для его 20 оленей недостаточно: боры маленькие, но при современной жизни больше «не потянешь», и эти-то, по словам информанта, «тянут нас назад», т.е. приводят к обнищанию.

Имеет трех дочерей, зятья не приспособлены жить на стойбище. Тревожится Александр Алевич, что его земля по праву наследования уйдет «русским» зятьям. Ощущает себя живущим в железном кольце, где ему нечем прокормиться («в моем бору две белки и пять куропаток»).

Очень переживает, когда весной во время таяния снега озера на его земле стоят черные, в грязи. «Такое чувство, – говорит А. А. Айваседа, – будто в помойную яму залетел! Пьем нефтяной чай». Часто повторяет мысль, вероятно, выстраданную им за долгие годы проживания на стойбище: «Человек на земле живет с природой. Разрушенную ее не восстановить».

Получил специальность судоводителя. Долгое время работал на катере. Хорошо играет на гармошке. В настоящее время пенсионер.

Айваседа Алексей Вальчевич



Родился в 1933 г. в пос. Халесовая. Отца звали Айваседа Вальча Янклеевич, мать Айваседа Кэхэ (со слов старожила пос. Варьёган Айваседа Найты Кольчевны). Ненецкое имя – Атан. Принадлежал к ненецкому роду Щуки.

В 1944 г. пошёл в Варьёганскую начальную школу. После окончания 4 класса одну зиму охотился как охотник-ученик. В 1948 г. поехал учиться в Сургут, где окончил 7 классов. В 1950 г. поехал учиться в Ханты-Мансийск, в педучилище. Проучился два года и в 1953 г. был призван в армию. Прослужил три года. В 1956 г. демобилизовался и прибыл в Варьёган. Женился на ненке Иуси Марии Оновне. Имеет двух дочерей.

В 1957 г. окончил трёхмесячные курсы мотористов маломерных судов в г. Сургуте и до 1961 г. проработал мотористом. В зимнее время вывозил на лошадях брёвна для строительства, дрова для посёлка. В 1961 г. в посёлке организовали пилораму. На пилораме Алексей

Вальчевич с бригадой из четырёх человек работал летом, а зимой бригаду перевозили на заготовку леса. В 1988 г. вышел на пенсию.

Родовые угодья получил в 1994 году, однако жил больше в поселке. В лесу у него не стойбище, а всего лишь две избушки: одна на оз. Чонь-то, вторая на Кедровой речке. Хорошо помнил те времена, когда появилась советская власть на Севере (1947-1948 годы). Прожил долгую жизнь. За добросовестный труд получал грамоты и благодарности, поощрялся денежной премией. В 2004 г. Алексей Вальчевич тяжело заболел и умер.



Айваседа Павел Янчевич

Родился 20 июля 1941 г. В семье был третьим ребенком. Отец, Айваседа Янча Иачевич, умер в декабре 1946 г. До четвертого класса учился в Варьеганской школе-интернате, после – в Сургутской средней школе. Не раз на время каникул добирался от Сургута до пос. Варьеган на барже. Путь занимал 7-10 дней. В Сургуте закончил 8 классов, затем по направлению райкома комсомола отправился в Ханты-Мансийское ремесленное лесное училище, которое закончил в 1962 г. Вместе с аттестатом получил удостоверение радиста (окончил курсы от военкомата).

Был призван в армию. Там стал членом КПСС. После демобилизации женился, и некоторое время работал в Чистоборске. Затем перевелся в Варьеганский ПОХ (промыслово-охотничье хозяйство). Там проработал 25 лет.

В ноябре 1990 г. был выбран председателем оргкомитета по формированию Варьеганского сельсовета. Работал в исполкоме Нижневартовского Совета народных депутатов, был председателем постоянной комиссии по малым народам Севера в районной администрации. Руководил комиссиями в окружном Совете народных депутатов. С 1993 г. работал в аппарате администрации Нижневартовского района. В 1994 г. ушел на пенсию. В 2000 г. избран в районную ассоциацию «Спасение Югры».

Гордится Павел Янчевич своим родом Айваседа, который «дал обществу» поэтов, писателей, руководителей. Они вели людей за собой и, по словам нашего информатора, «играли роль первой скрипки в оркестре необразованного поселка». При работе с текстами стремится «каждое слово положить на свое место». Если в чем-то сомневается, то говорит исследователю: «Вы не пишите, просто в ум положите».

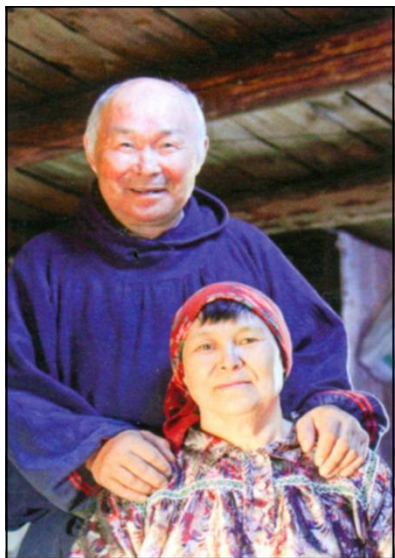
Старается жить рационально, чтобы «убить двух зайцев». Продолжает рыбачить и охотиться. Вместе с женой построили три стойбища, на которых не только промышляют, но и принимают группы туристов. Особенно Павел Янчевич и Елизавета Даниловна любят общаться с детьми. Знак собственности рода Айваседа –

Айваседа Семён Валюмович

Родился в 1953 г. Ненецкое имя – Авахылу. Потомственный оленевод, охотник-профессионал. Его родовые земли простираются выше р. Хаплиуты, по правому берегу вершины р. Ампута. Раньше вся его семья находилась в лесу, а когда жить стало трудно, его жена переехала в поселок, устроилась на работу. Имел стадо оленей в 80 голов.

Хорошо понимал тонкости родного языка. Основные знания, житейскую мудрость и мастерство получил от отца – Айваседа Валюма Янклеевича. Вырос Семен Валюмович в достатке, у него были две бабушки. Они его обшивали, да и жена Вера – большая мастерица, среднее образование получила в Новооганске. С. В. Айваседа жил по соседству с Ю.К. Айваседа. Они часто обсуждали насущные вопросы непростой жизни оленеводов. Ушел из жизни в 2003 г. У него остались внук Виталий и две внучки – Лариса и Анита. Может быть они

продолжат дело, начатое их дедом?

Айваседа (Вэлла) Юрий Кылевич

Родился в 1948 г. в пос. Варьеган. По паспорту имеет фамилию Айваседа, но все его зовут Юрий Вэлла. И это не только литературный псевдоним, это – настоящее имя его рода. После так называемого Казымского восстания (1931-1932 гг.), когда советская власть преследовала его участников, ханты и лесные ненцы уходили со своих земель целыми семьями, и некоторые из них пришли на р. Аган. Хантов с Казыма стали называть Казымкины. Про своих родственников и другие ненецкие семьи Юрий слышал от стариков такую историю.

Пришли они на Аган. Остановились на стойбище у Айваседа. Это был местный ненецкий род. А вскоре «приходят другие красные» переписывать население. Переписчики и спрашивают: «Как ваша фамилия?» А наши сидят, опустив голову, молчат и думают: «Вот мы и попались, сейчас запишут, что мы участвовали в Казымском восстании, и поминай, как звали». Они же не знали, для чего устроена перепись. Но хозяин стойбища был человек местный и любой мог подтвердить, что ни в каком восстании он не участвовал. Поэтому он говорит: «Я – Айваседа, а это все моя родня». И всех подряд записали Айваседами. И когда мой отец женился на моей матери, то все, кто этой истории не знал, судачили: «Айваседа женится на Айваседе, не мог найти себе пару в другой семье». А на самом деле моя мать из рода Тётт, а отец – Вэлла.

До пяти лет жил с отцом и матерью, а потом – только с одной матерью, а больше с бабушкой. Айваседа Неңи (Ненги) Хэшевна была известной сказительницей. От неё достались мальчику песни, загадки, поговорки на родном языке. Четыре класса окончил в Варьеганском интернате, до 8-го учился в пос. Аган, затем уехал в школу в Сургут. Здесь, в

девятом классе, напечатал первое стихотворение и тут же поссорился с классной руководительницей – учителем русского языка и литературы. Через некоторое время сбежал в Варьёган. Окончил школу гораздо позже.

Плавал помощником капитана на маломерном катере по р. Аган. На оленях возил для колхозных коров сено, работал на звероферме, а потом заведующим Красным чумом. Было тогда Юре 17 лет. В пос. Аган был секретарем комсомольской организации, затем председателем сельсовета пос. Варьёган, депутатом окружного Совета народных депутатов. Работал охотником в госпромхозе. В 1988 г. окончил Литературный институт в Москве. Организовал этнографический музей в пос. Варьёган. В 1992 г. купил первых оленей и переехал жить на стойбище на р. Тюй-тяха. Считает себя тундровым ненцем.

Первое стихотворение “Первый иней” напечатано в окружной газете «Ленинская правда» (1979). Стихи, рассказы, миниатюры печатались в еженедельнике «Литературная Россия», журналах «Мир Севера», «Нева», «Полярная звезда», «Северные просторы», «Сибирские огни», «Югра». Издал несколько сборников своих стихов, трёхтомный топонимический словарь «Река Аган со притоками». Один из авторов-составителей книги «Путем Хозяйки Агана».

Вместе с женой, Еленой Фёдоровной, вырастили четырёх дочерей, четырнадцать внуков и одного правнука. Мудрая, терпеливая, мужественная женщина, она была для своего мужа тем посохом, на который он в любой ситуации мог опереться.

У Юрия Кылевича был непростой характер, он всегда имел собственное суждение по любому вопросу и видел на много лет вперёд. Ценил неравнодушных, преданных своему делу людей. Для многих «открыл» дорогу: кому в науку, кому в творчество, кому в политику. Был надёжным товарищем, на которого всегда можно было опереться, и сам ценил это качество в людях. После очередной мучительной операции он написал: «В окружении друзей, я чувствую себя счастливейшим человеком нашей Планеты!»

Почётный оленевод ХМАО-Югры, Почётный гражданин Нижневартовского района, Лауреат премии им. Д.Н. Мамина-Сибиряка, Лауреат международной премии Открытого общества «Фонда Сороса» за возрождение российской культуры, Член Союза писателей России. Ветеран труда ХМАО-Югры. Награждён нагрудным знаком Думы ХМАО-Югры «За содействие в развитии законодательства».

В 2013 году, 12 сентября, после продолжительной болезни Юрий Кылевич Айваседа-Вэлла «ушёл (вернулся) в вечность». Его именем назван Нижневартовский филиал Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, которым он руководил с 2002.

Василькова Елизавета Даниловна



Родилась в 21 января 1945 г. в с. Варьёган. Вырастила и воспитала троих детей. Трудовую деятельность начала в 1963 г. и через 31 года вышла на пенсию.

Пользуется заслуженным авторитетом и уважением среди односельчан. Принимает активное участие в общественной жизни с. Варьёган, вносит значительный вклад в возрождение и сохранение традиционной культуры своего народа. Отзывчивый и доброжелательный человек, всегда окажет помощь, в том числе и по организации и проведении этнографических экспедиций. Информацию передаёт точно и

обстоятельно.

С большой благодарностью отзываются о Елизавете Даниловне ребята – участники детских экспедиций на стойбища её родственников. Не раз приходилось видеть, как маленькие посетители музея-стойбища в Мегионе не отходили от неё, держась за бисерный подол её платья. И дело не только в сказках. Детям порой просто не хватает ласкового бабушкиного слова. Тактичное, уважительное отношение Елизаветы Даниловны к земле, природе, родной культуре и людям достойно особого внимания. Во всех начинаниях она рядом с мужем – Айваседа Павлом Янчевичем.

За многолетний труд и активное участие в общественной жизни посёлка неоднократно награждалась благодарственными письмами и почётными грамотами администрации Ханты-Мансийского округа, администрации МО Нижневартовского района, администрации Варьёганского сельсовета. Ветеран труда СССР, ветеран труда ХМАО.



Двинянинова Мария Тихоновна

Мария Тихоновна Двинянинова (Номина) родилась 5 апреля 1951 года в пос. Няксимволь Березовского района Тюменской области. В настоящее время живет в пос. Хулимсунт Березовского района. Долгие годы работала фельдшером. Владеет верхне-сосьвинским диалектом мансийского языка. Является внештатным

корреспондентом газеты «Луима сэрипос», издаваемой на мансийском языке.

Литературным творчеством занимается более двадцати лет. Пишет рассказы, сказки, стихотворения, песни. Публиковалась в газете на мансийском языке «Луима сэрипос», «12 ёмас маньщи потрыт» («12 лучших мансийских стихотворений») (Венгрия. 2015).

Сказительница и исполнительница мансийских лирических песен. Участница фольклорных фестивалей, героиня многочисленных телевизионных программ.

Ветеран труда. За многолетний добросовестный труд, вклад в сохранение и развитие языков, сохранение и развитие языков, материальной и духовной культуры коренных малочисленных народов Севера награждена Почётной Грамотой Думы ХМАО-Югры.

Иуси Аули Кольчевич



Родился в 1927 г. Ненцы-оленеводы рода Иуси жили у оз. Копей-тяха-то (в 4 км от р. Ватьеган – притока р. Аган). Старики помнят Иуси Тала, жившего там еще в прошлом веке. У Тала было три сына – Кольчу, Канки и Майсю. Кольчу и Канки пасли своих оленей на западном берегу р. Ватьеган, а Майсю переехал на восточный край Большого Ватьеганского болота и жил возле оз. Хаплеутяй-то.

Канки умер рано, не оставив детей. Кольчу же взял себе в жены Очу Анковну и у них родилось пятеро детей – Уна, Аули, Альта, Неню, Люда. Кольчу обладал даром понимать и чувствовать оленей, жить с ними одной жизнью. Благодаря этому стадо Кольчу насчитывало

свыше полутысячи оленей, сами животные были рослые, сытые и спокойные. Кольчу этот дар передал своему сыну – Аули. Кольчу умер неожиданно, когда дети были еще маленькие. Могила его на оленьей дороге у оз. Копей-тяха-то сохранилась до сих пор. Аули тогда было 12 лет. Так он стал старшим мужчиной в доме, а значит и основным кормильцем.

Дважды женился. От второго брака родились дети – Тамара, Тоня, Галина, Павел, Тимофей, Алексей, Виктор. Безвременная и ужасная смерть двух старших сыновей, Павла и Тимофея (один застрелился в доме, а другой на улице), надломила его. В 1994 г. он тихо ушел из жизни.

Знак собственности рода Йиуси -



Казамкина (Айваседа) Аттени Соболевна



Родилась в 1930 г. на р. Пур, из рода *Тётт*. Всю жизнь проработала в пос. Варьеган: в школе, в колхозе, ПОХе. Косила сено, рыбачила, жила в лесу. Односельчане отмечают ее огромное трудолюбие и доброжелательность. Вырастила троих детей. Старший – Юра (Юрий Вэлла). Знает досконально хантыйский и ненецкий языки, традиции своего народа.

Муж, Казамкин Ефрем Ильич, был первым в свое время коммунистом. Аттени Соболевна обладает природным даром запоминать все из своей культуры. Участница многочисленных выставок, конкурсов, фестивалей. Выступала в ансамблях «*Пяшита*», «*Щэ'эв ни*». Обладает удивительно сказочным голосом.

Аттени – старинное ненецкое имя. Когда в чуме родилась девочка, отец спросил: «Кто у меня (родился)?» Родственники говорят: «*Не*» ‘девочка’». – «Ну, ладно, *таття не*» (‘пусть будет девочка’). Так и называли ее Татени. А уже позже, в школе, начальную букву отняли от слова, и получилось Аттени.

Казамкина Полина Васильевна



Родилась в 1941 г. на р. *Юккунъеган* ‘Деревянная речка’. Полина Васильевна из хантыйского рода Махи (Бобра). В настоящее время живет на стойбище *Йис пастукут мылын* ‘Старинных оленеводов заводь’. Это стойбище всегда «живое», т.е. посещаемое людьми. Казамкина П.В. умелая мастерица и одна из немногих, кто умеет выделывать шкуру налима.

Участница всех традиционных мероприятий. О Полине Васильевне говорят, что она буквально родилась в обласе.



Знак собственности рода Казамкиных -

Кумаева (Алгадыева) Мария Владимировна



Родилась в 1974 году в д. Хулимсунт Берёзовского района Тюменской области ХМАО в семье охотника, рыбака Владимира Васильевича Алгадыева и Варвары Васильевны Алгадьевой (Тасмановой). Была шестым ребенком из девяти детей.

Работает научным сотрудником отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (Ханты-Мансийск). В 2015 году защитила кандидатскую диссертацию на тему «Система выразительных средств в мансийском детском фольклоре».

Автор 70 научных публикаций и учебно-методических пособий, составитель фольклорных сборников «Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси» (2012), «Сказки, песни, загадки народа манси» (2015). Занимается сбором материалов по фольклору и языку народа манси, исследованием выразительных средств детского фольклора, принимает участие в научных конференциях.



Панченко Людмила Николаевна

Родилась в 1976 году в п. Саранпауль, Берёзовского района. После окончания Саранпаульской СОШ поступила в полколледж на школьное отделение. В 2008 г окончила Югорский государственный университет в г. Ханты-мансийске. С 2009 г. – научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Тема научных исследований – «Песня народа манси: типология, образный строй, поэтика».

Автор свыше 30 научных публикаций и учебно-методических пособий, в том числе хрестоматий по мансийской литературе, разговорников и др. Составитель фольклорных сборников. Занимается сбором материалов по фольклору и языку народа манси, исследованием мансийских личных песен, принимает участие в научных конференциях.

Попова Светлана Алексеевна



Родилась в 1953 г. в с. Няксимволь Берёзовского района ХМАО-Югры в канун праздника День Победы – 9 мая. Так и называли девочку – Победа. Но по настоянию матери в свидетельстве о рождении появилось привычное и светлое имя Светлана. С детства разговаривала на трёх языках: мансийском, зырянском и русском.

После окончания Няксимвольской средней школы поступила в Салехардское культпросветучилище, которое окончила в 1973 г. Три года отработала в Ямало-Ненецком округе. Будучи молодой мамой, Светлана Алексеевна в 1979 г. поступила на филологический факультет Тобольского

пединститута, который окончила в 1984 г. с Похвальной грамотой. В этом же году у неё родился второй ребёнок – дочь Настя.

Работала С. А. Попова в отделе образования Берёзовского района, активно занималась общественной жизнью. В 1989 г. становится депутатом первого учредительного съезда Ассоциации «Спасение Югры». С 1990 г. занимается научной работой. В 1992 г. создала Научный фольклорный фонд народа манси в п. Берёзово, а с 2000 г. активно включалась в работу по организации детского этностойбища «*Мань ускве*» («Маленький городок»). Он и сейчас успешно принимает детей. Здесь в игровой форме реконструируются события этнической истории манси, звучит родная речь, проводится обучение традиционным ремёслам.

В 2002 г. Светлана Алексеевна защитила кандидатскую диссертацию. Работала в открывшемся в Ханты-Мансийске Югорском государственном университете заместителем декана факультета обско-угорской филологии. С 2003 г. возглавляла Научный фольклорный архив коренных малочисленных народов Севера, а с 2005 г. становится директором Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. В настоящее время является ведущим научным сотрудником данного учреждения, работает над темой докторской диссертации. Является автором свыше 40 научных, научно-популярных и методических публикаций. Очень внимательный, отзывчивый, открытый к общению человек.

Награждена Почётным знаком и медалью Международной лиги малочисленных народов и этнических групп (2005), медалью за выдающиеся заслуги «Лучшие Люди Югры» (2009). Член-корреспондент Российской академии естественных наук (2008).

Слинкина Татьяна Дмитриевна



Родилась в 1948 г. в мансийской деревне Хошлог Берёзовского района Ханты-Мансийского автономного округа-Югры. В 1971 г. окончила медицинское училище. Проработав в г. Урае 27 лет по основной специальности, с 2002 года является научным сотрудником Отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (Ханты-Мансийск).

Владеет сыгвинским, верхнесосьвинским, верхне-лозьвинским исчезающими диалектами мансийского языка и ижемским диалектом коми языка.

В 1999 году начала работу по сбору топонимов. Результатом пяти экспедиций по Приполярному Уралу (2003, 2005, 2007, 2009, 2010) и более чем десятилетней кропотливой работы, явилась её монография «Мансийские оронимы Урала» (2011). В ней собрано более тысячи названий географических объектов. Монография снабжена подробными картами и фотоприложениями. Всего Татьяной Дмитриевной опубликовано около 30 научных работ, фольклорных сборников и др.

Область научных интересов Слинкиной Т. Д. связана с изучением традиционного мировоззрения, языка, истории и культуры народа манси. Бережно относится к родному слову, земле и людям, её окружающим.

Награждена Почётными Грамотами и Благодарственными Письмами Правительства ХМАО-Югры, Департамента образования и молодёжной политики ХМАО-Югры, Департамента природных ресурсов и несырьевого сектора экономики ХМАО-Югры,

общественной организации «Спасение Югры», Ассамблеи представителей коренных малочисленных народов Севера Думы ХМАО-Югры и др. В 2013 году Татьяне Дмитриевне Слинкиной присвоено почётное звание Лауреата премии Ханты-Мансийского округа–Югры «За развитие культуры малочисленных народов Севера».

Сязи Антон Иосифович



Сязи Антон Иосифович родился в 1959 г. в пос. Катравож, Приуральского района, Тюменской области в семье потомственного оленевода Сязи Иосифа Павловича и Мавры Матвеевны (род – *Йуук восэу йох* 'Люди ледяного города'). Окончил неполную среднюю общеобразовательную школу пос. Катравож в 1975 г., а затем и курсы «Оленевода-бригадира».

С 1979 по 2011 гг. Антон Иосифович трудился в ООО Сельскохозяйственное предприятие «Горковское» в должности оленевода. С 1980 по 1982 гг. нёс службу в рядах Советской Армии. По окончании службы продолжил работать в ООО Сельскохозяйственное предприятие «Горковское» в должности оленевода.

В январе 1986 года присвоено звание мастер животноводства 2 класса. С 1986 по 2009 годы работал бригадиром-оленеводом бригады. В 2011 г. вышел на пенсию.

За многолетний добросовестный труд и большой вклад в развитие оленеводства, достижение наивысших показателей в социалистическом соревновании среди оленбригад района Антон Иосифович награжден многочисленными Почетными грамотами и Благодарностями, Грамотой победителя окружного соревнования на «Приз вызова». В 2000 г. отмечен Благодарностью Государственной Думы Ямало-Ненецкого автономного округа за большой вклад в формирование и реализацию социальной и экономической политики в автономном округе, обеспечение деятельности органов государственной власти и органов местного самоуправления, многолетний безупречный труд и в связи с 70-летием со дня образования Ямало-Ненецкого автономного округа.

Указом Президента РФ 5 декабря 2014 года N 756 Антон Иосифович и Галина Никитична награждены Медалью Ордена "Родительская Слава" За заслуги в воспитании детей и укреплении семейных традиций.

Основными характеризующими чертами Антона Иосифовича являются честность, коммуникабельность, трудолюбие, добросовестное отношение к работе, терпение и настойчивость.

Шиянова (Сязи) Анастасия Антоновна



Родилась в 1983 году в с. Питляр. Дочь потомственных оленеводов Сязи Антона Иосифовича и Галины Никитичны. В многодетной семье Анастасия была старшим из четверых детей. Отец часто вспоминает, как маленькая Настя хотела учиться. Ей не было и семи лет, как родители прослышали, что будут собирать детей в первый класс. Хотя и жалко расставаться с маленькой дочкой, но уступили. Всю ночь накануне важного дня Настя вздрагивала от малейшего шума со словами: *атя, атя* «отец, отец», давая понять, что она не спит, чтобы её не забыли в чуме. Утром на нартах отец отвёз её до железной дороги, а это почти 30 км.

В 1998 г. Анастасия успешно окончила неполную среднюю школу (9 классов) в с. Питляр, а 10 и 11 классы – в лицее при Салехардском педагогическом колледже народов Крайнего Севера имени А. М. Зверева. Как и в детстве, очень волновалась, чтобы отец успел её вовремя довезти до нового учебного заведения. Так хотела учиться! Затем учёбу уже продолжила в Салехардском педагогическом колледже по специальности «Домашнее образование». Получила квалификацию «Воспитатель детей дошкольного и младшего школьного возраста».

В 2003 году поступила в Институт языка, истории и культуры народов Югры Югорского государственного университета (Ханты-Мансийск) на специальность «Филология». В 2008 году успешно защитила выпускную квалификационную работу на тему «Соматическая лексика хантыйского языка (на материале шурышкарского диалекта)». Получила квалификацию «Филолог, преподаватель».

С 2008 года по 2009 год проходила стажировку в Финляндии, в Хельсинкском университете на кафедре финно-угроведения. С 2009 г. по 2012 г. обучалась в Аспирантуре Югорского государственного университета по специальности «Языки народов Российской Федерации (финно-угорские и самодийские)», научный руководитель д.фил.н. В. Н. Соловар. В июне 2013 года защитила диссертационное исследование на тему «Парные слова хантыйского языка (на материале шурышкарского диалекта)» и стала самым молодым учёным-ханты в ХМАО-Югре. А. А. Шиянова является автором свыше 50 научных монографий и учебно-методических работ.

С 2013 по 2015 годы возглавляла Лабораторию по разработке учебно-методических комплексов для изучения языка и литературы коренных малочисленных народов Севера Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, отдел Экспертной и научно-образовательной деятельности. С 2017 года – заведующая научно-исследовательским Отделом хантыйской филологии и фольклористики.

Приложение В

Классификация важнейших черт нравственного облика человека

Группы черт характера	Положительные качества	Отрицательные качества
<i>I. Отношение к отдельным людям, коллективу</i>	доброта, дружелюбие, доброжелательность	<i>а) враждебность</i> злость, гнев, ярость, ненависть, агрессивность
	вежливость, общительность, приветливость	грубость, раздражительность
	отзывчивость, душевность, чуткость, искренность	бессердечность, наглость, вредность
	честность, преданность	<i>б) распущенность</i> предательство, вероломство, лживость
	стеснительность, скромность, воспитанность	похотливость, пьянство, гордыня
	сдержанность, терпеливость	хвастовство, злословие, болтливость, несдержанность
	простодушие	хитрость, пронырливость, притворство
	смелость	трусость
<i>II. Отношение к труду</i>	трудолюбие, мастерство, усидчивость	лень, бездеятельность, инертность, суетливость, небрежность, рассеянность, разгильдяйство, забывчивость
<i>IV. Отношение к вещам, собственности</i>	щедрость, бережливость	скупость, небрежность в пользовании, жадность, воровство, зависть

Этнотерриториальные особенности материальной культуры хантов
(одежда)

№ п/ п	Тип одежды	Характерист ика материала, кроя, орнаментаци я	Территориальные группы хантов								
			ср. об.	аг.	ир т.	сал.	сург.	вас.	вах.	пим .	тром.
1. 1.1.	Нижняя одежда Поясная <i>мужская</i> - штаны	 - холст, с пря- мой полоской- вставкой между штанинами - расшивали шерстяными нитками - с клиньями между штанинами - с ромбовид- ным клином между штани- нами	 +	 +	 + +	 +	 +	 +	 	 	
1.2.	Нижняя плечевая одежда рубаха глухого покроя <i>женская</i>	 - клин на спине, разрез на груди имел украшение	 	 	 	 	 	 +	 +	 +	

[illegible]

		широкими рукавами и украшенными манетами									
2.	Верхняя распаш- ная одежда лёгкие распашн ые халаты <i>женские</i>	- из холста с украшением узкими аплика- тивными по- лосками и узор-ными полос-ками по подолу, полам и рукавам - с плечевым швом, вшивны-ми рукавми, большими раскошенным и клиньями	+		+	+		+			