Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 2

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 3

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА РОССИИ

К ЮБИЛЕЮ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОРА З.П. СОКОЛОВОЙ

Ответственный редактор
Е.А. Пивнева

Москва · 2010

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 4

УДК 340.15
ББК 67.0
М 43

Книга подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности народов России»

Рецензенты:
доктор исторических наук *В.В. Карлов*
кандидат исторических наук *Т.В. Лукьянченко*

Этнокультурное наследие народов Севера России : К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой / отв. ред. *Е.А. Пивнева*. – М. : ОАО Типография «Новости», 2010. – 000 с. – ISBN 978-5-4211-0028-7

В книге, приуроченной к юбилею д.и.н., проф. З.П. Соколовой, освещен широкий круг вопросов, связанных с историей и современным состоянием этнокультурного наследия коренных народов Севера России (главным образом – обских угров), а также вклад юбиляра в его изучение. В статьях отечественных и зарубежных авторов предпринята попытка осмысления роли историко-культурного наследия в современном мире аборигенных народов Севера, в том числе в формировании новых идентичностей, символов, устремлений.

Книга рассчитана на специалистов-этнологов и широкий круг читателей, интересующихся историей и культурой народов Севера.

В оформлении использованы фотографии З.П. Соколовой

На титуле: З.П. Соколова на стойбище эвенков. Белоярский район Томской области, в 30 км от пос. Максимкин Яр. 1958 г.
На с. 26: На долбленой лодке по р. Согомка. Ханты. Самаровский район ХМАО, пос. Согом, р. Согомка, приток р. Иртыш, 1965 г.
На с. 40: Заготовленное жало (обструганные палочки) для щитов запора. Ханты. Самаровский район ХМАО, пос. Согом, р. Согомка, приток р. Иртыш, 1965 г.
На с.86: Девушки на берегу Куноватского сора. Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. 1962 г.
На с. 120: Семья Н.В. Гришкиной. Ханты. Березовский район ХМАО, пос. Тугияны, р. Обь, 1956 г.
На с. 156: Жители пос. Овгорт около чума. Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Овгорт, р. Сыня, 1962 г.
На с. 202: Помощницы З.П. Соколовой. Справа – Люда Тоярова и Тоня Яркина. Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. 1972 г.
На с. 236: Чум. Ханты. Ларьякский район ХМАО, пос. Усть-Колекъеган, р. Вах. 1957 г.

ISBN 978-5-4211-0028-7

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2010
© Коллектив авторов, 2010
© Орлова А.Г., оформление, 2010

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 5

СОДЕРЖАНИЕ

18
ВВЕДЕНИЕ
19
Е.А. Пивнева. О наследии этнокультурном и творческом

26
ПОСВЯЩЕНИЯ ЮБИЛЯРУ
27
Н.А. Томилов. Зоя Петровна Соколова и Сибирь в ее жизни и творчестве
33
Н.В. Лукина. По маршрутам путешествия в Югру Зои Петровны Соколовой

40
ЭТНОИСТОРИЯ
41
А.В. Головнев. Этюд из угорской этноистории
56
Петер Вереш. Эмпирические и методологические проблемы интердисплинарного исследования в области финно-угристики
70
Ю.Н. Квашнин. Хантыйские этнические компоненты в составе сибирских тундровых ненцев

86
ИССЛЕДОВАТЕЛИ И ИНФОРМАНТЫ
87
Илдико Лехтинен. Некоторые аспекты изучения Сибири (по материалам переписки О. Хейкеля и Н.Ф. Катанова)
98
Анна Вандор. Восхваление информантов. Часть вторая: Регули и Бахтияров
109
Э. Рутткаи-Миклиан. Информация и табу: использование имени у сынских хантов

120
ЖИВЫЕ ТРАДИЦИИ
121
Агнеш Кережи. Традиции и инновации в культуре городских и сельских хантов
133
М.А. Лапина. Сказительские традиции в хантыйском фольклоре
141
Е.В. Перевалова. Вежакарский культовый комплекс (трансформация традиций и перспективы сохранения)
152
Р.К. Бардина. Дух-покровитель Тоя-павыл-эка

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 6

156
ЭТНОГРАФИЯ И ТЕРМИНОЛОГИЯ
157
И.А. Карапетова. Предметы по медвежьему празднику обских угров в собрании РЭМ
164
Т.А. Молданов. «Медвежьи песни» по народной терминологии
173
В.И. Сподина. Названия частей тела человека в природных объектах и элементах материальной культуры коренных народов Югры
183
О.М. Рындина, Н.В. Золотарева. Кукла обских угров в дихотомии реального и возможного
191
А.Ф. Старцев. Традиционная и современная одежда дальневосточных эвенков

202
СОВРЕМЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ
203
Е.Г. Федорова. Национальные общины средней Сосьвы и их создатели
211
Е.П. Мартынова. Коренное население Ямало-Ненецкого автономного округа: социальные проблемы современной жизни
221
А. Ёсида. Оленеводство ламынхинской группы эвенов в современных условиях (с. Себян-Кюель и ГУП «Себян»)

236
ИДЕНТИЧНОСТИ И ОБРАЗЫ
237
Е.М. Главацкая. Религиозный маркер в системе коллективной идентичности обских угров
243
Е.Т. Пушкарева. Культура народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа как один из маркеров его региональной идентичности
255
Н.И. Новикова. Трансформированные идентичности: между трудом и правом
268
А.А. Сирина. Образ эвенка в драме Александра Вампилова «Прошлым летом в Чулимске»

274
ПРИЛОЖЕНИЕ
274
Список опубликованных работ З.П. Соколовой
287
Принятые сокращения
288
Сведения об авторах

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 7

З.П. Соколова в пос. Корлики.
Ларьякский район ХМАО, р. Вах. 1957 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 8

З.П.Соколова готовится к фотосъемкам.
Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. 1973 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 9

Новый дом с крыльцом. Рядом – берестяные покрышки для чума
Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. 1962 г.

А.Молданова печет хлеб
Ханты. Березовский район ХМАО, пос. Юильск, р. Казым. 1969 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 10

З.П. Соколова и Т.С. Чучелина с хантами
Березовский район ХМАО, с. Полноват, р. Обь. 1969 г.

Семья М.П. Новицких
Селькупы. Белоярский район Томской области, пос. Максимкин Яр. 1958 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 11

Часть поселения в пос. Лопхари на берегу Куноватского сора
Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. 1962 г.

Вялится рыба
Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, 1962 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 12

С уловом

Ханты. Самаровский район ХМАО, пос. Согом, р. Согомка, приток р. Иртыш, 1965 г.

В ожидании вертолета

Нижневартовский район ХМАО, пос. Варьеган, р. Аган, 1989 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 13

З.П. Соколова у хозяйственного амбара
Ханты. Нижневартовский район ХМАО, пос. Варьеган, р. Аган, 1989 г.
Музей под открытым небом

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 14

З.П. Соколова у хантов в пос. Колекъеган
Нижневартовский район ХМАО, р. Колекъеган, 1988 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 15

Улица в пос. Лопхари

Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, Кунаватский сор, 1973 г.

Мария Муратова в рабочей одежде

Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, Кунаватский сор, 1972 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 16

Члены экспедиции (Соколова, Сподина, Беляев, Пивнева)
Нижневартовский район ХМАО, г. Мегион, 1989 г.

З.П. Соколова у хозяйственного амбара
Ханты. Сургутский район ХМАО, юрты Ачимовы 2-е, р. Малый Юган, 1988 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 17

Остов чума

Ханты. Нижневартовский район ХМАО, пос. Варьеган, р. Аган, 1989 г.
Музей под открытым небом

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 18

ВВЕДЕНИЕ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 19

О НАСЛЕДИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОМ И ТВОРЧЕСКОМ

Е.А. Пивнева

Тема этнокультурного наследия народов Севера России в последние десятилетия приобрела новое звучание, что связано не только с общественно-политическими изменениями в стране и нивелирующим этническую специфику влиянием модернизации, но и с активными попытками осмысления места своей культуры в современном мире самими представителями этих народов. В условиях роста интереса северян к собственному историко-культурному опыту особую актуальность приобретает накопленный по этому вопросу научный материал, что делает необходимым обращение к творческому наследию особо выдающихся ученых, посвятивших себя изучению северных народов и культур.

Среди современных российских угроведов таким бесспорным авторитетом является З.П. Соколова, 80-летнему юбилею которой посвящен настоящий сборник[1]. Ее перу принадлежат больше десяти книг и сотни статей, в которых нашли отражение самые разные аспекты материальной и духовной культуры обских угров, а также других народов Сибири. Некоторое представление о вкладе юбиляра в науку дает содержащийся в этом сборнике полный список публикаций З.П. Соколовой, состоящий из более 350-ти наименований[2]. Их сколько-нибудь подробный обзор выходит за рамки «Введения», поскольку достоин стать самостоятельным предметом историографического анализа. Здесь имеет смысл напомнить читателям лишь об основных монографических исследованиях Зои Петровны, в которых сконцентрированы результаты ее научных поисков.

Важнейшая составляющая научного творчества З.П. Соколовой – основанное на обширных архивных материалах исследование социальной организации обско-угорских народов, нашедшее отражение в монографии «Социальная организация хантов

---

[1] Биобиблиографические сведения о З.П. Соколовой, докторе исторических наук, советнике Института этнологии и антропологии РАН, Заслуженном деятеле науки РФ, см. в публикациях: Этнография народов Западной Сибири: К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой / отв. ред. Д.А. Функ, А.П. Зенько // Сибирский этнографический сборник. М., 2000. Вып. 10; Соколова Зоя Петровна: Библиографический указатель научных работ 1953–2005 гг.: К 75-летию со дня рождения. М., 2006; *Томилов Н.А.* З.П. Соколова – российский историк, этнограф и публицист (в связи со славным юбилеем) // Культурологические исследования в Сибири. 2000. № 2. С. 9–12.

[2] Среди коллективных трудов, вышедших под редакцией З.П. Соколовой, следует отметить фундаментальный том «Народы Западной Сибири» (Серия «Народы и культуры»). М., 2005, а также: «Народы Сибири в XIX веке» (1995, 1997, 1999); «Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований». М., 1994; «Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность». М., 1995.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 20

и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода» (М., 1983)[3]. Выводы этой книги базируются на анализе более 250 тыс. браков, заключенных хантами и манси в XVIII – начале XIX в. Эти же материалы послужили отправной точкой для исследования этнической истории, эндогамных ареалов и формирования на их основе различных этнографических и территориальных групп обских угров (книга «Эндогамный ареал и этническая группа». М., 1990)[4]. Своеобразной энциклопедией традиционных жилищ сибирских народов стала монография З.П. Соколовой «Жилище народов Сибири» (М., 1998), в которой предложена новая типология и классификация разнообразных построек аборигенов Сибири, содержатся значительные теоретические обобщения по истории, эволюции и особенностям жилищ сибирских народов[5]. Широкие познания в области традиционного мировоззрения народов Сибири и уникальный опыт историко-сравнительного анализа позволили ей создать книгу о роли животных в ранних религиозных представлениях человека «Культ животных в религиях» (М., 1972. 2-е изд.: «Животные в религиях». СПб., 1998)[6]. Этот цикл работ З.П. Соколовой был отмечен Президиумом РАН присуждением ей в 1999 г. премии имени Н.Н. Миклухо-Маклая.

В 2007 г. вышел этнографический альбом З.П. Соколовой «Народы Западной Сибири», в котором опубликовано свыше 900 оригинальных фотографий, рисунков и слайдов, сделанных ею во время экспедиций в 1956–1989 гг. на р. Обь и ее притоки. Ценный иллюстративный материал, сопровождающийся авторским текстом, дает представление о разнообразии и богатстве культуры народов Сибири и является важным источником для ее дальнейшего изучения[7]. Этим же целям служат и получившие широкую известность научно-популярные книги З.П. Соколовой, переведенные и изданные за рубежом[8]. Ей принадлежат также многочисленные статьи и тематические циклы статей в различных энциклопедиях (Большая совет-

---

[3] См. рец.: *Семенов Ю.И.* З.П. Соколова. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М.: Наука, 1983. 325 с. // СЭ. 1983. № 6. С. 151–153; *Алексеев В.П.* З.П. Соколова. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М.: Наука, 1983. 325 с., З.П. Соколова. Численный, фамильный и брачный состав хантов и манси в XVIII–XX вв. (Материалы). Рукопись. Деп. в ИНИОН АН СССР, 1979. № 3513. М., 1979. 357 с. // Известия СО АН СССР. Сер. истории, филологии и философии. Новосибирск, 1986. Вып. 1. С. 58–60; *Ildiko Lehtinen*. Zur ethnographischen Erforschung der Obugrier in der Sowjetunion // Sonderdruck aus den Finnisch-Ugrischen Forschungen. 1986. XLVIII. P. 366–369; Ethnological research into the Ob Ugrians in the Soviet Union // Ethnologia Fennica: Finnish studies in ethnology. 1987–1988. Vol. 16. P. 50–52; Obinugrilaisten kansatieteellisesta tutkimuksesta Neuvostoliitossa // Kotiseutu. Julkaisija Suomen Kotiseutulitto. 1988. № 1. P. 47–48.

[4] См. дискуссию в журнале «Этнографическое обозрение» за 1992 (№ 3. С. 67–95; № 6. С. 47–72).

[5] См.: *Марков Г.Е.* З.П. Соколова. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998. 288 с. // ЭО. 1999. № 2. С. 162–167.

[6] *Tadeusz Wojnicki*. Zoja P. Sokolowa: Kult ziwotnych w religijach. M, 1972. 211 s., 4 nlb., illustr. // Euhemer. 1973. № 3(89). P. 100–102.

[7] См. рецензии А.П. Зенько (ЭО. 2008. № 2. С. 169–172) и А.В. Головнева (ЭО. 2009. № 3. С. 185–188).

[8] Страна Югория. М., 1976 (Das Land Yugorien. Moscau; Leipzig, 1982); На просторах Сибири. М., 1981 (На просторах Сибири – перев. на яп. яз. Токио, 1987); Путешествие в Югру. М., 1982; Перев. на датск. яз. På rejse i Vest Sibirien. M., 1987; Легенды Вут-Ими: Путешествие по Оби и ее притокам к хантам и манси // Югорские россыпи. Сургут, 1993.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 21

ская энциклопедия, Народы России, Религии народов современной России, Северная энциклопедия, Мифология манси, Югра, Biosfera, Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World и др.).

Наконец, особо следует остановиться на последней по времени монографии З.П. Соколовой «Ханты и манси: Взгляд из XXI века» (М., 2009), ставшей результатом ее более чем пятидесятилетней работы по изучению обских угров. В этом фундаментальном труде автор обобщает и переосмысливает многие сюжеты угорской этнографии с позиций сегодняшнего дня, сосредоточив внимание на сложных и дискуссионных научных проблемах[9]. Хотя Зоя Петровна подчас и сетует на невостребованность своих работ в публикациях коллег[10], можно с уверенностью утверждать, что ее труды давно стали достоянием научной общественности, на них выросло не одно поколение отечественных и зарубежных сибиреведов.

Статьи этого сборника отражают тематику широких исследовательских интересов З.П. Соколовой. В нем принимают участие авторы из Москвы, Санкт-Петербурга, Тулы, Екатеринбурга, Омска, Томска, Тюмени, Ханты-Мансийска, Салехарда, Владивостока, а также из Венгрии, Финляндии и Японии. Личность и творчество юбиляра в той или иной степени отразились на научной деятельности этих людей – признанных и широко известных специалистов своего дела и начавших свой путь в науке сравнительно недавно. Например, *Н.А. Томилову*, в настоящее время ведущему исследователю в области этнологии тюркских народов Сибири, Зоя Петровна помогла в выборе направлений научных поисков в начале его творческой карьеры. Он характеризует ее как человека «с неизменным комсомольским задором, направляющим свои научные поиски в неизученные или слабоизученные сферы этнографии, археологии и истории, имеющим твердые научные убеждения, умеющим отстаивать свои научные и общественные позиции, а также позиции своих научных единомышленников». В свое время З.П. Соколова была научным руководителем кандидатской диссертации *Н.В. Лукиной*, угроведческие труды которой сейчас тоже стали классическими. Надежда Васильевна посвятила юбиляру выдержки из своего полевого дневника, составленного в экспедициях по маршрутам З.П. Соколовой.

«Юбилейный блок» логически продолжают статьи по этнической истории финно-угорских и самодийских народов – теме, которой посвящена значительная часть работ Зои Петровны. *А.В. Головнев* справедливо отмечает, что советская этногенетическая школа, к которой относит себя З.П. Соколова, – крупнейшая в мире по объему выполненных конкретных и обобщающих работ, по методологической оснащенности и тотальности охвата источников, и в этом смысле она представляет собой национальное достояние и мощный информационный ресурс. В его новаторской работе мы

---

[9] В 2010 г. на VI Всероссийском конкурсе региональной и краеведческой литературы «Малая Родина» за эту книгу как фундаментальное исследование З.П. Соколова получила диплом лауреата в номинации «Промышленность, наука, технологии».

[10] См., например: *Соколова З.П.* Ханты и манси: Взгляд из XXI века. М., 2009. С. 15.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 22

находим переосмысление некоторых эпизодов этнической истории обских угров в свете «персонологии» и соотношения локальности и магистральности. В статье *П. Вереша* обращено внимание на некоторые методологические проблемы в изучении начальных этапов истории финно-угорских народов и на необходимость применения комплексных интердисциплинарных подходов к историко-этнографическим реконструкциям. Собственный взгляд на историю формирования родовой организации ненцев предложен *Ю.Н. Квашниным*, полемическая работа которого посвящена вопросу о хантыйских этнических компонентах в составе сибирских тундровых ненцев.

Особое место в деятельности З.П. Соколовой принадлежит полевым исследованиям. На ее счету десятки этнографических экспедиций к хантам, манси, селькупам, лесным ненцам[11]. На основе полевых, а также архивных и литературных материалов, З.П. Соколовой написан цикл статей по семейной обрядности хантов и манси. Многие годы она возглавляла Полевую комиссию Института этнографии[12], а несколько лет назад возобновила научно-организационную работу по изданию результатов полевых изысканий сотрудников института. Раздел «Исследователи и информанты», в который включены статьи наших зарубежных коллег (*И. Лехтинен, А. Вандор, Э. Рутткаи-Миклиан*) посвящен актуальным и в достаточной степени не изученным вопросам научной методики исследования культуры народа – об адекватном толковании этнокультурных реалий, о взаимоотношении культуры информанта и культуры исследователя и пр.

Безусловный интерес для читателей представят насыщенные новым фактическим материалом статьи, помещенные в разделе «Живые традиции». Они освещают различные аспекты современного бытования традиционной культуры обских угров, в фиксации и интерпретации которой заслуги З.П. Соколовой неоспоримы. Особую значимость разделу придает то обстоятельство, что авторы статей предлагают видение проблемы сохранения историко-культурного наследия хантов и манси с разных, но не взаимоисключающих, точек зрения – «взгляд извне», со стороны венгерского (*А. Кережи*) и русского (*Е.В. Перевалова*) ученых, и «взгляд изнутри» угорских исследователей родной культуры (*М.А. Лапина* и *Р.К. Бардина*).

В работе *А. Кережи* поднимаются чрезвычайно важные вопросы о взаимосвязи традиций и новаций в хантыйской культуре, а также о сходстве и отличии между отдельными социальными группами хантов. Многолетние полевые наблюдения за культурой этого народа позволили автору придти к оптимистическому заключению о том, что хотя хантам, как и другим малочисленным народам Сибири, не удалось избежать негативных последствий социалистических преобразований, газо- и нефтедобычи, а также урбанизации, основные черты их культуры, вопреки произошед-

---

[11] См. об этом: *Соколова З.П.* Народы Западной Сибири. Этнографический альбом. М., 2007. С. 9–13.

[12] В задачи комиссии входил контроль полевых исследований сотрудников института на предмет составления программ и отчетов.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 23

шим изменениям, все еще живы. «Хантыйский народ обладает тем знанием, тем культурным потенциалом, который, несмотря на негативные тенденции, все же дает повод надеяться, что полной ассимиляции не последует». Тему преемственности в культуре продолжает статья *М.А. Лапиной*, рассказывающая о живых сказительских традициях хантов.

Представленные в статье *Е.В. Переваловой* результаты обследования Вежакарского культового комплекса свидетельствуют о заметном упрощении культовых объектов и проводимых обрядов, сокращении и постепенном «обезличивании» местного пантеона. Это вызвано «уходом» реальных духовных лидеров и носителей мифоритуальных традиций, передачей их функций новому поколению хранителей, не имеющих достаточного опыта и знаний. Однако Вежакарский культовый комплекс, по мнению автора, обладает огромным этнокультурным потенциалом. Он остается ядром мифологической картины обских угров, связанным с этноисторией и социокультурным устройством обско-угорской общности. В работе *Р.К. Бардиной* делается попытка осмысления социальной значимости образа духа-покровителя обских манси Тоя-павыл эки сквозь призму личного восприятия. Автор высказывает предположение о том, что многие мифологические персонажи в прошлом были героическими людьми с определенными социальными связями, которые закрепились в мифах и легендах и могут помочь в интерпретации сложных нитей взаимоотношений между различными группами обских угров с другими народами.

Раздел «Этнография и терминология» открывают статьи *И.А. Карапетовой* и *Т.А. Молданова*, посвященные культу медведя и медвежьему празднику. В свое время З.П. Соколова, опираясь на труды своего учителя В.Н. Чернецова, предложила собственную версию происхождения и сущности этих уникальных феноменов в культурном наследии обских угров, рассмотрев их в общесибирском контексте. Сегодня эта тема по-прежнему вызывает живой интерес исследователей, продолжаются размышления о месте этих явлений в культуре хантов и манси. *В.И. Сподина* в своей работе касается вопросов об особенностях культуры коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, отраженных в названиях человеческого тела, физиологических процессах и поведенческих характеристиках, что позволяет автору ближе подойти к пониманию мировосприятия аборигенных народов. В статье *О.М. Рындиной и Н.В. Золотаревой* на примере куклы рассматривается семантика детской игры и игрушки в традиционной культуре обских угров. Авторы подходят к трактовке игры и игрушки с позиции бинарных оппозиций – реальное/условное и действительное/возможное. Поскольку функции обско-угорской игрушки в сфере реального уже намечены в литературе в рамках психологического и деятельностного направлений, особое внимание здесь уделяется сфере условного, возможного. Исходя из конструктивной характеристики куклы, сопряженных с ней обрядов и мифологии, реконструируется смысловое поле соподчиненных понятий игра – игрушка – кукла. Завершает раздел написанная в русле классической этнографии работа *А.Ф. Старцева* об одежде дальневосточных эвенков.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 24

В отдельный блок вынесены статьи о современных этносоциальных процессах в Сибири. Так же, как и многие посвященные современности труды З.П. Соколовой[13], работы наших авторов основаны на оригинальных экспедиционных материалах. Исследователи сосредоточили внимание на наиболее актуальных проблемах и формах адаптации северных аборигенов к меняющимся условиям жизни. В работе *Е.Г. Федоровой* предпринят анализ опыта создания так называемых родовых общин (общин коренных малочисленных народов Севера) в Ханты-Мансийском автономном округе, показаны сложности процесса «родовизации», роль в них субъективных факторов. В статье *Е.П. Мартыновой* на основе данных по Ямало-Ненецкому автономному округу рассмотрены такие острые и злободневные для народов Севера проблемы, как безработица, обеспеченность жильем, образование. Интерес представляют сведения о занятости, которые показывают отход значительной части аборигенного населения от традиционных отраслей хозяйства и слабую вовлеченность в интенсивно развивающееся в округе промышленное производство. Основательный обзор современного состояния оленеводства ламынхинской группы эвенов Республики Саха (Якутия) представлен в работе японского исследователя *А. Ёсиды*. Он пришел к заключению о значительной степени сохранности у них оленеводческой культуры – по-прежнему находят применение этнические знания, опыт и навыки. Оленеводство, в свою очередь, является источником и символом этнического своеобразия ламынхинских эвенов, но оно остается убыточным и дотационным. Особо следует отметить, что в некоторых случаях авторы не только поднимают весьма болезненные проблемы, но и, что немаловажно, предлагают свои рекомендации по их урегулированию.

Одна из характерных особенностей современного периода состоит в том, что историко-культурное наследие аборигенных народов становится важным фактором в формировании новых идентичностей, символов, устремлений. Эти вопросы привлекли внимание авторов раздела «Идентичности и образы». Так, *Е.Т. Пушкарева* в своей работе предприняла обстоятельный анализ сегодняшнего процесса поиска региональной идентичности в Ямало-Ненецком автономном округе. Ее исследование позволяет сделать вывод о том, что культура коренных народов Ямала наряду с производственной идентичностью (газ и нефть, олень, рыба и пушнина) является если не основой, то важной компонентой в этом процессе. *Н.И. Новикова* в числе факторов, определяющих значимость этнической идентичности, выделяет традиционное природопользование (в первую очередь, оленеводство), государственную политику, промышленное освоение. По ее мнению, сегодня этническая (культурная) отличительность этих народов строится на их особых знаниях, нормах обычного права,

---

[13] Из работ на эту тему с участием З.П. Соколовой см., например: Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г. (Концепция развития). М., 1988; 2-е изд.: 1989; Народы Севера России: Материалы к серии «Народы и культуры». М. 1992. Вып. XVIII, ч. I–III; Актуальные вопросы современного развития экономики и культуры хантов (на материалах Сургутского и Нижневартовского районов ХМАО, Тюменской области) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1990. № 4; Этнологическая экспертиза. М., 2005–2007.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 25

которые помогают им не только сохранять ценности традиционного образа жизни и экономики самообеспечения, но и развиваться в рыночных условиях.

Завершает сборник необычная статья *А.А. Сириной*, написанная на стыке этнологии и литературоведения. Такое направление исследований до сих пор практически не разработано, не востребован обширный пласт источников (например, произведения писателей-северян). Между тем, оно представляется интересным и перспективным, поскольку может помочь понять нюансы мировоззрения народов Севера и выйти на новые нестандартные исследовательские вопросы, которые затем могут быть решены научными методами.

В заключение остается выразить искреннюю признательность всем авторам, подготовившим статьи для этого сборника, а З.П.Соколовой пожелать здоровья и новых творческих свершений.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 26

ПОСВЯЩЕНИЕ ЮБИЛЯРУ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 27

ЗОЯ ПЕТРОВНА СОКОЛОВА И СИБИРЬ В ЕЕ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ

Н.А. Томилов

Предложенная мною тема статьи, может быть, и не охватывает всех сторон многогранной деятельности Зои Петровны Соколовой – выдающегося ученого, организатора науки и прекрасной души человека. Конечно, можно выбрать и другие темы, например, «Москва в жизни и творчестве З.П. Соколовой» или «Деятельность З.П. Соколовой в Институте этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук». Но все же Сибирь и ее народы, история и культура этих народов – это и объект, и предмет ее исследований, и большая часть ее жизни. Поэтому все же о Сибири в жизни и творчестве З.П. Соколовой.

Несколько лет назад в связи с очередной юбилейной датой мне довелось написать статью о З.П. Соколовой. И готовил я эту статью с большим удовольствием и даже с воодушевлением. А связано это с тем, что Зоя Петровна в самом начале моей научной работы приняла искренне заинтересованное участие в определении научных направлений этой работы, а затем и участие в обсуждении полученных мною результатов в изучении этнической истории тюркских народов Западной Сибири. Кроме того, она постоянно помогала нам, сибирским этнографам, своим вниманием и советами. Но об этом ниже, а сначала немного о том, как мы оцениваем вклад З.П. Соколовой в науку и в организацию научных исследований.

В 2002 г. в журнале «Культурологические исследования в Сибири» была опубликована моя статья о З.П. Соколовой в связи с ее юбилеем. В этой публикации было сказано о научной деятельности юбиляра следующее: «Еще звучат в нашем сознании аплодисменты и свежи впечатления о праздничной атмосфере, царившей в Концертном зале “Наука” Российской академии наук в Москве во время пленарного заседания III конгресса этнграфов и антропологов России 8 июня 1999 г., на котором с докладом выступали ведущие российские этнографы и специалисты в области национальной политики. Особо тепло был встречен доклад доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой на тему «Обско-угорский феномен (Север-Юг)”. И связано это было с тем, что участники конгресса уже знали о присуждении Президиумом РАН З.П. Соколовой самой престижной в отечественной этнографии премии имени Н.Н. Миклухо-Маклая 1999 г. за ее монографические работы “Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода”, “Эндогамный ареал и этническая группа”, “Жилище народов Севера (опыт типологии)”, “Животные

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 28

в религиях". И все присутствующие на конгрессе понимали, что это заслуженная награда. В официальном сообщении об этой премии было сказано: "Теоретические выводы, содержащиеся в работах З.П. Соколовой, имеют большое значение в изучении проблем первобытного общества, формирования и развития этноса, а также религиозных представлений и обрядов древних (тотемизма, шаманизма, промыслового культа и др.), так и современных (христианства и др.) <…> Много сделано З.П. Соколовой за прошедшие десятилетия и в научной области, и в сферах научно-организационной и общественной работы". В моем личном представлении, а мы знакомы и поддерживаем постоянные научные контакты с 1968 г., – это человек с неизменным комсомольским задором, направляющий свои научные поиски в неизученные или слабоизученные сферы этнографии, археологии и истории, имеющий твердые научные убеждения, умеющий отстаивать свои научные и общественные позиции, а также позиции своих научных единомышленников».

У меня нет намерения оценивать сегодня результаты научной деятельности Зои Петровны в строго академическом каноне, тем более, что эта деятельность в самом разгаре. Но за какую бы тему она ни бралась, везде результаты были новы, часто неожиданны и всегда фундаментальны» (*Томилов*, 2000. С. 9, 11).

З.П. Соколова осуществила много экспедиционных поездок в Сибирь. И нам, омичам, было лестно, что дневниковые записи своих ранних экспедиций к хантам она опубликовала в нашем журнале «Культурологические исследования в Сибири» (*Соколова*, 2001. № 1. С. 165–174; № 2. С. 166–173; 2003. № 1. С. 199–208). Как видим, во всех научных экспедициях и научных исследованиях З.П. Соколовой на первом месте – Сибирь. И, конечно же, люди этого края – сибиряки разных национальностей.

Впервые с работами З.П. Соколовой я познакомился, когда осенью 1960 г. будучи студентом второго курса историко-филологического факультета Томского государственного университета (ТГУ) записался в студенческий этнографический кружок нашего преподавателя доцента Галины Ивановны Пелих. И я очень хорошо помню, как однажды в конце 1961 г. Г.И. Пелих принесла на кружок очередной номер журнала «Советская этнография», сказала нам, чтобы мы все обязательно прочитали статью З.П. Соколовой, и с восхищением воскликнула: «Это новое слово в науке, новый подход к изучению этнических процессов». Это была статья З.П. Соколовой «О некоторых этнических процессах, протекающих у селькупов, хантов и эвенков Томской области» (Соколова, 1961. С. 45–62).

Вместе с И.С. Гурвичем, Л.П. Потаповым и А.В. Смоляк молодой кандидат наук З.П. Соколова стала в ряд родоначальников изучения современных этнических процессов у народов Сибири, а фактически в ряд родоначальников этого нового тогда направления в гуманитарной науке СССР. Работы этих ученых произвели тогда на меня очень сильное впечатление – я загорелся проблемой современных этнических процессов, хотя и тянулся к изучению этногенеза и культуры народов Севера.

В конце 1968 г. я приехал в Москву в Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 29

Маклая АН СССР. Тогда я только что стал работать младшим научным сотрудником Проблемной научно-исследовательской лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири ТГУ, и мне нужно было определить тему моей будущей кандидатской диссертации, найти научного руководителя. И в этом деле, скажу прямо и с благодарностью, решающую роль сыграла тогда З.П. Соколова. Она убедила меня заняться этнографией не народов Севера Сибири (она говорила: «У нас и так почти на каждый народ Севера сидят по два-три исследователя»), а этнографией сибирских татар. И я не жалею о том, что последовал ее совету, а, наоборот, очень признателен ей за этот настойчивый совет. Помогло и то, что еще в 1964 г. мне пришлось во время этнографической поездки будучи студентом и лаборантом кафедры археологии и этнографии ТГУ побывать в одной деревне сибирских татар. И тогда возникло у меня понимание того, что сибирские татары – это, видимо, другой этнос по сравнению с казанскими и другими татарами Поволжья и Приуралья. Тему диссертации мне определили как «Современные этнические и культурно-бытовые процессы у сибирских татар», и научным руководителем стал Илья Самуилович Гурвич.

А Зоя Петровна взялась всячески меня поддерживать и опекать. Между нами сразу же установить хорошие и очень доверительные отношения. Сама Зоя Петровна произвела на меня в первую встречу неизгладимое и даже ошарашивающее впечатление – молодая, красивая, уверенная в жизни и очень-очень энергичная, ну, прямо, настоящая комсомолка! Мы многие годы состояли в переписке друг с другом. Вот текст одного письма З.П. Соколовой того времени:

«18 марта 1969 г.

Уважаемый Николай Аркадьевич!

Получила Ваше письмо, очень рада, что у Вас налаживается работа. К сожалению, я не могу быть консультантом по Вашей теме. Я не занимаюсь этническими процессами. Посоветуйтесь лучше с Гурвичем, он у нас считается специалистом по этой проблеме. Посылаю Вам координаты одной работы, которую мне дали социологи. Там есть данные о способах определения процента обследуемых. Вообще у Вас в Томске должны быть социологи, свяжитесь с ними. Эта проблема связана с социологией и с анкетными методами обследования. А вообще – больше читайте, начните с «Сов[етской] этнографии», оттуда почерпнете библиографию и пойдете дальше. Сейчас выходит масса литературы, в том числе и по этническим проблемам.

Что касается списка литературы по кандидатскому минимуму, то я пришлю его Вам скоро (он сейчас на машинке), но с возвратом, так как их у нас мало (перепечатаете себе).

Я в Ленинград тоже не еду, так как в экспедиции не была.

Буду рада познакомиться с Н.В. Лукиной, пусть она к нам заходит.

Не забудьте, что у Вас есть хороший этнограф Галина Ивановна Пелих, она широкий специалист, может и Вам помочь в методике экспедиционной работы. Передавайте ей от меня большой привет (и Ник[олаю] Серг[еевичу] Розову).

С уважением З. Соколова» (Этнограф…, 2006. С. 71–72).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 30

А вот еще одно письмо, связанное с тем, что мы в ОмГУ – Омском государственном университете (я перевелся работать туда в 1974 г.) решили изучать этнографию манси, съездили к ним в экспедицию и поручили затем эти исследования Наталье Ивановне Новиковой – тогда заведующей Музеем археологии и этнографии ОмГУ, а позднее учившейся в аспирантуре в МГУ и ныне работающей в одном отделе вместе с З.П. Соколовой в Институте этнологии и антропологии РАН:

«6 декабря 1977 г.

Глубокоуважаемый Николай Аркадьевич!

Благодарю Вас за письмо. Очень интересно узнать о Ваших новостях, об экспедициях.

Ваши впечатления о манси меня не удивили. Я представляла себе это именно так, поэтому же не еду туда – жалко времени. Но это не значит, что не следует ими заниматься. Если есть желание, очень хорошо собрать все, что сохранилось или помнится. Может быть, что-нибудь и особенное выплывет.

Что касается кондинских манси, я ведь написала в одной из статей, что послала к Вам, об их этнической истории. По метрическим книгам они еще в конце XVIII в. были “остяками”, а в начале XIX в. они уже пишутся “вогулами”. “Остяками” их считал и Симченко.

Я сейчас как раз пишу статью в «Советскую этнографию» о манси. Есть у меня несколько идей, касающихся их этнической истории и даже этногенеза. Эти идеи были в статье «Загадка Юильского городка», но потом я статью сократила, решила сделать ее менее многоплановой.

Желаю успеха в Вашей работе.

Скоро нам придется работать над “Сибирью”, Вам придется сокращать “Сибирских татар”.

С приветом З. Соколова».

Еще один штрих по письму З.П. Соколовой о ее деятельности по популяризации этнографических знаний:

«18 февраля 1981 г.

Глубокоуважаемый Николай Аркадьевич!

Посылаю Вам главу своей новой научно-популярной книжки о народах Западной Сибири. Главу о татарах писала по Вашим трудам. Очень прошу прочесть и отметить, где есть неточности, неправильности и т.п. Можно прямо на рукописи. Особенно то, что относится к современности.

Мне это нужно не позднее 1 апреля. Ваши иллюстрации пойдут именно к этим материалам. Понимаю, что надоела Вам просьбами, но готова отплатить тем же, когда понадобится.

С приветом З. Соколова».

И ответ З.П. Соколовой на выполненную мной работу по ее просьбе:

«10 марта 1981 г.

Глубокоуважаемый Николай Аркадьевич!

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 31

Большое спасибо за замечания и быстроту проделанной работы. Отзыв-рецензию на Вашу книгу [Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья. Томск, 1980] напишу с удовольствием.

Я занимаюсь научно-популярной литературой не от хорошей жизни – в институте напечатать книгу [Социальная организация хантов и манси… – *Н.Т.*] почти невозможно. Соглашаюсь на все предложения. Ведь книга это не статья. Вот Вы молодец – уже 3-я книга!

С приветом З. Соколова» (Этнограф…, 2006. С. 147, 200, 201).

В своей книге «Путешествие в Югру» в 1982 г. она так писала обо мне и моих научных занятиях: «Лет десять назад приехал к нам в институт на стажировку Н.А. Томилов. Он начинал научную деятельность и определял свои научные интересы. Помню, как я агитировала его заняться этнографией сибирских татар. Так получилось, что ни в нашем институте, ни в Ленинграде, где издавна развивалась сибирская этнография, ни на местах, в Сибири, долго, лет двадцать, никто не занимался этнографическим изучением сибирских татар. Не было исследований, отражающих современное развитие культуры татарского населения Сибири. И вот Николай Аркадьевич стал работать сначала на базе Томского, а позднее – Омского университетов. Он собирал в экспедициях этнографические материалы, изучал музейные собрания, проводил анкетные обследования населения. Затем успешно защитил диссертацию, опубликовал ее и много статей. И теперь мы имеем представление о том, как развивается культура сибирских татар, что из традиций сохраняется, что нового появилось в их жизни» (*Соколова*, 1982. С. 163–164).

Лично мне З.П. Соколова оказала очень существенную помощь при подготовке докторской диссертации «Этническая история тюркских народов Западно-Сибирской равнины в конце XVI – начале XX вв.». Она крайне скрупулезно проштудировала текст моей диссертации, высказала много замечаний и пожеланий (ее выступление на обсуждении диссертации длилось более одного часа) и, главное, предложила рекомендовать мою работу сразу к защите. В 1983 г. я защитил докторскую диссертацию при поддержке И.С. Гурвича, З.П. Соколовой и моего научного консультанта Юлиана Владимировича Бромлея. Вышло так, что сама Зоя Петровна Соколова защитила диссертацию «Проблемы социальной и этнической истории хантов и манси в XVIII–XIX вв.» (*Соколова*, 1984) немного позднее меня.

Тогда она писала мне:

«Февраль 1984 г.

Глубокоуважаемый Николай Аркадьевич!

Очень прошу Вас прислать мне Ваш новый сборник «Этнокультурные процессы в Западной Сибири» 1983 г. Можно с кем-нибудь из москвичей после Томского совещания, я дам деньги В.И. Васильеву.

Прошла предзащита, сейчас на очереди – публикация автореферата.

С приветом З. Соколова».

Наша переписка и поддержка друг друга продолжалась все последующие годы

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 32

вплоть до настоящего времени. С 1999 г. мы в Омске стали издавать журнал «Культурологические исследования в Сибири». И в нескольких номерах мы печатали полевые дневники З.П. Соколовой о ее поездках к хантам, о чем выше мною уже говорилось.

Тогда она писала в письме:

«4 сентября 2002 г.

Глубокоуважаемый Николай Аркадьевич!

Получила Ваш журнал со своей статьей – большое спасибо. К какому сроку можно присылать окончание? Правда, я не уверена, что это уже окончание. Кроме того, на Казым я ездила и в 1969 г., хорошо бы об этом тоже написать и опубликовать у вас (как справочный материал).

Сейчас так все изменилось, что я все больше склоняюсь к решению опубликовать все свои полевые дневники, хотя бы по частям, в разных изданиях.

Вышла из отпуска (жила на даче и совсем не работала!), теперь буду трудиться.

У нас все пока тихо, никаких особых событий. Народ возвращается из отпусков.

Пишите. С приветом, З. Соколова».

Завершая свою статью, я выражаю уверенность, что не только мне, моим томским и омским коллегам помогала и помогает в наших трудах и нашей жизни Зоя Петровна Соколова, а многим и многим сибирякам – и опять-таки не только ученым, но всем тем, кто нуждался в ее помощи в Сибири – в Сибири, которой сама она отдала и продолжает отдавать свою жизнь. Низкий поклон Вам, Зоя Петровна, из Сибири, искренняя и глубокая благодарность за все то, что Вы сделали для науки Сибири и сибирских народов и самые добрые пожелания в связи с Вашим славным юбилеем от всех сибиряков!

Соколова З.П. О некоторых этнических процессах, протекающих у селькупов, хантов и эвенков Томской области // СЭ. 1961. № 3.

Соколова З.П. Путешествие в Югру. М., 1982.

Соколова З.П. Проблемы социальной и этнической истории хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Автореф. дис. … докт. ист. наук. М., 1984.

Соколова З.П. Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири. 2001. № 1, 2; 2003. № 1.

Томилов Н.А. Зоя Петровна Соколова – российский историк, этнограф и публицист (в связи со славным юбилеем) // Культурологические исследования в Сибири. 2000. № 2.

Этнограф, этноархеолог, культуролог…: К 65-летию профессора Николая Аркадьевича Томилова. Омск, 2006.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 33

ПО МАРШРУТАМ ПУТЕШЕСТВИЯ В ЮГРУ ЗОИ ПЕТРОВНЫ СОКОЛОВОЙ

Н.В. Лукина

Первая статья Зои Петровны Соколовой, которую мне довелось увидеть еще в рукописи, называлась «Ханты рр. Сыня и Куноват» (опубликована в Томске в 1972 г.). Поэтому, когда я решила подготовить для данного сборника что-нибудь из собственных экспедиционных материалов, собранных на маршрутах юбиляра, то выбрала р. Сыню. Это выдержки из моего полевого дневника 1988 г. Названия мест, имена людей – многое знакомо Зое Петровне, и пусть в дни юбилея это будет для нее приятным воспоминанием. Поздравляю Зою Петровну с юбилеем!

22 августа. Прилетаем в Салехард. В гостинице «Обдорск» меня ждут сюрпризы. Во-первых, в комнате, куда меня поселяют, уже живет Любовь Викторовна Шестакова – заместитель директора по науке Тобольского музея (моя аспирантка-заочница). Она специально спланировала свою командировку к моему приезду. В Салехарде ей нужен материал по истории местного музея для кандидатской диссертации. Встреча с аспиранткой в Заполярье!

Второй сюрприз – через 20 минут появляется Эдгар Саар, научный сотрудник Эстонского национального (бывшего этнографического) музея. Он с группой художников по договору с Окружным домом культуры народов Севера (ОДКНС) работал в хантыйских поселках на Малой Оби. Вместе с Э. Сааром пришел и старый знакомый Леонтий Антонович Тарагупта. Все делились новостями.

Планирую поработать несколько дней в музее г. Салехарда, съездить на стойбище к оленеводам на Полярном Урале, затем − на р. Сыню.

31 августа. Отправляемся на Сыню. Из Салехарда выезжаем на «Метеоре» в пос. Мужи − центр Шуршыкарского района. Здесь я встретилась со вторым секретарем райкома КПСС Евгением Ильичем Ямру. Он географ с высшим образованием, кроме того, окончил Высшую партийную школу. Очень заинтересованно отнесся к нашей

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 34

работе, посетовал, что ученые и журналисты мало к ним ездят, а предпочитают Березовский район. Сообщил, что в настоящее время их район имеет наиболее высокий процент национального населения: 43% ханты, 22% коми. В Мужах очень хороший музей, но поработать в нем придется на обратном пути, т.к. завтра идет речной трамвай на Ямгорт.

1 сентября. Едем в Ямгорт. Речной трамвай не доходит до Ямгорта из-за обмеления реки, но нас еще на реке встречает на моторной лодке председатель Овгортского сельсовета Лонгортов Семен Гаврилович. Ему позвонили из райкома партии и просили нас доставить. По пути он рассказал, что его дочь Наташа в прошлом году поступала в пединститут им. Герцена (Ленинград) и в Тюменский университет, но неудачно. Нынче снова поехала и поступила в Тюменский университет, а сын поступил в ПТУ, учится на геолога (хотел в военное училище, но не взяли по состоянию здоровья).

В Овгортский сельсовет входит семь населенных пунктов, начиная от Ямгорта и выше по р. Сыне. Сейчас люди рыбачат на Оби. Основное же занятие − оленеводство, здесь совхоз. Стада пасутся летом на Полярном Урале, севернее железной дороги. Местные нужды: не ходит речной транспорт до сельсовета, людям многое приходится возить на своих моторных лодках, а бензина не хватает. Вторая беда − нет работы многим хантам. Не строится жилье, и негде жить. Это все мы увидели на другой день и сами, когда стали жить в с. Овгорт. Здесь есть совхозная гостиница из двух комнат, в ней мы поселились.

2 сентября. Село Овгорт. Хотели поработать с похозяйственными книгами, но секретарь сельсовета уходит в отпуск. С.Г. Лонгортов дал следующие сведения из документации сельсовета.

На территории сельсовета 301 хозяйство. Из них 85 хозяйств имеет личных оленей (3415 голов). Профессиональных охотников почти нет, за последние 15 лет исчезла белка. Как предполагает С.Г. Лонгортов, это произошло из-за уничтожения угодий в Березовском районе, что связано с добычей нефти. В совхозе 40 рыбаков.

Здесь в совхозе держат и крупный рогатый скот. Выращивают картофель. В селении видны небольшие огороды, в палисадниках растут цветы. У многих домов, в том числе хантыйских, стоят теплицы, в них выращивают огурцы. Хозяйка гостиницы Агриппина Егоровна Миляхова (ханты, по отцу Налимова), тоже имеет теплицу. У этой женщины семь детей, старшие уже работают, а самому младшему около 5 лет. Школьники могли бы жить в интернате, т.е. быть на государственном обеспечении, но мать считает, что лучше им жить дома. «Там насекомые, а я этого не терплю». Чтобы оценить ее позицию, нужно знать, что она сильно бедствует из-за отсутствия возможности работать. Работа в гостинице − это полставки, 37 руб. в месяц. Летом можно заработать на полевых работах, а зимой негде. Она не упоминает о муже, видимо, с этой стороны помощи нет.

В поселке есть комбинат бытового обслуживания (филиал Мужевского комбината, центр которого – в Салехарде). Там работают две женщины, шьют национальные изделия, но не могут выполнить план. Вещи идут на продажу, в том числе, проезжим

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 35

(здесь хорошо известны туристы, которые спускаются с верховьев Сыни на лодках). Они неохотно покупают обувь и шапки из камусов, считая их некрасивыми, а просят «пушистые», т.е. из оленьих шкур, не зная, что такие вещи в городских квартирах быстро приходят в негодность, у них ломается ворс.

3 сентября. С утра пошла в школу, узнать о местном музее. Как мне говорили, его инициатором была Елена Ильинична Тыликова, ныне директор школы. Она приехала сюда в 1965 г., сейчас ежегодно собирается уезжать. Она встретила меня довольно прохладно, т.к. относится к той категории местной интеллигенции, которая считает, что «приезжают и растаскивают» местную культуру. Были здесь, якобы, из Тобольского музея, собрали старинные монеты на 1800 руб., а потом она выяснила, что в музее монет нет, и их собиратели там не работали. Эстонцы, по ее словам, интересовались больше иконами. Кто-то записал песни и увез, а сюда не поступило ни копий предметов, ни фотографий, ни копий магнитофонных записей. На мой вопрос, почему же местная интеллигенция не фотографирует те вещи, которые потом увозят в музеи, или почему они не записывают на магнитофон песни, Елена Ильинична ответила, что у нее руки не доходят. Я объяснила ей, что у музеев или научных учреждений трудно со средствами, да и фото- или магнитофонную пленку просто не достать в нужном количестве. Затем зашла в кабинет еще одна учительница, из общей беседы выяснилось, что в поселке есть хорошие знатоки хантыйской культуры Вальгамовы, назвали Тихона Егоровича.

Упоминает, что местные ханты проводили интересные медвежьи праздники, бытовали шаманские бубны, но об этом трудно говорить со знатоками, т.к. еще помнятся годы преследований со стороны властей.

Работницы клуба – молодые хантыйские женщины, называют хороших мастериц в поселке: Евдокию Петровну Рохтымову и Евдокию Александровну Тыликову.

Узнаю в местной библиотеке, что литературы о хантах нет. Спрашиваю, знают ли книги Зои Петровны Соколовой «Страна Югория» или «Путешествие в Югру» – не слышали о них. (Зато, как выяснилось позднее, эти книги есть у жителей села).

В поселке живут два участника Великой Отечественной войны – ханты. Одному построили новый домик, другому провели паровое отопление, которое в поселке есть только в общественных заведениях.

4 сентября. Вчера и сегодня в Овгорте останавливаются большие крытые лодки. Это возвращаются с Оби, с летней рыбалки, ханты-рыболовы, живущие по р. Сыня выше Овгорта.

Встретились с главным охотоведом совхоза. Он назвал число охотников: 35–37. Говорит, что в последние годы стало мало белки, но причина не ясна. Может быть, виной тому завезенные сюда куница и соболь.

Узнавала в филиале Мужевского комбината бытового обслуживания, как применяется национальное декоративное прикладное искусство на изделиях для широкого потребления. Выяснилось, что очень слабо. Ханты сами изготавливают все необходимые им вещи. Работающая в КБО Евдокия Александровна Тыликова (ханты) носит

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 36

национальную одежду и обувь, сшитую ее тетей. В КБО она шьет на ножной швейной машинке одежду из тканей по заказу местных жителей, но ничего национального в нее не вносит. Фактически это швейное ателье. Есть в КБО и мастерица по пошиву бурок из оленьей шкуры, оленьих камусов. В них вносится очень простой хантыйский орнамент – на небольшом участке, впереди на голени. Объясняют скупость узора тем, что так быстрее можно выполнить план, с которым не справляются. К буркам ставят подошву из войлока и микропора. Эти изделия пользуются спросом у местной интеллигенции.

5 сентября. Беседую с председателем сельсовета С.Г. Лонгортовым. По его сведениям, нынче на территории сельсовета проводилась разведка запасов нефти, ее нашли и на будущий год собираются вести разработки. Я показываю ему письмо хантов р. Юган в Совет Национальностей Верховного Совета СССР (июнь 1988 г.) о тех бедах, которые несет нефте- и газодобыча хантам, даю «Комсомольскую правду», где публикуется беседа о сомнительной ценности и важности таких масштабных разработок нефтяных запасов.

В местном магазине сейчас можно купить только два цвета сукна: темно-зеленый и какой-то некрасивый бордовый. Выясняю причину у продавца, у председателя сельсовета – мало привозят из Мужевского рыбкоопа. Навигация закончилась, на последней самоходке привезли виноград (половина гнилого) и пустую тару под ягоды, заготовленные населением Овгорта. Зимой завоза товаров нет.

6 сентября. Работница клуба Лидия Васильевна Куртямова, 25 лет. Муж – ветеринар в оленьем стаде, кочует со стадами разных бригад.

Слышим от хантов рассуждения о том, что даже на р. Сыня «разговор» различается: от верховьев до Овгорта − один, далее до Мужей – другой, и в районе Шурышкар – третий.

7 сентября. Работаем у Евдокии Петровны Рохтымовой, которую здесь все в один голос называют лучшей мастерицей. Работает она техничкой в школе, хотя с ее золотыми руками достойна, конечно, лучшей доли. В доме у нее очень чисто, везде занавески, пол свежевыкрашенный. На стене большой красный ковер, в доме большой телевизор (стоит на низеньком хантыйском столике), два дивана. Рядом с диваном устроена постель по традициям хантов: на полу лежат оленьи шкуры, на них в изголовье подушки, накрытые днем одеялами. Над этой постелью на стене прибиты в ряд гвоздики, на них – бисерные украшения и бусы, сделанные Евдокией Петровной. Бисерные нагрудники она носит даже по два. Это видно на цветной фотографии, сделанной этим летом в Москве. Евдокия Петровна ездила туда по путевке вместе с Елизаветой Матвеевной Коневой – воспитательницей из местного интерната.

У Евдокии Петровны сейчас гостит ее родственник, молодой человек по имени Эрнст. Он работает каменщиком в Тюмени. Поскольку в этом поселке проблема с трудоустройством, я спросила, не по этой ли причине он уехал из родных мест. Он ответил, что ему, как будто, такой жизненный путь был предназначен с детства. Он рано остался без отца, жил в интернате, уже это сломало ему жизнь. На мой вопрос, что

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 37

нужно сделать, чтобы людям была здесь работа, он ответил неожиданно: «Нужно ломать политическую систему». И далее последовали рассуждения и разговоры на больные темы нашего современного общества. Он показал нам книгу Зои Петровны Соколовой «Путешествие в Югру», журнал «Северные просторы» − тот номер, где сняты сцены из жизни хантов данного района. Помнит, как приезжали эстонцы, и спрашивает, опубликовали ли они свои материалы, будут ли еще изданы книги о хантыйской культуре. На этот вопрос я ответила, что книги, даже если и выходят, то небольшим тиражом и не доходят до самого народа. А еще больше книг не написано, потому что нет надежды на публикацию, нет бумаги. Мои ответы он переводил для Евдокии Петровны на хантыйский язык, хотя она все понимает по-русски. Но сказанное на родном языке − это совсем другое, чем разговор по-русски.

6 сентября. Евдокия Александровна Тыликова работает мастером в филиале КБО, сейчас исполняет обязанности заведующего. Раньше работала в школе, вела уроки труда, где девочки изготовляли хантыйские узоры. Для этого она собирала много хантыйских узоров, в частности, фигуры для средней части сумок − *тутчан* и *еранг хыр*.

На обеде в этой семье была поставлена на стол варка из обской рыбы. Хозяйка заметила, что сейчас в поселке не продают сливочное масло. Ханты же привыкли, чтобы на столе всегда было масло, без него стол считается нищим.

В этот день побывала на занятии общественно-полезным производительным трудом (здесь все говорят сокращенно ОППТ). С трудом уяснила, чем это занятие отличается от обычных уроков труда. Оказывается, плоды ОППТ продаются населению, а доход получают учащиеся, изготовившие изделия. Делают и продают кошельки и браслеты к часам из бисера, нагрудные украшения, сумочки из сукна с аппликативным узором по хантыйским мотивам. Но осваивают и другие навыки – плетение ковриков, макраме, одна девочка шьет жилет по заказу. Занятие, которое я видела, произвело двойственное впечатление. Дети живые, непринужденно ведут себя, Надежда Егорова Лонгортова как преподаватель – хороший специалист. Но с чем работают дети! Половина из них занималась ковриками: рвали из старых штор или подкладок тонкие полосы, сшивали их в длинную тесьму и вязали крючком. У одной из девочек на лице было написано отвращение к этому рванью. Другие тоже работали со старым сукном и т.п. Уверена, что в хантыйской семье дети работали бы, приучаясь к труду, с более приятными для них материалами.

Говорила об этом с председателем сельсовета (он − муж учительницы ОППТ). Он ответил, что «эта проблема будет еще долго стоять», т.к. у сельсовета нет средств на обеспечение школы материалами. То же самое я наблюдала в прошлом году в пос. Харсаим и в одном из ПТУ г. Салехарда.

Вечером был разговор с Анатолием Матвеевичем Каминым. Он работает в Шурышкарском райкоме партии. Сейчас в Овгорте находится несколько работников райкома, приехавших проводить перевыборные собрания. Вот если бы деньги, идущие на содержание этой армии начальников, пошли на нужды школы!

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 38

А.М. Камин – хант, родом с р. Вах. Он учился в Салехарде и потом осел здесь, с 1970-х годов. Его родное селение недалеко от пос. Сосновый бор на р. Сабуне, притоке Ваха. Анатолий Матвеевич вкратце пересказал сюжет одного из рассказов своей бабушки об Альви (имя героя он не мог вспомнить, но когда я назвала, сразу ухватился за него). Вспоминает эти рассказы с удовольствием.

9 сентября. Наконец-то мы попадаем в школьный музей, о котором слышали не раз хорошие отзывы. Действительно, собрано много интересного. Нам работать с этими вещами удалось недолго, т.к. музей еще не приведен в достойный вид после летнего ремонта. В школьном музее на всех столах скатерти светло-желтого цвета, на кайме узор – заячьи уши, аппликация из красной ткани.

12 сентября. Мы намеривались выехать из Овгорта 13 сентября, но позвонили из райкома КПСС и сообщили, что сегодня нас может увезти в Мужи почтовый катер «Радист». Его водит Иван Игнатович Токачев – человек с характером и, как потом выяснилось, с государственным мышлением. Выехали в 6 часов вечера, к ночи пришли в Ямгорт и заночевали. Здесь мне стало ясно, что лучше было бы ехать для работы именно сюда.

13 сентября. Сегодня в 5 часов утра выехали из Ямгорта и в 11 часов были в Мужах. По пути останавливались у одинокого домика, где живет хант, взявший на откорм 60 бычков. Его называют арендатор.

В Мужах вначале встретились с Е.М. Ямру и А.М. Каминым и снова говорили о нуждах хантов. Евгений Михайлович: «У нас – у интеллигенции и у руководства нет единого мнения. Одни считают, что проблема национальных отношений решена и все благополучно. Но на деле чувствуется социальное неравенство хантов, они живут хуже, чем коми или русские. Местный судья готовил сводку по преступности, она высока у хантов. Он считает, что одна из причин – плохие жилищные условия, скученность, отсюда раздражение и агрессивность». Я призывала его каким-то решительным образом вмешаться, повернуть дело к улучшению положения хантов, в частности, не дать свершиться новой беде – нефтяному освоению бассейна р. Сыни. На следующий день передала ему обращение хантов Угутскго сельсовета, предложения Ханты-Мансийского окружкома и др. – для информации о том, что делается в другом округе.

Вечером встретились с Анной Николаевной Литва – секретарем райкома. О ней мне говорили, что она знает шесть языков и намерена переводить героический эпос хантов (в записи Регули). Это молодая женщина, недавно окончившая Тюменский университет, специализировалась на кафедре романо-германских языков, дипломная работа – о театральной деятельности Брехта. В университете изучала немецкий и французский языки, грамматику испанского языка. Хантыйский язык, по ее выражению, «понимает». Сейчас они создали фольклорный ансамбль, и в связи с этим ей приходится знакомиться с новой, неизвестной терминологией родного языка.

Меня интересовали ее планы перевода эпоса. Прежде мне говорили, что она кое-что переводила с немецкого языка в том тексте, который перевел с хантыйского П.Е. Салтыков. Анна Николаевна сказала, что этого не было. Он предложил ей пе-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 39

ревести с немецкого другой текст. Эту работу она еще не начинала. На мой вопрос, переводила ли она, например, этнографические работы с немецкого языка, ответ был отрицательным. Таким образом, пока опыта перевода специальных текстов у нее нет. Конечно, переводить сразу героический эпос – задача трудная. Встает и другой вопрос: почему не переводить с хантыйского?

Узнала также, что в Шурышкарах недавно (в этом году) была Лизелотта Хартунг из ГДР – по частному приглашению кого-то из знакомых хантыйских женщин. Сейчас, в эти дни, она гостит в Ханты-Мансийске у Евдокии Андреевны Немысовой.

14 сентября. Сегодня читала две лекции по истории и культуре хантов – в школе и в Доме Советов. Вечером после лекции подходил Пырысев Григорий Ефимович. По его словам, он участвовал в работе с комиссией ЦК КПСС, приехавшей летом этого года в Салехард по письму писателей-северян. Недоумевает, почему нет результатов работы комиссии. Григорий Ефимович – бывший партийный работник, сейчас на пенсии. Интересуется историей, обеспокоен отсутствием краеведения как предмета в школьной программе. Другая его забота – почему ханты оказались разорванными между двумя автономными округами. Шурышкарский район тяготеет к Ханты-Мансийскому, а не к Ямало-Ненецкому округу. Объединение с Ханты-Мансийским округом укрепило бы позиции, увеличило представительство хантов в административных органах, − считает он.

15 сентября. Работаем в историко-краеведческом музее пос. Мужи. Здесь много хантыйских предметов. Музей официально открыт в 1986 г.; но сбор коллекций был начат раньше инспектором РОНО В.Г. Пузыревым. Сейчас в нем работает Ольга Григорьевна Самсонова (по отцу Бададова). Это мансийка из пос. Няксимволь. У нее сильна тяга вернуться в Няксимволь, где еще стоит дом родителей, чтобы ее дети тоже бегали по траве, как и она сама. Ей хочется создать там музей, т.е. быть полезной своему народу.

17 сентября. С утра выезжаем в Салехард.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 40

ЭТНОИСТОРИЯ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 41

ЭТЮД ИЗ УГОРСКОЙ ЭТНОИСТОРИИ[1]

А.В. Головнев

В недавней обобщающей монографии З.П. Соколова назвала себя представительницей этногенетического направления отечественной школы исторической этнографии. Она посетовала на то, что школа эта «находится сейчас не в лучшей форме» (*Соколова*, 2009. С. 9, 10). По меньшей мере два поколения советских этнографов – и среди них основоположники этноисторического северо-сибиреведения Б.О. Долгих и В.Н. Чернецов – видели этногенез и этническую историю целью и смыслом своих исследований. Бум этногенеза в советской этнографии был связан и с незавершенным нациестроительством в Российской империи, и с впечатляющим воздействием «национального вопроса» на большевистскую революцию, и с замещением этничности интернациональной советскостью в эпоху «победившего социализма». Стимулы чередовались с ограничениями, генерируя противоречивый и болезненный, но стойкий интерес к этничности. Трудно сказать, чего в этом буме было больше – идеологического заказа или, наоборот, скрытого протеста против галопирующей интернационализации. Во всяком случае, именно этнографы, несмотря на опалу науки и предписание заниматься бытом и первобытным коммунизмом, с 1930-х годов выступали поборниками этничности наперекор «окончательно» решавшим национальный вопрос советским философам и историкам партии.

Советская этногенетическая школа – крупнейшая в мире по объему выполненных конкретных и обобщающих работ, по методологической оснащенности и тотальности охвата источников. В этом смысле она представляет собой национальное достояние и мощный информационный ресурс. Однако, по идеологическим причинам, ей недоставало ряда важных измерений, в том числе внимания к «человеку действующему», лидеру (элите) или, пользуясь советским штампом, «роли личности» в этноистории. От этого в научных трудах народы превращались в демографические проценты, антропологические массы, хозяйственно-культурные типы, этнолингвистические общности, которые сами по себе (или по воле исследователя) мигрировали, скрещивались или распадались. Для наглядности этим обезглавленным социальным телам было дано солидное название «этнос», и курсирующие, подобно кораблям, этносы стали главными персонажами этногенеза и этноистории.

---

[1] Работа выполнена по проекту «Диалог культур и этничность в контексте колонизации» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 42

Постсоветский успех конструктивизма в отечественном народоведении связан с активацией «человеческого измерения». Конфликт примордиализма и конструктивизма состоит не в признании или отрицании феномена «народ», как это нередко преподносится, а в разной персонологии: для примордиалиста персона – народ, для конструктивиста – человек, конструирующий народ. Эти подходы, по-своему обоснованные и продуктивные, вполне сочетаемы, и в их методологическом синтезе мне видится перспектива роста отечественной школы этноистории. Это относится и к угроведению, в котором тематика этногенеза, во многом благодаря трудам В.Н. Чернецова и З.П. Соколовой, традиционно занимает ключевую позицию.

К числу убедительных этногенетических установок применительно к древностям уральской языковой семьи можно отнести факты и феномены устойчивости культурных традиций во времени и их непрерывности (переходности) в пространстве. Археологи, этнографы, лингвисты и физические антропологи дружно отмечают тысячелетнюю консервативность уральских хозяйственно-культурных традиций, их плавные переходы от народа к народу в пространстве от Фенноскандии до Таймыра. При этом большинству уральских сообществ свойственна привязанность к лесным эконишам, умеренная подвижность и разделенность на локальные группы со своими диалектами или языками. Подобная устойчивость уральского мира настраивает исследователей на модель гомеостаза и размышления о медленном и постепенном развитии таежных народов под воздействием, главным образом, внешних импульсов.

Однако в этой плавной непрерывности различимы разрывы – например, гипотетическая миграция прауральцев на восток вплоть до Тихого океана (одна из версий происхождения сумнагинской культуры мезолита и праюкаригов), образование в бореальных лесах обширных военизированных сообществ, оставивших после себя ананьинскую и кулайскую археологические культуры. В средневековье произошло мощное движение мадьяр от Урала до Карпат, завершившееся в X в. «завоеванием родины» (*honfoglalás*). Его масштабы и последствия создают впечатление не откола венгров от уральского мира, а миграции ядра уральского мира с Урала в Карпаты – по численности венгры (около 15 млн.) составляют явное большинство уральцев (около 24 млн., включая финнов и эстонцев); тем более внушительно выглядит их численный перевес над сибирскими уграми (манси – 11,4 тыс., хантов – 28,7 тыс., т.е. на Западе угров сегодня в 375 раз больше, чем на Востоке). Понятно, что за тысячелетие история по-разному распорядилась их судьбами, и исходное соотношение ушедших и оставшихся могло быть иным. И все же миграция, увлекшая огромную (и наиболее мобильную) часть уральских угров, существенно изменила ситуацию не только на Дунае, но и на Урале. Останься военная элита угров на прародине, иначе сложилась бы евразийская история и в XIII в., когда шло монгольское завоевание, и в XVI в., когда разворачивалась российская колонизация.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 43

Подобные «разрывы» лишь отчасти объяснимы климатическими сдвигами и иными «объективными причинами». Ведущую роль в эпохальных движениях играли лидеры – не случайно знаковыми фигурами мадьярского *honfoglalás* выступают Арпад и другие вожди «семи племен». Бесписьменная праистория, увы, скрывает имена вождей, однако своего рода персонология возможна и применительно к древности. Одним из ее методологических ключей может служить различение локальных и магистральных культур (деятельностных схем). Локальная культура «возделывает» конкретную эконишу, магистральная – организует локальные группы в сложные сообщества, часто приобретающие облик государств. Локальная деятельностная схема (земледельцев, промысловиков, ремесленников) нацелена на биоресурсы, магистральная (воинов, жрецов, торговцев) – на социоресурсы. С древнейших времен власть подразумевала высокую мобильность, и элита всегда выделялась подвижностью на фоне зависимых групп, нередко принудительно прикрепленных к земле.

В отличие от открытых пространств степей и морей, труднопроходимая тайга не располагала к развитию мощных магистральных культур. Однако своя система магистралей существовала и в уральских лесах. Речные и водораздельные пути поддерживали связи между локальными сообществами, и среди уральцев с давних пор формировался слой мобильных лидеров-посредников. С севера и юга уральская тайга окаймлена открытыми пространствами тундры и степи, где после их превращения в кочевые магистрали сложились подвижные культуры (мадьяр в степи, самоедов в тундре), эпизодически связывавшие локальные таежно-речные группы. Устойчивость лесного уральского мира, сотканного из локальных культур и соединенного «медленными» речными магистралями, выражена в преемственности археологических культур с присущей им непрерывностью. Локальные культуры создавали мозаику освоенного пространства, магистральные играли ключевую роль в движении и колонизации.

ТРАЕКТОРИЯ «ЮГРЫ»

Слово «Югра» в разных значениях живет уже тысячелетие. В XI в. оно впервые упомянуто в Повести временных лет, а в начале XVII в. вышло из обихода и стало достоянием истории. В 1930-е годы название *югра* (обские угры) было возрождено в работах этнографа В.Н. Чернецова, а в конце столетия не без участия его ученицы З.П. Соколовой обрело новую жизнь в титуле Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (*Соколова*, 2009. С. 23). Жители округа, независимо от этнической принадлежности, именуются сегодня *югорчане*, и непосвященному современнику может послышаться прямая этногенетическая связь между средневековой и сегодняшней *югрой*.

Киевский монах-летописец услышал о Югре от новгородца Гюряты в 1092 г., но упомянул ее в летописи четыре года спустя, в 1096 г. (ПСРЛ, 1962. Т. I; ПВЛ, 1950. Ч. I.). Поход новгородского «отрока» в Печеру и Югру историки преподносят с пафосом

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 44

географических открытий и покорения Севера, любуясь фразой: «Югра же людье есть язык нем и соседят с Самоядью на полунощных странах»[2]. Однако летом 1096 г. монаху, внесшему в свиток эту запись, было не до Севера. Только что половцы разорили Печерский монастырь, хуля Бога и насмехаясь над святыми иконами прямо у гроба преподобного Феодосия. Послушники, прилегшие было почивать после заутрени, пробудились от взлома келейных дверей и в ужасе метались по объятому пожаром монастырю, ища спасения от «поганых ругателей». Натерпевшись страха и унижения, летописец поквитался с половцами в столбцах Повести. Одарив половецкого предводителя Боняка подходящими эпитетами (безбожный, шелудивый, хыщникъ), он мобилизовал свои познания о возмездии нечестивым, ссылаясь как на неотвратимость Божьей кары, так и на легендарные деяния в восточных странах Александра Македонского, «заклепавшего в горы» поедавших мух, змей и мертвецов «нечистых человеков». По убеждению монаха, половцы в числе других колен Измаилова рода к концу века тоже будут загнаны «на полунощные страны в горы высокие» и «изыдут заклеплени в горе». Тут-то и пришелся кстати четырехлетней давности рассказ Гюряты о замурованных людях. Там, за Печерой и Югрой, в горах высотою «до небеси», слышен «клич велик и говор», и «секут гору, хотяще просечися». Но есть в ней лишь «оконце мало», через которое просят они железа, а взамен дают пушнину. «Се суть людье заклеплене Александром Македонским царем», – уверяет летописец и предрекает половцам и им подобным, что «изыдут си скверные языци, яже суть в горах полунощных, по велению Божию».

Летописный фрагмент больше напоминает проклятие, чем историческую повесть. Югра упомянута здесь как свидетель кары, уготованной половцам и другим «нечистым человекам». Остается лишь гадать, что выбрал печерский монах из слов новгородского купца, который в свою очередь передал, как сумел, рассказ своего отрока, слышавшего в Югре молву о заклепанных людях. Впрочем, в этой замысловатой цепочке непременно содержится быль, которая и делает проклятие весомым. Летописец внятно отделяет рассказ Гюряты от своего комментария об Александре. Судя по всему, история о Печере, Югре и Самояди выступает тем самым аргументом реальности, к которому крепятся все прочие мотивы возмездия, и этот прием «монтажа» характерен для стиля монаха-историка. Из числа «фактов от Гюряты» можно отметить собст-

---

[2] Вероятно, название *югра* попало в северорусскую лексику из коми языка – относимое к манси имя *йӧгр* до сих пор сохранилось только у коми-зырян (см.: *Лашук*, 1966. С. 71). Однако, как известно, русский летописец упомянул не только “полунощную” Югру, но и южных угров, двигавшихся в IX в. с востока на запад по днепровским степям. Если придерживаться мнения об этногенетическом родстве и единстве названий Югра и Угры (в некоторых списках для них применена одна форма – “угры”), то зырянскую версию следует соотнести с булгарско-тюркской, согласно которой на предков венгров в V–VI вв. распространилось название союза племен «Десяти стрел» – Оногур (*он* – ‘десять’, *огур* – ‘стрела’). Впоследствии тюркское имя *огур* было озвучено по-древнерусски как *угры* (см.: *Хайду*, 1985. С. 13–15). В коми языке то же название приобрело вид *йӧгр*, а уже от коми передалось новгородцам в облике *югра*. Так имя *огур* могло пройти двумя разными путями из тюркского языка в русский: напрямик по степям от Южного Приуралья до Днепра (*огур-угры*) и по длинной дуге через Северное Приуралье и Новгород (*огур-йӧгр-югра*).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 45

венно упоминание Югры, вошедшее в летописный свод из новгородского лексикона, а также ее местоположение на пути между Печерой и горами (Уралом): отрок из Печеры «иде в Югру», а из Югры «путь до гор тех непроходим пропастьми, снегом и лесом»[3].

Подобная локализация народа *йура*, живущего к северу от булгар у моря Мрака, следует и из арабских географических текстов XI–XII вв. (*Заходер*, 1967. С. 63–64; Путешествие, 1971. С. 30–36). Возможно, югра уже в ту пору обитала по обе стороны Урала, но новгородцам и булгарам в XI–XII вв. были определенно знакомы ее западные, приуральские, рубежи. Первым упоминанием Югры в Зауралье считается известие о походе новгородцев 1364 г.: «Той зимою с Югры новгородци приехаша, дети боярскии и молодыи люди и воеводы Александр Абакумович и Степан Ляпа, воеваше по Обе-реки до моря, а другая половина рати на верх Оби воеваша» (ПСРЛ, 1848. Т. 4. С. 64). Однако и эта фраза лишь косвенно соотносит Югру с Зауральем, поскольку воевать новгородцы могли на Оби, а вернуться домой через приуральскую Югру.

Нет известий о том, что новгородское данничество побуждало туземцев к массовому бегству. Югра (или ее западная часть) по-прежнему располагалась в Северном Приуралье, а самоеды в XI–XV вв. даже продвинули свои кочевья на запад, что не в последнюю очередь было вызвано торговым притяжением Русского Севера. Новгород строил отношения с Пермью, Печерой и (с XII в.) Югрой на торговле и сборе дани. Иногда между новгородцами и восточными данниками случались конфликты. Например, в 1187 г. «избьены были печерьские данники и югорскии... и пермьскии», и Новгородское вече отправило в 1193 г. воеводу Ядрея с тремя сотнями «мужей вячших» в поход на Югру. Однако войско новгородское было разбито, и виной тому стал «перевет к югорскому князю» «изменника Савки» (Новгородская летопись, 1950. С. 38– 41, 229, 293). Хотя всякая измена неприглядна, в данном случае не исключен руссоистский сценарий, в котором Савка выступил «белым другом туземцев» или, еще романтичней, самоотверженным влюбленным (несколько веков спустя потомки новгородцев северорусские промышленники заводили семьи в Сибири; например, среди сибирской «немирной самояди» был известен «род Яши Вологжанина» – см.: *Долгих*, 1960. С. 133). Так или иначе, этот эпизод показывает свободный стиль отношений новгородцев со своими данниками и торговыми партнерами. И идеологически Новгород не упорствовал в христианском давлении на зависимые страны. Новгородским купцам часто приходилось бывать в восточных землях и волей-неволей познавать туземные обычаи. Повесть временных лет (1071 г.) упоминает некоего новгородца, который гостил у чуди и заинтересованно толковал с местным волхвом о богах. Если новгородцы

---

[3] Со времен А.Х. Лерберга (1819) многие историки пытаются недопонять летопись и поместить Югру за Уралом. Однако в «ментальной карте» летописца XI в. Югра определенно располагается до гор, а за ними находится «ад», где обитают заклепанные Александром «скверные языцы» и стоит «клич велик».

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 46

и затевали крещение, как это случилось с корелой в 1227 г., то, как правило, в ответ на крестовые походы датчан, немцев и шведов.

Совсем иные последствия имело движение на восток Москвы, начавшееся при Иване Калите и продолжившееся при Дмитрии Донском. В 1370–1380-е годы усилиями Стефана Пермского была проведена массовая христианизация отторгнутой у Новгорода Перми и начался исход приуральских язычников «за Камень». Через сто лет, в 1483 г., следует прямое указание на расположение Югры за Уралом, когда «князь великий Иван Васильевич посла рать на Асыку, на вогульского князя, да и в Югру на Обь великую реку» (Устюжский летописный свод, 1950. С. 94). В 1480-е годы Иван III пополнил свой титул званием «Югорский». Право на него принесла московскому государю победа над Новгородом в 1471 г., после которой Новгород выдал Москве отказную грамоту на свои восточные волости. Не забывали титуловать себя «Югорскими» и Иван IV, и последний представитель династии царь Федор.

Между тем Югра все реже упоминалась в летописях и действительно отступала «за Камень». В XV–XVI вв. югорские городки переместились из Приуралья в Зауралье, на Северную Сосьву и Ляпин. В XV в. югорские князья неоднократно сражались с московскими воеводами, а решающий разгром югры состоялся в 1499 г. за Уралом, где четырехтысячная московская рать взяла более сорока городков, пленила более тысячи воинов и полусотни князей (*Бахрушин*, 1955. С. 86–87; Разрядная книга, 1966. С. 29). Неизвестно, как вернувшиеся из похода воеводы обошлись с тысячей пригнанных в Москву югорских пленников – их количество примерно вдвое превышает сегодняшнюю численность взрослых мужчин-манси на Ляпине и Северной Сосьве (в районе последнего обитания югры).

Какие-то югричи еще бродили в конце XVI в. по зауральской тайге и упоминались в документах наряду с остяками, вогулами и самоедами. В грамоте 1574 г. Иван IV наказывал братьям Строгановым всеми силами бороться с «Сибирским салтаном», для чего стараться склонить на свою сторону «и остяков, и вогулич, и югрич, и самоедь». Последний раз «югра» отмечена в грамоте 1606 г. (*Миллер*, 1937. С. 339–341; *Бахрушин*, 1955. С. 87). После этого долгое время напоминанием о ней были, кроме летописей, географические названия Югорского камня (Урала) и окаймляющих его с севера Югорского полуострова и пролива Югорский шар.

Что же стряслось с югрой или ее названием? По мнению С.В. Бахрушина, те племена, что раньше были известны под именем Югры, с XVI в. получили татарское название «уштяк» или «остяк» (*Бахрушин*, 1955. С. 87)[4]. Какая-то часть югры

---

[4] Татарские корни слова «остяк» не вызывают сомнения у большинства историков и этнографов, начиная с Ф. Страленберга и Г.Ф. Миллера. Альтернативная версия о происхождении его от названия одной из групп хантов – *ас-ях* («обской народ» или «народ большой реки») – сомнительна не только лингвистически. Остяками обозначались и ханты, и этнически неродственные им таежные соседи селькупы и кеты. Преобладающим самоназванием среди собственно остяков-хантов было не *ас-ях*, а *канда-ях*, тогда как *ас-ях* служило лишь одним из локальных названий «по реке», подобно *сеня-ях* (люди р. Сыня), *касум-ёх* (люди р. Казым).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 47

еще раньше стала «вогулами». В языке коми-зырян словосочетание *лёзь вогыль* означает человека с косматыми волосами, а название *вогул*, имеющее в коми языке значение «дикий», связывается ивдельскими манси (хотя и не вполне отчетливо) с язычниками, некогда бежавшими от крещения (*Бахрушин*, 1955. С. 86; *Лашук*, 1972. С. 61; *Федорова*, 1996. С. 11–13). Это прозвище, данное крещеными коми, и стало московским обозначением «диких» уральских язычников[5]. Слово «вогуличи» появилось в русском лексиконе в XIV в. в контексте крещения Вычегодской Перми Стефаном Пермским.

По-татарски «остяк» означает примерно то же, что «вогул» по-коми – «нечистый, неверный, язычник». Мне представляется (*Головнев*, 1984. С. 33), что это прозвище связано с распространением ислама: так тюрки-мусульмане звали «неверных» соседей, например, казахи – башкир[6] и сибирских татар. Позднее, уже став «правоверными», сибирские татары в свою очередь прозвали остяками северных язычников: таежных угров, самодийцев и кетов. Среди сибирских татар до сих пор известен «остяцкий род» *Иштяк тогом*, отличительной чертой которого считается обладание языческими куклами *каурчак*. Это прозвище северных соседей-язычников сложилось у сибирских татар, вероятно, в ходе предпринятой ханом Кучумом массовой исламизации Сибирского ханства (с середины XVI в.). Русские могли заимствовать татарское слово «остяки» в XVI в. в соперничестве за сибирские дани и, окончательно, после «сибирского взятия». В начале XVI в. будущие остяцкие области звались еще югорскими, обдорскими или кодскими.

Таким образом, слово «остяк» вошло в московский лексикон почти на двести лет позже слова «вогул», но это не означает, что вогулы на два века древнее остяков. Речь может идти не об «этногенезах», а о складывании новых межэтнических отношений и появлении новых названий в условиях христианизации, исламизации и московской колонизации. Название *югра* вышло из употребления в конце XVI в. не по причине исчезновения народа, а потому что новгородская традиция, в которой это имя бытовало, сменилась московской с новыми обозначениями: западную часть бывшей югры московиты стали называть по-зырянски *вогулами*, а восточную по-татарски *остяками* в одинаковом значении «дикари-язычники» (*Головнев*, 1998).

СВЯТИТЕЛЬ СТЕФАН И КУДЕСНИК ПАМ

Устойчивым вектором миграций обских угров З.П. Соколова считает север–восток. Со ссылкой на Г.Ф. Миллера она отмечает, что «в XIII–XIV вв. с запада из Приуралья и Прикамья шли волны манси, коми-зырян и коми-пермяков, вызванные христианизаторской

---

[5] Существует версия о происхождении слова *вогул* от фольклорного названия *выкли* (манс. *wikli*, хант. *wokэl*), которое в преданиях обских угров относится к населению Северного Приуралья (*Чернецов*, 1971. С. 58). Скорее, наоборот, *выкли* является угорской переогласовкой коми-русского названия *вогул*.

[6] Отмеченные в Среднем Приуралье во второй половине XVI в. и позднее «остяки», скорее всего, были частью башкир (см.: *Фишер*, 1774. С. 79; *Исхаков*, 1990. С. 386–390).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 48

политикой Стефана Великопермского среди коми-зырян и манси Приуралья» (*Соколова*, 1979; 1982; 2009). Этот эпизод этноистории, обычно упоминаемый среди прочих частных событий, приобретает иное звучание в свете «персонологии» и соотношения локальности и магистральности.

Неподалеку от приуральской Югры, на р. Вычегде, где располагалась Пермь Вычегодская, в 1380-е гг. развернулась кампания христианизации, которую проводил с благословения московских властей иеромонах Стефан Храп (в 1547 г. причислен к лику святых и известен ныне как св. Стефан Пермский). Персональная мотивация его деяний едва ли сводима к исполнению заданий московских иерархов и князя Дмитрия, хотя Г.С. Лыткин обоснованно видел в нем «москвитянина по духу деятельности в собирании Руси» (*Лыткин*, 1889. С. 4). Автор «Жития Стефана Пермского» Епифаний Премудрый не ради «плетения словес» отметил, что епископ Герасим, благословивший Стефана на религиозный подвиг, «весьма удивился и сильно поразился его благочестивому предложению и доброму дерзновению» (*Епифаний*, 1995. С. 75).

Сорокалетний иеромонах, проведший много лет в монастырском Братском затворе, Стефан Храп не просто желал, подобно многим в его окружении, направить заблудших язычников на путь истинный. Неуемная энергия и харизма открывают в нем искреннюю убежденность в своей миссии крестителя народов. Епифаний называл его «наследником апостолов» (*Епифаний*, 1995. С. 55), и, судя по всему, сам Стефан мнил себя «равноапостольным». Ему достало сил за десяток лет создать пермскую письменность и переводы богослужебной литературы, написать иконы (с оригинальными надписями на пермском) и обучить священству бывших язычников, сокрушить множество капищ и построить несколько церквей, отразить удары новгородцев и склонить московскую власть к открытию Пермской епархии. Одержимость, с которой он вершил громаду трудов в их смеси молитв, быта, войны и политики, выдают в нем не только «храброго воина Христова», но и выдающегося интеллектуала и политика своей эпохи («ущедрил Бог преподобного Стефана»).

Почему его равноапостольская миссия пала на пермян? Свою роль, как настаивают многие историки, сыграли притязания Москвы на восточные владения Новгорода – не случайно в Вычегодско-Вымской летописи статья о начале проповеди Стефана на Вычегде 1379 г. следует за статьей 1367 г. о том, что «князь великий Дмитрей Иванович заратися на Ноугород», и «люди пермские за князя Дмитрия крест целовали, а новугородцом не норовили» (ВВЛ, 1989. С. 23). Однако в самоопределении крестителя, как и в выборе его Москвой, решающее значение имела его причастность по рождению (в Устюге) к вычегодскому миру. Более того, есть основания считать его полукровкой: в Великом Устюге записано предание о том, что мать святителя Мария была родом из семьи зырянина по имени Дзебас (*Смоленцев*, 1993. С. 19). Пристрастие Стефана к языку пермян и уровень владения им обычны для родного, а не выученного языка. По оценке Г.С. Лыткина, стефановские «переводы на зырянский язык обнаруживают, что он и думал по-зырянски, а не по-русски, как делают

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 49

новые переводчики-зыряне» (*Лыткин*, 1889. С. 5). Согласно «Житию», Стефан «родом русинъ, от языка словенска» (*Епифаний*, 1995. С. 57), что не исключает его смешанной этничности; напротив, столь необычная для агиографии этнографическая справка может проистекать из стремления утвердить его нуждающуюся в утверждении русскость. Успех в обретении сочувствия пермян и уничтожении их потаенных святилищ также предполагает, по мнению П.Ф. Лимерова, «этническую или даже родовую близость им святителя» (*Лимеров*, 2008. С. 84).

Двойственная идентичность усложняет и усиливает мотивацию. Для Стефана единение русских и пермян в религии – внутреннее побуждение и путь к разрешению персональной двойственности. Трудно сказать, насколько Стефан стремился к созданию собственного «духовного царства» или «национальной Пермской церкви»[7], но он определенно проложил между Московией и Пермью новую религиозно-политическую магистраль, которая разрушила прежние узы и заново объединила локальные группы Перми Вычегодской, отделив крещеных (коми-христиан) от некрещеных (чуди, вогулов). В отношении пермян Стефан выступил в роли народостроителя, и коми фольклор заслуженно рисует его демиургом, объезжающим всю страну (плывущим по рекам на чудо-камне), дающим новые названия селениям и урочищам.

Вторым персонажем уральского «народостроительства» XIV в. выступает противник Стефана «чародеевый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник, волхвам началник» Пам (Пан-сотник), которого язычники-пермяне «чтяху паче всех прочих чаровникъ» и в руках которого «управление быти Пермстей земли» (*Епифаний*, 1995. С. 122). Слово *пам* имеет в коми языке значения «жрец», «владыко», «имеющий основу, власть» (*Лыткин, Гуляев*, 1999. С. 216); *пам* – «человек, обладающий громадной силой воли, могущий повелевать стихиями и лесными людьми» (*Налимов*, 1903. С. 120). Определение «сотник» (сотный князь), московского или ордынского происхождения, указывает на статус Пама как управителя и сборщика дани Перми Вычегодской под рукой Московского князя со времен, возможно, Ивана Калиты (к 1380 г. Пам был глубоким стариком). Это не подразумевает реального служения Пама Дмитрию Московскому. Колонизующая сторона обычно стремится дать подчиняемой туземной элите новые звания, а затем (в случае крещения) и новые имена, в качестве знака престижной зависимости, особенно в конкуренции с другими метрополиями. Не исключено, что звание «сотник» Пам получил напрямую из Орды, в подчинении которой оставалась Москва; возможно, он обладал и какими-то новгородскими регалиями, не упомянутыми агиографом и летописцем. В любом случае старый Пам был не только вождем лесных язычников, но и опытным «международным политиком».

---

[7] П.Ф. Лимеров полагает, что в замыслах святителя Пермская земля, по территории не уступавшая Московскому государству того времени, могла стать автокефальной: «национальная Пермская церковь должна была объединить в вере и языке богослужения всех пермян, исповедующих христианство»; «Пермь наряду с духовной автономией в виде Церкви (епархии) могла бы получить и политическую автономия как удельное образование, подданное Москве, но со своей административно-политической системой» (*Лимеров*, 2008. С. 91).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 50

Несмотря на идеологическую ангажированность и дружескую расположенность Епифания к Стефану, образ Пама в «Житии» не лишен достоинства – и в многословной экспозиции, и в картине религиозных прений. Старый волхв на равных дискутирует с энергичным иеромонахом, «и многократно они спорили об этом между собой, и не была ровной беседа их, и не было конца их речам: этот тому не покорялся, а тот этому не повиновался… И не договорившись, они расходились, потому что один свою веру хвалил, а другой свою». «У вас, христиан, – говорил Пам, – один Бог, а у нас много помощников и на суше, и на воде, подающих нам счастливую ловлю в лесах и ее избытками снабжающих Москву, орду и дальние страны; они сообщают нам в волхвовании тайны, недоступные вам». Выразительна и ортодоксальность волхва: «В вере, в которой я родился, был воспитан, вырос, жил и состарился, в которой пребыл все дни моей жизни, в ней я и умру» (*Епифаний*, 1995. С. 125, 143).

В идеологии Пам – ревнитель традиций и свободы пермян, с позволения сказать, средневековый пермский националист. Поддавшихся Стефану крещеных соплеменников он увещевал: «Братья, мужи пермские! Отеческих богов не оставляйте, а жертв и треб их не забывайте! … Иже творили отцы наши, тако творите. Мене слушайте, а не слушайте Стефана, иже новопришедшего от Москвы». О притязаниях Москвы он судил с присущей старцу откровенностью: «От Москвы может ли что доброе быти нам? Не оттуда ли нам тяжести были, и дани тяжкие, и насильства, и тиуны?». В противовес волхв превозносит этническое родство: «Не слушайте его, но меня паче послушайте, добра вам хотящего. Потому как я есть род ваш и единая земля с вами; и един род, и единоплеменен, и едино колено, един язык» (*Епифаний*, 1995. С. 124–125).

Стефан и Пам сошлись не только в споре об истинной вере, но и в состязании за народ Перми. То, что в «Житии» представлено диспутом о вере, в действительности вылилось в религиозную войну, которую затеяли и возглавили вожди христианства и язычества. Первым преступил заветную грань Стефан, крестивший в 1379 г. пермян на Пыросе и Виледи и устроивший себе келью вблизи главного святилища пермян у устья Выми. Вскоре ему удалось склонить к крещению десяток пермян. Как только весть об «измене» дошла до Пама, чей Княж-Погост стоял выше по р. Вымь, старый волхв собрал устрашающее тысячное войско (в таежных измерениях – армию) и в 1380 г. подошел к вражескому стану, «хотяху келью разбити и Стефана отогнати или смерти предати, несяху собою всяк дреколие и лук и стрелы» (ВВЛ, 1989. С. 24; Повесть, 1996. С. 64–65).

Последующие события полны чудес: подступившее языческое войско молитвою Стефана ослеплено, колдун Пам и его соумышленники просят пощады и по милости святителя прозревают, выполняют работу по устройству христианской миссии, вновь затевают бунт и вновь лишаются зрения. «Чудо ослепления» случается четырежды, и всякий раз язычники, искупая очередное затмение, трудятся во благо крестителя, в том числе насыпают горстями и подолами гору для возведения на ней церкви Благовещения Богородицы, а Стефан, подобно Христу, кормит тысячу людей тремя рыбами и тремя хлебами. В итоге восемьсот из тысячи язычников принимают креще-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 51

ние, а остатки во главе с Памом в бессилии убираются восвояси (Повесть, 1996. С. 65–68; ВВЛ, 1989. С. 24).

«Чудо ослепления» противоположно библейским чудесам прозрения, оно гармонирует не столько с христианством, сколько с христианизацией. Потому так смакует автор «Повести» рефрен ослепления, что речь идет о религиозной войне, и как всякая война, она выворачивает этику наизнанку. Ненавистью объят Стефан, когда он крушит святилища, и агиограф с летописцем не жалеют слов для раскраски и растяжки сцен расправы с язычеством: «еже суть болваны истуканныя, изваяныя, издолбленыя, вырезом вырезаемыя, сия до конца испроверже, и топором посече я, и пламенем пожже я и огнем испепели я, и без остатка истреби» (*Епифаний*, 1995. С. 114); «разъярился владыко Стефан на кумирници пермскии поганые, истуканные, изваянные, издолбанные боги их в конец сокрушил, раскопал, огнем пожег, топором посек, сокрушал обухом, испепелил без остатку и по лесом, и по погостом, и на межах, и на перепутьях» (ВВЛ, 1989. С. 24).

Истребление святилищ, особенно драматично отраженное преданием о рубке Стефаном истекающей кровью и разноголосо вопящей «прокудливой березы»[8], означало завоевание и покорение Перми крестителем. Толкователи христианизации как благостной проповеди, сопровождавшейся мелкими издержками вроде порубки деревьев и сжигания истуканов, не считают насилием глумление над святынями и попрание духовного достоинства. Многие пермяне в XIV в. считали иначе. Крещению они предпочли уход из родных мест или даже добровольную смерть – легенды о захоронившей себя языческой чуди воспроизводят мотив «конца жизни» с появлением Стефана и христианства. Другие приняли крещение, «и случилось, что народ разделился на две части: одна сторона называлась “новокрещеные христиане”, а вторая “неверные кумирослужители”. И не было между ними согласия, – только распря; и нет мира у них, только разногласие. И потому кумирники ненавидели христиан и не любили быть с ними едины» (*Епифаний*, 1995. С. 107). Раздор, внесенный в пермский мир, был отягощен инквизиционным методом доносов и дознаний. Стефан велел крещеным пермянам выведывать скрываемых кумиров и, найдя, ломать их у всех на виду. «Они же, услышав это, старались каждый, опередив другого, узнать, где находится, и найти скрываемый кумир, дабы другой первым не показал свое старание. И … сами у себя разыскивали, так как каждый боялся, как бы прежде друг не обличил его. Даже и обвинителями хорошими друг

---

[8] По легенде, святителю является Бог и велит «искоренить кумирницу» – увешанную звериными шкурами священную березы в три обхвата. Стефан три дня рубит ее, истекающую синей и зеленой кровью, издающую после каждого удара стоны и крики мужские, женские, старческие и младенческие: «Стефан, Стефан! зачем нас гонишь? Сие есть наше древнее пребывание». На третий день на глазах собравшихся христиан Стефану удается одолеть березу, рухнувшую «с воплем и многим кричанием и вихром» с утеса в реку Вымь. Стефан приказывает разрубить дерево на куски и сжигает их. На месте «прокудливой березы» он воздвигает церковь во имя архистратигов Михаила и Гавриила и прочих Небесных сил (Повесть, 1996. С. 106–117).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 52

у друга бывали, они ведь знали тайны друг друга, будучи другу соседями» (*Епифаний*, 1995. С. 193).

Пам возглавил тех, кто покинул «освященную» землю. В 1384 г. старый волхв увел непокорных язычников на Удору и Пинегу. Пять лет спустя, в 1389 г., «идолопоклонники» с Удоры и Пинеги напали на Еренский городок, «монастырское Пречистые Богородицы пожгли, пограбили, людей монастырских посекли». Именно в годы религиозной войны появился «новый народ» – безверные вогуличи, ведомые «окаянным» Пам-сотником на вымских христиан. Первое летописное известие о них в 1392 г. гласит: «Пришедшу на владычный город на Устьвым погаными вогуличи, а с ним Пан-сотник окаянной. Стояли вогуличи станом на Юруме на месте зовемый Асыкояг неделю, к городку не приступали, а погосты около тех мест разорили. Узнав те вогуличи из слухов устюжский полк идет на вогуличов, сели в ладьи и утекли вверх Вычегдою-рекою» (ВВЛ, 1989. С. 25). Фольклор коми сохранил предания о том, как Стефан в епископском облачении выплывал в ладье из Усть-Выми на бой с язычниками-вогулами (*Лимеров*, 2008. С. 200).

Исход схватки застал главных героев далеко от Вычегодской Перми. В 1396 г. епископ Стефан умер в Москве и был погребен в великокняжеской усыпальнице. Судя по изображениям на его посохе, смерть святителя связывалась с порчей от волхва: одна из композиций включает лежащего в постели больного Стефана и фигуру в шапке волхва, а следующая за ней сцена изображает похороны епископа (*Чернецов*, 1988. С. 38–39).

Между тем сам волхв, несмотря на более чем преклонный возраст, совершил переход через Югорские горы на реку Обь. Г. Новицкий в начале XVIII в. записал предание о появлении в Коде беглецов-язычников из Перми: «Юрты некия, нарыцаемыя Атлым, его же мнять от повествования древних тамошних жителей быти населенна Пансотником, кудесником неким, иже со святым Стефаном, епископом Пермским, препирашеся от зловерия своего; последи же побежден в злочестии своем убежа с Перму за Камень, в Сиберскую страну и ту поселися» (*Новицкий*, 1884. С. 75). Подобные сведения приводят и другие исследователи XVIII в.[9] Остяки Б. Атлыма и в XIX в. хранили память о своих предках-коми, пришедших из-за Урала во главе с вождем Памом (*Абрамов*, 1857. С. 346).

Очевидно, старый волхв шел не наобум. Кодские городки, в том числе Атлым, издавна служили местом торгово-промысловых походов и миграций пермян из-за Урала. Их селения на Перегребном и в Шеркалах существовали с XII в. «Зырянская

---

[9] «Надо признать весьма вероятным рассказ о том, что в то время, когда пермяне были обращены в христианство епископом Стефаном, многие из них, не желая принимать христианство, бежали из Пермской земли в отдаленные местности – на реку Обь и там искали защиты для своих старых верований. У обских угров найдено много идолов, про которых они рассказывают, что эти идолы были перевезены ими из Пермской земли» (*Миллер*, 1937. С. 188). Угроза крещения побудила «большую половину пермяков и зирян, в Великой Пермии живших, покинуть привольные свои, на западной стороне Уральских гор, места и перейти в суровые северные, около реки Оби, страны» (*Георги*, 1776. С. 66).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 53

дорога» за Камень не отдыхала, о чем свидетельствует обилие коми топонимов в Приобье, включая большинство названий городков Коды (и само слово Кода/Куда может происходить от имени легендарного коми богатыря Кудым-Оша). Пам перешел в места, давно обжитые его соплеменниками (*Морозов, Пархимович, Шашков*, 1995. С. 60–68). Возможно, не чуждый ордынской политики пермский «сотник» видел спасение от Московии не только в таежных буреломах Приобья, но и в Тюменском ханстве, где в те годы правил разоритель Москвы хан Тохтамыш.

Исследователи давно обратили внимание на «миграцию религии» через Урал, в том числе знаменитого «шайтана» Мастерко, бога нижнего мира Куля, Зарни Ань – Золотой Бабы, впервые упомянутой в Никоновской летописи в статье о кончине Стефана Пермского (*Миллер*, 1937. С. 247–248; *Бахрушин*, 1955. С. 106–108; *Конаков*, 1999. С. 159 и др.). В параллелях пермского и угорского пантеонов обычно усматривают общие корни или долгие связи. Однако переселение богов не может происходить без их жрецов. Судя по всему, «волхвов начальник» Пам был тем, кто направлял на рубеже XIV–XV вв. «движение религии» за Урал. После крещения Перми новым оплотом старой веры стала Обь, особенно район Белых гор, где нашли приют вымские изгои. Нередко случается, что религиозные мигранты создают на новом месте усиленный вариант «теократии». На Оби от Белогорья до Вежакар, где сосредоточены главные святыни угров, выросла цитадель язычества. И полтора века спустя обские жители были столь упорны в своей вере, что заслужили (повторно, но уже не от пермян-христиан, а от татар-мусульман) прозвище «дикари/язычники» – *остяки*.

Надолго закрепилось звание «безверных» и за вогулами. В 1455 г. именно они ответили на попытку пермского епископа Питирима (наследника миссии Стефана) крестить коми-пермяков. «Безверные вогуличи» во главе с пелымским князем Асыкой ударили по Чердыни, а затем бросились преследовать, настигли и убили возвращавшегося на Вычегду епископа.

За пару десятилетий конца XIV в. в религиозной войне Пама и Стефана зародились, по меньшей мере, три этногенных импульса: (1) общности коми-христиан; (2) мятежной пермско-угорской вольницы язычников-вогулов; (3) Кодского княжества, ставшего позднее военно-политическим ядром язычников-остяков. Во всех случаях магистральную роль сыграли духовные лидеры, а обстоятельствами и факторами народообразования стали колонизация и религиозная война.

Абрамов Н.А. Описание Березовского края // Зап. РГО. СПб., 1857. Кн. 12. С. 327–448.

Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. // *Бахрушин С.В.* Научные труды. М., 1955. Т. 3, ч. 2. С. 86–152.

Вычегодско-вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись // Родники Пармы. Сыктывкар, 1989. С. 23–34.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 54

Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1776. Ч. 1.

Головнев А.В. К вопросу о тюрко-угорских контактах в Нижнем Прииртышье // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. по этнографии. Омск, 1984. С. 31–34.

Головнев А.В. Югра и Самоядь // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 133–144.

Головнев А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4(25). С. 46–55.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке // ТИЭ. М., 1960. Т. 55.

Епифаний Премудрый. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995.

Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967. Т. 2.

Исхаков Д.М. Остяцкая земля: локализация и население в XV–XVII вв. // Congressus Septimus Internationalis Fenno-Ugristarum. Ethnologica et Folklorica. Debrecen, 1990. С. 386–390.

Конаков Н.Д. Зарни Ань // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999.

Лашук Л.П. Из этнонимии Северо-Западной Сибири // Вестник МГУ. Сер. “История”. 1966. № 2. С. 69–76.

Лашук Л.П. Формирование народности коми. М., 1972. 292 с.

Лерберг А.Х. Исследования, служащие к объяснению древней Русской истории. СПб., 1819.

Лимеров П.Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008.

Лыткин В.И., Гуляев В.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.

Лыткин Г.С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889.

Миллер Г.Ф. История Сибири. М.; Л., Т. 1. 1937. 606 с.

Морозов В.М., Пархимович С.Г., Шашков А.Т. Очерки истории Коды. Екатеринбург, 1995.

Налимов В.П. Зырянская легенда о паме Шыпиче // ЭО. 1903. Вып. 2. С. 120–124.

Новгородская летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.

Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. СПб., 1884.

Повесть временных лет. М.; Л. 1950. Т. 1.

Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Сыктывкар, 1996.

ПСРЛ. М., 1962. Т. 1: Лаврентьевская летопись; СПб., 1848. Т. 4: Новгородские и Псковские летописи.

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) М., 1971.

Разрядная книга 1475–1598 гг. М., 1966.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 55

Смоленцев Л.Н. Великий зырянин // Родники Пармы. Сыктывкар, 1993. С. 15–27.

Соколова З.П. Миграционные процессы и их факторы у обских угров в прошлом // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979. С. 108–112.

Соколова З.П. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 8–47.

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

Устюжский летописный свод. М.; Л., 1950.

Федорова Е.Г. Обские угры: этнокультурная ситуация в период с XI по XVI в. // Сибирь: древние этносы и культуры. СПб., 1996. С. 6–38.

Фишер И.Э. Сибирская история. СПб., 1774.

Хайду П. Уральские языки и народы. М., 1985.

Чернецов А.В. Посох Стефана Пермского // Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ. Л., 1988. Т. 16. С. 215–240.

Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала // САИ. М., 1971. Вып. 4-12(2).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 56

ЭМПИРИЧЕКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРДИСПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ ФИННО-УГРИСТИКИ

Петер Вереш

Без преувеличения можно сказать, что научная деятельность З.П. Соколовой, профессора, почетного иностранного члена Венгерского этнографического общества, имеет колоссальное международное значение не только в области сибиреведения, но и финно-угристики, где она, несомненно, играет ведущую роль как главный специалист по этнологии уральских народов Западной Сибири. З.П. Соколова интенсивно работает над решением научных проблем традиционной культуры обских угров и этнографии самодийских народов, которые занимают ключевое место в финно-угристике и служат надежной опорой для историко-этнографической реконструкции начального этапа этнической истории уральских народов. Дело в том, что в некоторых случаях архаичные культурные реликты хантов и манси (самых близких родственников по языку венграм) могут отражать явления, возникшие в ходе этногенеза этих народов, даже и в такую отдаленную эпоху, как формирование уральской или распад финно-угорской лингвистисческой общности. К ним относятся не только такие явления материальной культуры обских угров, которые свидетельствуют о приспособлении к суровому климату Зауралья, но и орнаментальные комплексы, имеющие преемственность от неолита и бронзового века, как, например, так называемсый андроновский геометрический мотив. К этому можно добавить некоторые другие важные культурные черты, как, например, дихотомическая символическая классификация, которая, по всей видимости, тесно свазана с весьма архаичной дуальной социальной организцией хантов и манси, представляющей собой фратрии Пор и Мось. Надо согласиться с мнением З.П. Соколовой, которая считает, что по всей вероятности, фратриальная система в далеком прошлом возникла на основании этнического смешения двух разных этносов – аборигенов и пришлых угров, когда в ходе постепенной языковой и этнической интеграции отдельные этносы стали играть друг для друга роль брачного класса (*moiety*). Очень интерсно, что у этих двух этносов обских угров экзогамный брачный класс (по В.Н Чернецову фратрия) по имени *мось*, или восточных хантийских диалектов *монть*, этимологически тесно связан с этнонимом манси, а также первой частью сомоназвания венгров (*magyar* ~ *мадь-яр*). Реконструированной общей праформой этих этнонимов и фратрий, встречаюшейся у трех угорских народов, является **mańćэ-*. По нашему

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 57

мнению, эта древнеугорская форма – отглагольное сущесвительное, имеющее финно-угорский или уральский, даже ностратический корень, семантически связана с этимоном – «сказать», «говорить». Это было подробно доказано в моей кандидатской диссертации, оппонентом, которой являлась З.П. Соколова. В отличие от венгерских финно-угроведов и иранистов я считаю, что древнеугорская праформа **mańćэ-* – исходный корень этнонимов не только манси и венгров, но и фратриальное название *мось*, или в восточных хантыйских диалектах *монть*, семантически обозначающее «сказать (< говорить), рассказать», и одновременно – «сказание, сказ, сказка, миф, легенда». Другими словами, древнеугорский или, может быть, даже финно-угорский корень **mańćэ-* в современном хантыйском языке сохранился в двух аспектах. С одной стороны, как фратриальное название, с другой стороны, слова «рассказ, сказание» (*mańt́~ mǎńt́, ~ mońt́ ~ moś*) у венгров являются самоназванием и этнонимом: «сказка ~ сказ» <**mańćэ ~ *maćэ*, (ср. также венг. *magyarán*: «прямо, откровенно говорить, *magyaráz* – «объяснять, толковать» (*Munkácsi*, 1901. S. 254; *Gulya*, 1997. C. 262; *Veres*, 1979. S. 24). Важно знать, что в реконструированной форме **mańćэ* – древнеугорское звукосочетание *-ńć- у манси фонетически закономерно перешло в -ńś (*māńśi*), у венгров – в d' (дь**,** ср. манс.- *kxōńś*, звезда' венг. – *húgy*), у восточных и южных хантов *-ńć трансформировалось в -nt. Однако, у северных хантов фонема „-n" со временем окончательно исчезла. Таким образом и самоназвания *мадьяр* и *манси*, а также фратриальное название *мось~ монть* можно привести к общей основе **mańćэ*, которая совпадает с древнеугорским отглагольным существительным уральского происхождения **mańćэ- ~ *maćэ* и семантически обозначает «сказать <говорить> сказание, сказ». Итак, вышеперечисленные названия этнонимов и фратрий этимологизируются как «говорящий человек» (*Veres*, 2009. S. 89).

Во избежание недоразумения необходимо подчеркнуть, что венгерские лингвисты фонетически правильно реконструировали общий корень угорских этнонимов **mańćэ*, а также этимологию слов ~ сказка, сказать <**mańćэ ~ *maćэ*, но допустили ошибку в объяснении семантики. Можно предположить, что финно-угроведы заметили, что обе древнеугорские праформы совпадают. Но это совпадение они считали случайным явлением, так как исходили из того, что любой этноним всегда означает «человек». Тем более, что уже тогда была известна гипотеза об иранском заимствовании, как утверждал в свое время Бернат Мункачи (*Munkácsi*, 1901. S. 255). Однако и он и другие не обратили внимание на то, что в этнонимах угорских народов данная форма является именем прилагательным, к которому во всех случаях обязательно добавляется еще слово «человек», или «мужчина», или «женщина». Во всяком случае, пока не выявлены параллели в этнографическом материале, где бы народ в самоназвании два раза подряд употреблял слово «человек» (*Veres*, 2009. S. 93). Появление звука «s» в этнониме *манси* фонетически невозможно объяснить заимствованием из санскритского языка, тем более из иранского. Ведь в авестийском корне *manu*, древнеиндийском – *manu* – «человек, мужчина» отсутствует звук «s», а в древнеиндийской мифологии первопредок, прародитель людей Manu на санскрите озна-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 58

чает «человек» – а *manu-s, manusa, мануджа* или *манушья*, буквально означает «рожденный Ману». Однако финно-угорские языки Поволжья заимствовали из иранского языка слово «человек < смертный» в форме *marta-*, но этого нет в обско-угорской группе, где этот термин не стал этнонимом, а обозначает у манси только направление одной из сторон света – «юг» (*mortim mā* – земля мортов, т.е. иранцев). Мункачи и его последователей вводил в заблуждение тот факт, что финно-угорские народы, живущие в европейской зоне широколиственных лесов, действительно заимствовали свои этнонимы из древнеиранского языка, а не из древнеиндийского. Этнонимы мари, меря, мордвы, удмуртов заимствованы со значением ‘смертный’> ‘человек’ (иран. *mard*). Однако эти самоназвания вряд ли можно сопоставить с авест. *Manu-š* ‘человек’, ‘мужчина’, санскр. *Manu* ~ *mánu* ‘мудрый’, ‘человек’, *mánuşa* ‘человек’, ‘мужчина, как это обычно делал Мункачи (*Munkácsi*, 1901. S. 254). Б. Мункачи, а вслед за ним Я. Гуя ошибочно ссылаются на санскритские параллели, так как этноним манси и слово *ману-с* слишком похожи друг на друга, а это само себе вызывает подозрение (*Gulya*, 1997. S. 92). Конечно, Б. Мункачи, один из крупнейших линвистов начала двадцатого века, тогда не мог знать ностратической теории. Я. Гуя недавно попытался непосредственно связать венгерский этноним с названием горной вершины в Персии «Манус» (*Munkácsi*, 1901. S. 249; *Gulya*, 1997. S. 98; *Veres*, 2009. S. 68). Этимологический анализ – самая трудная область историко-сравнительного языкознания. Сами лингвисты спорят по вопросам этимологии отдельных слов, в особенности этнонимов. В этих случаях недостаточно использовать методы одной дисциплины, на этот раз – лингвистики. Этот междисциплинарный общий принцип также относится и к определению уральской или финно-угорской прародины, частью которой является нынешняя этническая территория обских угров (*Hajdú*, 1964; *Veres*, 2009. S. 87).

Дело в том, что известный венгерской лингвист академик Петер Хайду (1928–2005) считал, что современная этническая территория обских угров, располагающаяся в таежной зоне между Уральскими горами и нижним и средним течением Оби, являлась прародиной всех уральских народов. Однако, прародину финно-угров он уже традиционно локализовал в Европе вслед за популярной концепцией Ф.П. Кеппена (1834–1908). Он делал особый акцент на то, что относительно финно-угорской эпохи лингвистически можно реконструировать название всего лишь одного дерева европейского широколиственного леса, а именно – вяза (*ulmus* – PFU **śala* > венг. *szil*). По его мнению, другие типичные деревья широколиственного леса тогда якобы не существовали на территории древних финно-угров, потому что дуб и липа будто бы еще не появились в европейской части Урала (*Hajdú*, 1964. S. 143). Таким образом, ничего не подозревая об Уральском рефугиуме широколиственных лесов, выявленном российскими учеными, профессор П. Хайду сделал совершенно неверный вывод о позднем появлении названий дуба и липы в европейской части Уральских гор из Центральной Европы, из района Карпатских гор, где располагался один из рефугиумов европейских широколиственных лесов, которые якобы появились там лишь

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 59

после распада финно-угорского единства. Однако все эти утверждения Хайду, за исключением финно-угорской этимологии названия дерева вяза (PFU **śala*), вызывают большие сомнения (*Veres*, 1988. S. 89). Серьезные опасения в связи с этим возникают и потому, что согласно методике финно-угристики, древними считаются исключительно лишь только те слова, относящиеся к уральской или финно-угорской эпохе, которые можно выявить в настоящее время и во всех отдельных подгруппах этой языковой семьи. По нашему мнению, этот важный и часто успешный метод международной сравнительной лингвистики в отдельных случаях таит в себе возможность некоторых ошибок. Однако отдельные слова могли исчезнуть сравнительно недавно под климатическо-экологическим влиянием, как это случилось, например, с общим названием дуба у обских угров и венгров. А это может повлечь за собой воспроизведение неправильных лингвистических реконструкций в хронологическом отношении. В данном случае на основе того факта, что в современных языках обских угров отсутствует название дуба, а в венгерском оно имеет иранское, алано-осетинское происхождение, лингвисты сделали далеко идущие выводы относительно определения финно-угорской прародины (*Hajdú*, 1964. S. 144). Хотя по новым пыльцевым данным известно, что дуб исчез из Зауралья и Западной Сибири, т.е. нынешней этнической территории хантов и манси, под климатическим влиянием лишь сравнительно недавно, около тысячелетия назад (*Хотинский*, 1977. С. 234). Другая крупная методологическая ошибка лингвистов-финно-угроведов, занимающихся определением прародины уральцев и финно-угров, заключается в том, что они не обращают внимания на то, что вяз в составе широколиственного леса Евразии всегда и везде распространяется именно в тесной связи с дубом и липой. Это является неоспоримым биологическим фактом палинологических исследований (*Хотинский*, 1977. С. 185). Не говоря о том, что из самых характерных деревьев этого типа леса. По моему мнению, реконструкция вяз сам по себе является одним названия вяза (*PFU *śale*) косвенно указывает именно на то, что вместе с вязом обязательно наличие и дуба и липы, а также и дикой медоносной пчелы, следовательно и бортничества (*Veres*, 2009. S. 48). У южных групп обских угров путешественники и историки в XVII в. обнаружили и диких медоносных пчел, и бортничество. И в настоящее время у хантов, проживающих в бассейне Средней Оби, встречается липа (*Чернецов*, 1963. С. 243). В этом районе неоднократно бывала во время многочисленных этнографических и археологических экспедиций З.П. Соколова – крупнейший специалист в мире по этнографии обских угров и Сибири.

Новейшие данные палинологии и других дисциплин однозначно свидетельствуют о том, что лингвистическая палеонтология в Венгрии, Финляндии и Эстонии до последнего времени совершенно неправильно определяла восточные границы распространения и широколиственного леса, и спонтанного распространения диких медоносных пчел, и архаического бортничества среди финно-угорских народов, в том числе у хантов и манси. А так как это главные биогеографические аргументы при определении территории финно-угорской прародины, можно сказать, что при

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 60

установлении восточной границы исходного района древних уральцев и финно-угров лингвисты, занимающиеся этой интересной проблематикой, грубо ошибались, когда игнорировали основополагающие данные других наук. В.И. Вернадский отлично предвидел, что грядущая наука будет внутренне выстраиваться не по дисциплинам, а по проблемам, и сегодня мы уже наблюдаем умножение проблем, которые даже не могут быть корректно поставлены в рамках какой-либо единственной научной специальности.

Дело в том, что более новые палинологические исследования известного биолога Н.А. Хотинского и его учениц – В.С. Волковой и В.А. Белковой убедительно доказывают, что рефугиум, т.е. первоначальный центр распространения широколиственного леса находился на среднем и южном Урале во время позднего палеолита и раннего голоцена (*Хотинский*, 1977. С. 299; *Волкова, Белова,* 1980. С. 28–42). Таким образом, это означает, что восточная граница распространения широколиственного леса не ограничивалась только западным, т.е. европейским склоном Уральских гор. Это явилось сенсационным научным открытием вышеназванных русских ученых, несомненно, имеющем большое международное научное значение, в том числе и в финно-угристике. Новые палинологические данные убедительно свидетельствуют как раз о том, что довольно рано, еще во время среднего голоцена, не только вяз и липа, но и дуб тоже проникли с Уральского рефигиума на восток, в Зауралье, до среднего течения Оби. Из этого однозначно следует, что все типичные деревья широколиственного леса все-таки были известны в некоторых районах Западной Сибири минимум шесть тысяч лет тому назад, хотя западные исследователи до последнего времени категорически отрицали этот факт, а также эндогенность медоносных пчел на территории Сибири. При традиционном определении границы прародины финно-угорских народов вышеперечисленные факты не принимались во внимание в течение более ста лет. Поэтому зарубежные ученые обычно придерживались той традиционной точки зрения Кеппена, по которой исходная территория древних финно-угров располагалась, якобы, исключительно в Европе, в лесистом районе между Средним Поволжьем и Уральскими горами (*Hajdú*, 1964. S. 144).

К сожалению, первоначальный центр распространения широколиственного леса на южном Урале во время рубежа позднего палеолита и раннего голоцена почти до последнего времени не был известен в специальной литературе по финно-угристике. Несмотря на то, что для биогеографического метода лингвистической палеонтологии ключевое значение несомненно имеет рефугиум вяза, дуба и липы, находившийся в средней и южной части Уральских гор в начале голоцена. Важно подчеркнуть, что со времени выхода монографии Кеппена о финно-угорской прародине в 1886 г., где главным биогеографическим аргументом служило спонтанное распространение медоносных пчел, зарубежные лингвисты совершенно не считались с тем, что дикие медоносные пчелы постоянно живут в тесном симбиозе именно с липой (*Кеппен*, 1886. С. 143). Они просто не знали, что пчелы прежде всего отдают предпочтение именно цветам липы, которая хорошо известна в Западной Сибири и на этнической

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 61

территории обских угров. Большой парадокс в истории данной темы состоит в том, что даже те исследователи, которые признавали произрастание липы в Зауралье, в Западной Сибири, в том числе и в Алтайских горах, были убеждены, что до рубежа XVII–XIX вв. медоносные пчелы там не были известны, как не только гипотетически предполагалось, но и категорически утверждалось ранее Кеппеном и Радловым – родоначальниками этой популярной, но совершенно неверной концепции (*Чернецов*, 1963. С. 245). Из-за всех этих эмпирических и методологических проблем и неправильных предположений была сделана попытка обосновать мнение о том, что спонтанное распространение медоносных пчел, якобы, совпадает именно с наличием дуба, который в настоящее время действительно известен в Восточной Европе лишь до Уральских гор, и название этого дерева в настоящее время полностью отсутствует у обских угров. Это обстоятельство ввело в заблуждение многих ученых, пренебрегавших комплексным методом, хотя в этногенетических исследованиях интердисплицинарный подход необходим.

Следует обратить внимание на такие новые данные палинологии 1980-х годов, которые до сих пор по разным причинам еще не учитывались при определении уральской прародины финно-угорских народов (*Сальников*, 1967. С. 132). Во всяком случае, новейшие палинологические результаты свидетельствуют о том, что довольно рано, уже во время климатического оптимума атлантического периода, когда наблюдалось максимальное распространение широколиственных лесов в Евразии и в западном, и в северном, и в восточном направлениях, вяз, дуб и липа росли не только на Урале, но и намного восточнее, вплоть до среднего течения Оби. Несмотря на то, что лингвистам удалось убедительно реконструировать лишь название вяза (PFU *śala) в эпоху финно-угорской общности, из этого, однако, по нашему мнению, далеко не следует, что древние уральцы на своей прародине были знакомы исключительно только с этим деревом широколиственного леса, как довольно категорично утверждал профессор Хайду (*Hajdú*, 1964. S. 146). Другими словами, в начале среднего голоцена, около V тыс. до н.э., районы Зауралья и прилегающей юго-западной части Западной Сибири тоже входили в зону широколиственных лесов, как и сейчас. Этот интересный факт до сих пор не был известен исследователям, занимающимся определением финно-угорской прародины традиционным методом лингвистической палеонтологии. Можно предположить, что ученых вводило в заблуждение то экологическое обстоятельство, что после климатического оптимума атлантического периода под влиянием природных изменений, теплолюбивый дуб постепенно был почти полностью вытеснен из Западной Сибири, но лишь приблизительно тысячу лет назад. Следовательно, общее название дуба исчезло из языков хантов, манси сравнительно недавно. Однако, на угорской прародине к востоку от Уральских гор дуб был известен несомненно раньше. Таким образом, название дуба сохранилось у финно-пермских народов, живущих к западу от Урала в зоне европейских широколиственных лесов – PFP **tompa* (*Hajdú*, 1964. S. 42). Не зная об этих важных экологических изменениях, лингвисты сделали неправильные выводы. Они выдвинули гипотезу о сравнительно

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 62

позднем появлении дуба около Урала – из района Карпатских гор, где располагался другой рефугиум широколиственных лесов, хронологически после распада финно-угорского единства. В этих неверных предположениях свою роль сыграла нехватка современного лингвистического материала относительно названия дуба у угорских народов. Таким образом, современную экологическую обстановку они необоснованно распространили на прошлое – на эпоху финно-угорского единства, т.е. несколько тысячелетий назад. Однако, принимая во внимание тот палинологический факт, что деревья дуб, липа и вяз на Урале в рефугиуме широколиственного леса были известны уже с начала голоцена, можно сделать следующий вывод. Несмотря на полное отсутствие лингвистического материала в угорских языках в настоящее время относительно дуба, древним уральцам, а позже и финно-уграм и древним уграм на их прародине около Урала все-таки был хорошо известен не только вяз (PU **śale*), но и дуб, и липа, а также орех и, естественно, их названия. Дело в том, что эти типичные деревья широколиственного леса всегда распространяются вместе, и во время голоцена составляли единый биоценоз, хотя их границы не всегда совпадали со стопроцентной точностью. Таким образом, сопоставление лингвистического материала с новыми палинологическими данными из монографии Н.А. Хотинского и других работ дает нам право существенно удревнить названия дуба, перенести их из финно-пермской эпохи в финно-угорскую, или даже в уральскую эпоху, хотя почти не имеется непосредственных языковых материалов относительно этого. Однако нашу гипотезу подтверждает не только существование в южной части уральской, а позднее финно-угорской прародины рефугиума широколиственного леса, но и сохранение в юкагирском языке корня древнефинно-угорского названия вяза: *сал* (*sāl* <PFU * *śale*) в значении «дерево, лес», а в нганасанском – *салтэ* – «пень», ср. манси *салт* – «ива или липа» (*Костеркина, Момде, Жданов*, 2007. С. 259). Ко всему этому следует добавить, что дикие медоносные пчелы живут в тесном симбиозе с деревьями европейского широколиственного леса, и особенно с липой, и совершенно не любят дуб. Из всего этого можно было бы уже давно сделать вывод, что этот тип пчелы, вопреки мнению Кеппена и Радлова, все-таки на несколько тысячелетий раньше рубежа XVIII–XIX вв. был довольно широко распространен в южной и средней частях Западной Сибири, включая и Зауралье, где липа и вяз встречаются и поныне. Кроме этого, также до сих пор не обращалось должного внимания на то важное обстоятельство, что ива, береза и тополь тоже давно произрастают в Зауралье, в южной части этнической территории обских угров, а цветочная пыльца этих деревьев весьма привлекательна для медоносных пчел. Помимо всего этого, от пчеловодов нам хорошо известно, что типичные таежные деревья тайги тоже могут производить специальный материал для изготовления так называемого «таежного меда». Там, где есть цветы, есть и пчелы. Спонтанное распространение диких медоносных пчел ограничивается единственным фактором, а именнно – длительностью зимы (*Veres*, 1988. S. 29; 2009. S. 49).

По нашему мнению, финно-угорское единство распалось по экологическим причинам во второй половине III тыс. до н.э., когда из-за ухудшения климата на Западно-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 63

Сибирской равнине началось интенсивное заболачивание и параллельно с этим в значительной мере изменились границы географических зон (*Veres*, 1996. S. 89). Древне-угорская этноязыковая общность, возникшая в Зауралье после распада финно-угорского единства, имела андроидный культурный облик и по-видимому уральский антропологический тип. На основе лингвистических, этнографических, палеоклиматических и других данных можно считать обоснованным предположение В.Н Чернецова (1905–1970) и К.М. Сальникова (1900–1956), что андроидный (федоровский или черкаскульский) археологический комплекс бронзовой эпохи лесостепной полосы Зауралья Западной Сибири около оз. Черкас этнически, с большей вероятностью, можно связывать с древними уграми – общими предками венгров и обских угров (*Чернецов*, 1963. С. 223; *Сальников*, 1967. С. 158). Этот вывод не противоречит дальнейшей этнической истории венгров, хантов и манси, которые вместе образуют отдельную ветвь финно-угорской группы уральцев, что соответствует результатам новейших исследований этногенеза названных народов (*Вереш*, 1979. С. 9; *Veres*, 1996. S. 284; 2009. S. 89). Однако после тысячелетнего сосуществования в конце бронзовой эпохи древние угры окончательно разделились на две части. В распаде угорской общности предположительно андроидной черкаскульской археологической культуры большую роль играли сложные эколого-климатические и культурные процессы на рубеже II–I тыс. до н.э. (*Veres*, 1972. S. 11; *Rudenko*, 1969. S. 43–45; *Марков*, 1978. С. 98). Они решительным образом повлияли на дальнейшую судьбу древних угров, живших в бронзовую эпоху в контактной зоне широлиственного леса и степи, то есть в лесостепи Зауралья около оз. Черкас. Угорская этническая территория на юге Западной Сибири подвергалась дальнейшему заболачиванию в результате катастрофического изменения климата около XII в. до н.э. в сторону увлажнения в лесной зоне Северной Евразии. Это весьма важно для этногенеза всех угорских народов, не только венгров, так как объясняет, почему к концу бронзового века в полосе лесостепи Зауралья везде наблюдается заметное сокращение численности крупного и мелкого рогатого скота, но при этом интенсивное возрастание доли лошадей, размер которых в это время значительно уменьшился. Параллельно с этим отмечается резкое увеличение роли охоты, которая у местного угорского населения даже в предыдущий период не имела такого большого значения (*Потемкина, Коронкова, Стефанов*, 1995. С. 105–106). Все это подтверждает резкое ухудшение климата Западной Сибири. Не случайно, что в Западно-Сибирской низменности сформировался самый крупный болотистый район в мире. На глобальное ухудшение экологической ситуации на рубеже II–I тыс. до н.э. угорское население Зауралья, т.е. общие предки венгров, хантов и манси, проживавших около оз. Черкасс, должны были соответственно отреагировать на климатическое изменение. Древние угры-черкаскульцы должны были либо приспособить свой хозяйственный быт к новой экологической обстановке, либо оставить свои земли и переселиться в другие области. Северная часть угров, предков манси и хантов, начиная с XII в. до н.э., постепенно в несколько этапов переселяется в бассейн Нижней и Средней Оби – на их современную этническую

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 64

территорию (*Косарев*, 1981, С. 245). В этом процессе особая роль принадлдежит угорскому населению усть-полуйской культуры около V в. до н.э., имевшей типичный степной звериный стиль. На VII Международном этнографическом и антропологическом конгрессе В.Н. Чернецов высказал мнение, что усть-полуйцы изобрели упряжное собаководство в циркумполярной зоне Евразии. Хотя профессор Б. Гунда отрицал эту концепцию, однако, по моему мнению, иранское название телеги – *секер* – встречается не только в венгерском, но и в хантыйском языке: хантыйское слово *текер* обозначает «сани». Обские угры запрягают собак в сани, так же как раньше запрягали лошадь древние иранцы в лесостепной и степной зоне с помощью ремней на шее (*Veres*, 2009. S. 84).

Южная часть угров, предков венгров, в это же время из лесостепного Зауралья мигрировала на юг в степную зону Западной Сибири. По нашему мнению, именно это переселение протовенгров на юг отражает черкаскульская археологическая культура, которая между XII–X вв. до н.э. вклинивается в евразийскую степную зону, что было выявлено археологом Г.Б. Здановичем (*Veres*, 2009. S. 67; *Зданович*, 1988. С. 233). В евразийской степной зоне на рубеже второго-первого тысячелетия до н.э. происходили крупные, можно даже сказать революционные хозяйственные изменения, зарождался новый, специализированный хозяйственно-культурный тип – кочевое скотоводство – номадизм. А около X в. до н.э. оседлая или полуоседлая черкаскульская археологическая культура, которую К.В. Сальников в своей монографии, увидевшей свет в 1967 г., этнически связывал с древними уграми, вдруг окончательно исчезла (*Сальников*, 1967.С. 179; *Зданович*, 1988. С. 237). Это явление гипотетично мы связываем с полным переходом предков венгров к кочевому скотоводству. Типичные номадные народы не оставляют археологических следов, или лишь в минимальной степени (*Veres*, 2009. S. 98). Необходимо подчеркнуть, что венгры – единственный народ среди финно-угорских этносов, который в ходе этногенеза попал из лесной в степную зону и там стал типичным кочевым народом. Благодаря номадному скотоводству древние венгры исключительно далеко ушли от самой близкой по языку группы, т.е. обских угров, с которыми венгры имеют около четырехсот пятидесяти общих слов, а также общий корень этнонима. Однако антропологический тип современых обских угров и венгров сильно отличается друг от друга. Первый относится к уральской расе, а второй – к европеоидной. По мнению Чебоксарова, у хантов и манси можно выявить примесь европеоидного андроновского типа с ослабевающей тенденцией с юга на север.

Как известно, влияние андроновского широколицего протоевропеоидного антропологического типа прослежвается в краниологическом комплексе венгров Среднедунайского бассейна X в. н.э., куда они попали как скотоводы-полукочевники около 895–900 гг. (*Tóth*, 1969. S. 117–135; *Вереш*, 1979). По мнению Г.Ф. Дебеца, андроновский антропологический тип как особый протоевропеоидный вариант формировался южнее Западной Сибири, в степях Казахстана и Средней Азии. Он превалировал среди племен – носителей андроновской культуры около XVIII–X вв. до н.э. Его

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 65

можно четко отделить от соседней популяции срубной культуры бронзового века, принадлежавшей протоиранцам, которые представляли собой узколицый средиземноморский вариант европеоидного типа (*Дебец*, 1952. С. 198). Население андроновской культуры I тыс. до н.э. считают субстратной основой этнического формирования ираноязычных савроматов и южных групп угров, т.е. древних венгров, с XII–II вв. до н.э. (*Дебец*, 1968. С. 16; *Смирнов*, 1964. С. 98; *Tóth*, 1969. S. 147).

Несмотря на споры по вопросам хронологии андроновской культуры, российские археологи практически единодушны в датировке древнейших памятников XVI–X вв. до н.э., так что предлагаемая Е.Е. Кузьминой хронология андроновской культуры – с XVII в. по IX в. до н.э. – может рассматриваться не только как наиболее современное и авторитетное решение, но и как усредняющая аппроксимация (*Кузьмина*, 2008. С. 39–115). Примечательно, что кочевничество или номадизм как узкоспециализированный хозяйственно-культурный тип, имевший большое историческое значение, формировался в засушливых областях евразийской степной зоны на рубеже II–I тыс. до н. э., т.е. одновременно с распадом угорской языковой общности во время кульминации ксеротермического климатического изменения (*Марков*, 1978. С. 96; *Rudenko*, 1969. P. 39; *Veres*, 1972. S. 11). Причиной, которая вынудила предков венгров покинуть угорскую прародину, стало то, что их этническая территория интенсивно заболачивалась вследствие ухудшения климата голоцена и резкого повышения влажности в лесной зоне северной Евразии (*Хотинский*, 1977. С. 138; *Вереш*, 1995. С. 25). Это происходило, начиная с XII в. до н. э., в то время как на юге, в евразийской степной зоне, наоборот, засуха достигла апогея. Ксеротермический максимум несомненно способствовал возникновению кочевого скотоводства (*Хотинский*, 1977. С. 179; *Марков*, 1978. С. 118). Древние венгры активно участвовали в первом значительном общественном разделении труда, которое происходило на рубеже II–I тыс. до н.э. в степях Евразии, куда входила и южная часть Западной Сибири. По мнению выдающегося венгерского антрополога Т. Тота (1930–1991), длительный процесс формирования антропологического типа древних венгров начался с XII в. до н.э., их морфологический ареал локализовался в засушливом районе северного Каспия, между Нижней Волгой, Мугоджарами и Аральским морем, преимущественно на андроновском антропологическом субстрате (*Tóth*, 1969. S. 117–135). Особенно интересным является тот факт, что группе древних венгров близок антропологический материал андроновской культуры Восточного и Центрального Казахстана, и особенно сарматов Нижнего Поволжья (Калиновка) и группы Южного Приаралья (Миздахкан) (*Tóth*, 1970. S. 150–152). Этот взгляд Т. Тота, поддержанный Г.Ф. Дебецем, является одним из основных достижений в исследовании этногенеза венгров. Согласно палеоантропологическим данным с конца эпохи бронзы начинается проникновение различных групп уральского типа из лесостепного Зауралья в среду обитания северокаспийских степных племен. Археологический материал этого периода также свидетельствует о передвижениях племен лесостепного Зауралья с севера на юг, в среду североказахстанских племен степной зоны XII–VII вв. до н.э. (*Зданович*,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 66

1988. С. 150–184). Однако не исключено, что дальнейшие археологические раскопки с целью конкретизации передвижения зауральских лесостепных южноугорских древне-венгерских племен в районы степной зоны могут дать еще много интересного материала. Поэтому заслуживают внимания новые исследования, которые доказывают факт миграции угров из лесостепной зоны Зауралья в Восточное Приаралье. Это подтверждается многочисленными находками на аридной территории керамических сосудов с зооморфными ручками, изображающими медведя, типичного для лесной зоны животного, которое занимает одно из центральных мест в культовой практике угорских народов лесной зоны (*Левина*, 1996. С. 189). С учетом вышеизложенного можно сказать: наиболее многочисленная и репрезентативная часть иранских заимствований среди финно-угров обнаруживается в обско-угорских. Например, главный герой мифологии манси Мир-сусне-хум («За народом смотрящий человек»), седьмой сын Нуми-Торума, имеет иранский образ Митра, название которого, по мнению специалистов, в средне-персидский период звучало как «Мир». Необходимо обратить внимание и на статью В.Н. Чернецова о медвежьем празднике обских угров, опубликованную по рекомендации З.П. Соколовой в венгерском журнале «Акта этнографика». Автор в приложении сопроводил статью фотографиями из своего фильма, сделанного еще до второй мировой войны. В ходе перерисовки этих фотографий художниками выяснилось, что традиционная одежда манси весьма близка к национальным костюмам среднеазиатских народов, имевших иранский этнический субстрат. На иранское влияние указывает и то, что антропологический вид древних венгерских кочевников вплоть до X в. н.э. имел ярко выраженный андроновский тип и формировался на территории северного Прикаспия в XII–II вв. до н.э. Этот факт доказал в своей докторской диссертации, защищенной в Москве, покойный Тибор Тот (1923–1991). Его концепцию поддержал и Г.Ф. Дебец в статье, опубликованной под названием «Опыт краниометрического определения доли монголоидного компонента в смешанных группах населения СССР» (*Tóth*, 1969. S. 134; *Дебец*, 1968. С. 13–23).

По крайней мере, именно тогда, в эпоху ранних кочевников, начала формироваться венгерская система согласных на основе фонетических тенденций, весьма схожих с древнеиранским языком: *p>f, *δ>z, *k>h (χ), *s> h ; в начале слов появились звуки b-, d-, g-, которые не являются характерными для других финно-угорских языков, кроме пермских, где эта фонетическая тенденция возникла, как и в венгерском языке, под иранским влиянием (*Вереш*, 1979. С. 9). Однако венгерский этноним никак нельзя считать иранским заимствованием I тыс. до н. э., как ошибочно утверждает Янош Гуя.

В этой связи необходимо обратить внимание на то, что традиционная русская транскрипция этнонима *мадьяр* с точки зрения лингвистики не совсем точно отражает произношение самоназвания венгров. Дело в том, что последний слог венгерского этнонима *magyar* передается в русской транскрипции как «-яр ~ -yar» (*мадьяр ~ mad'yar*), в то время как фонетически следовало бы передавать его как «-ар» (*мадь-ар*),

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 67

т.е. этноним венгров (*magyar ~ mad'ar*) в русской транскрипции должен обозначаться как «*мадьар ~ mad'ar*». Это вовсе не мизерная фонетическая проблема, как кажется на первый взгляд. Она имеет принципиальное научное значение, особенно в тюркологии, по той причине, что русское правописание этнонима венгров «мадьяр» в последнее время ошибочно связывают с казахским названием «*мадияр ~ madiyār*», т.е. с сокращенной формой слова «Мухамедьяр». Таким образом, гипотеза известного венгерского антрополога Т. Тота и других исследователей, согласно которой названия типа «*mad-i-yār ~ мадияр*», встречающиеся у тюркских народов на юге Западной Сибири и Средней Азии, связаны именно с венгерским этнонимом *мадьяр*», весьма сомнительна. Хотя антропологический тип венгров X в. на самом деле формировался в засушливом степном регионе Северного Прискапия, между Аральским морем, Нижней Волгой и горами Мугоджары – Южным продолжением Урала. В действительности, в случае *mad'yar* речь идет об основателе исламской религии пророке Мухамеде, и это название ни в коем случае не следует путать с самоназванием венгров. Слово «яр ~ yār» в тюркских языках является иранским, т.е. персидским заимствованием через арабский язык и обозначает «любящий», «друг». Таким образом, слово «мадьяр <*madiyār*», встречающееся в надгробных надписях казахов, обозначает лишь то, что лицо, захороненное в могиле, является правоверным мусульманином. Можно сделать вывод, что известный иранист из Будапешта, профессор Янош Хармата (1917–2003) ошибался, когда, мягко говоря, абсолютно голословно утверждал, что современный венгерский путешественник М. Бенко (Benkő Mihály) в 1990-х годах якобы обнаружил на территории Юго-Западной Сибири, в Казахстане ассимилированные тюрками венгерские «племена», называвшие себя «*мадиар ~ mad-i-yar*», предки которых когда-то остались в районе Башкирии. Здесь их в XIII в., еще до монгольского нашествия, обнаружил монах Юлиан.

Не случайно, что в венгерском языке первоначальные земледельческие термины, а также термины, связанные с выращиванием крупного рогатого скота и производством молочных продуктов, заимствованы из тюркских языков чувашского типа. В период существования Хазарского каганата, когда типичные кочевники – венгры – не знали земледелия, они вынуждены были проживать в тесном хозяйственном симбиозе с полуоседлыми кочевниками-хазарами и булгаро-тюрками салтово-маяцкой археологической культуры в степях Северного Кавказа и Причерноморья (*Плетнева*, 1968. С. 189; *Вереш*, 1979. С. 15; 1984. С. 238–269). Согласно письменным источникам, до 895 г. от основной части венгерского этноса отделилось несколько групп, одна из которых мигрировала в сторону Кавказа и осела на территории современной Армении, а другая часть осталась в районе Башкирии или западнее ее, где в XIII в. их и обнаружил венгерский монах Юлиан. На основе распространения погребальной маски нельзя реконструировать передвижение венгерских племен кочевников в степной зоне, поскольку этот архаичный погребальный обряд является повсеместно распространенным с эпохи палеолита и мезолита от субтропиков до арктической полосы.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 68

Таким образом, интердисплинарные исследования являются сегодня важнейшим методом, позволяющим решать сложные эмпиричекие и методологические проблемы в области финно-угристики.

Вереш П.Т. Этнокультурное развитие древневенгерского этноса (до появления на современной этнической территории) // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978. С. 43–56.

Вереш П.Т. Хозяйственно-культурные типы и проблемы этногенеза венгерского народа // Проблемы типологии в этнографии. М., 1978. С. 28–42.

Вереш П.Т. Этногенез и ранняя этническая история венгерского народа до 895–896 гг. до н. э.: Автореф. дис. … канд. истор. Наук. М., 1979.

Вереш П.Т. Проблемы этногенеза финно-угорских народов и венгров // Acta Ethnographica. Budapest, 1984. S. 78–118.

Вереш П.Т. Экологическая адаптация и проблемы этногенеза и культуры венгерского этноса // Acta Ethnographica. Budapest, 1995. S. 19–48.

Волкова, В.С., Белкова В.А. О роли широколиственных пород растительности в голоцене Сибири // Papers of the Soviet Palynologists to the V International Conference on Palynology Cambridge. М., 1980. С. 28–42.

Горчаковский П. Л. Растение европейских широко-лиственных лесов на восточном пределе ареала. Свердловск, 1968.

Дебец Г. Ф. Палеоантропология СССР. М., 1952.

Дебец Г. Ф Опыт краниометрического определения доли монголоидного компонента в смешанных группах населения СССР // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 13–22.

Зганович Г. Б. Бронзовый век Урало-Казахстанских степей. Свердловск, 1988.

Костеркина Н.Т., Момде А. Ч. Жданов Ю. Ю. Русско-нгансанскй словарь. СПб., 2007.

Кеппен Ф. П. О первоначальной родине и родстве индоевропейских и угро-финских племен. СПб., 1886.

Косарев М. Ф. Бронзовый век Западной Сибири. М., 1981.

Кузьмина Е.Е. Арии – путь на юг. М.; СПб., 2008.

Левина И.М. Этнокультурная история Восточного Приаралья в I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. М., 1996.

Плетнева С. А. От кочевий к городам. М., 1968.

Потемкина Т.М. Коронкова О.Н., Срефанов В.И. Лесное Тоболо-Иртышье в конце эпохи бронзы. М., 1995.

Марков Г.Е. Кочевники Ази. М., 1978.

Матюшин Г. Н. Мезолит Южного Урала. М., 1976.

Хотинский Н. А. Голоцен Северной Евразии. М., 1977.

Сальников К. В. Очерки древней истории Южного Урала. М., 1967.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 69

Смирнов К.Ф. Савроматы. М., 1964.
Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998.
Чернецов В.Н. К вопросу прародины уральцев (финно-угров и самодийцев) // I CIFU. Budapest, 1963. S. 234–248.
Gulya János. A magyarok önelnevezésének eredete // Honfoglalás és nyelvészet (szerk.): Kovács László-Veszprémy László. Budapest, 1997. S. 85–98.
Munkácsi B. Árja és kaukázusi elemek a magyar nyelvben. Budapest, 1901.
Hajdú P. 1964 Über die alten Siedlungsraumen der uralischen Sprachfamilie // Acta Linguistica. Budapest, 1964. Vol. 14. S. 139–168.
Havessy G. Magyar-munda-maori. S., 1935.
Radloff Wilhelm. Aus Sibirien: Lose Blätter aus meine Tagebuche. Leipzig, 1883.
Rudenko S.I. Studienüberdas Nomadentum // Wehwirtschaft und Hirtenkultur / Ed by L. Földes. Budapest, 1969. S. 34–45.
Serei Chales. The Linguistic Prehistory of Peoples Belonging to the Uralic Family of Languages // VIIIth Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Tokyo, 1970. P. 475–484.
Sokolowa S.P. Zur Frage der Entstehung der ethnographischen und territorialen Gruppen der Ob-Ugrier // Acta Ethnographica. Budapest. 1977. S. 109–128.
Tolsztov Sz.P. Az ősi Horezm. Budapest, 1949.
Tóth T. Az ősmagyar genezisének szarmatakori etapjáról // MTA. Budapest, 1969. II: Oszt. Közleményei. S. 115–189.
Uxbond G. (Hevessy). Magyar – munda – maori. L., 1928.
Veres Péter. A magyar népetnikai történetének vázlata // Valóság. 1972.
Veres Péter. Die frühe Phase der Ethnogenese der Finno-Ugrier und Sibirien // Shecimina Sibirica. Pécs, 1988. S. 47–63.
Veres Peter. The Ethnogenesis of the Hungarian People // Problems of Ecologic Adaptation and Cultural Change. Occasional Papers in Anthropology / Ed by G. Vargyas. Budapest, 1996. N 5.
Veres Péter. Mérföldkövek a magyar őstörténetben. Cédrus Művészeti Alapítvány–Napkkút Kiadó. Budapest, 2009.
Witsens N. Berichte über die uralischen Völker // Studia Uralo-Altaica / Ed by T. Mikola. Szeged, 1975. VII.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 70

ХАНТЫЙСКИЕ ЭТНИЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ В СОСТАВЕ СИБИРСКИХ ТУНДРОВЫХ НЕНЦЕВ

Ю.Н. Квашнин

Проблемам формирования родовой организации ненцев посвящено немало этнографических исследований. Однако до сих пор некоторые вопросы остаются не до конца изученными. Одним из них является участие хантов в образовании современного ненецкого этноса. В данной статье предпринята попытка обобщения материалов о хантыйских этнических компонентах в составе сибирских тундровых ненцев и устранения пробелов в этом вопросе.

Упоминание о различных ненецких родах встречаются в трудах и записках российских путешественников и исследователей конца XVIII – начала XX в.: И.И. Лепехина (1805), В. Иславина (1847), А. Шренка (1855), А.А. Дунина-Горкавича (1904), Б.М. Житкова (1913) и др. В большинстве работ этого периода, наряду с описаниями материальной и духовной культуры ненцев, дается перечисление названий родов и мест их расселения, но не исследуется их происхождение. Обстоятельное изучение происхождения ненцев и их родовой организации начал в середине XIX в. известный финский ученый М.А. Кастрен, установивший аналогии между названиями родов у ненцев и народов Саянского нагорья (*Castren*, 1856).

Продолжением работы М.А. Кастрена явились исследования советских ученых-этнографов Г.Д. Вербова (1936, 1939), Б.О. Долгих (1960, 1970), Н.М. Терещенко (1965), Л.В. Хомич (1966, 1976), В.И. Васильева (1979), Ю.Б. Симченко (1968, 1976) и др. Они значительно расширили источниковедческую базу исследований, введя в научный оборот большой массив архивных и полевых материалов. Новые источники позволили выявить динамику численности и расселения ненцев в разные периоды их этнической истории, причины и следствия миграций, деления первоначальных родов на патронимии и многое другое.

Проблему «остяцких» (хантыйских по происхождению) родов у ненцев одним из первых затронул Г.Д. Вербов. Обработав собственные полевые материалы, собранные в 1930-е годы у сибирских ненцев, он выделил в их родовом составе семь «остяцких» родов – Саляндер, Тибиця, Поронггуй, Неркыхы, Лар, Нядангты и Пандо, а в качестве обстоятельств, указывающих на их хантыйское происхождение, привел следующие: 1) Прочно сохранившееся сознание принадлежности к хантам; 2) Уверенность в этом и со стороны ненцев; 3) Наличие в отдаленных от собственно хантыйской территории районах представителей этих родов, помнящих хантыйский язык; 4) Сохранение хан-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 71

тыйских религиозных пережитков; 5) Наличие у большинства этих родов, наряду с ненецкими, хантыйских названий (*Вербов*, 1939. С. 60–63).

Видное место среди исследований социальной организации ненцев занимает работа Б.О. Долгих «Очерки по этнической истории ненцев и энцев». В ней, кроме прочего, на основе материалов Приполярной переписи населения 1926–1927 гг., определены основные места проживания родов «остяцкого» происхождения. По данным автора, представители этих родов расселились к тому времени практически на всей территории занимаемой азиатскими ненцами, от Урала до Енисея. Рассеянное проживание, в частности, рода Салиндер, Б.О. Долгих объяснял сложным, сборным происхождением рода (*Долгих*, 1970. С. 74-75).

Вопросов происхождения «хантыйских» родов в составе ненцев касался в своих работах также Ю.Б. Симченко. В одной из них, сравнивая форманты «чер» и «дер» у нганасан и ненцев, он утверждал, что представители рода Салиндер, наряду с нганасанами рода Чунанчера, являются прямыми потомками аборигенного населения Севера (*Симченко*, 1968. С. 200, 204).

Мнение Ю.Б. Симченко разделяет В.И. Васильев, говоря о летописной «печере», которая, по его мнению, связана по происхождению с аборигенами Европейского Севера. Формант «чера» означает «заполнение», «то, что заполняет» (территорию. – *Ю.К.*). Исходя из этого, В.И. Васильев считает возможным написание названия Печора как «пэ чера», т.е. «жители леса» (*Васильев*, 1979. С. 51). Может быть, названия «печера» и Печора необходимо переводить с языка коми, а не ненцев (коми «чер» – река, р. Подчерем, приток Печоры) (*Плигузов*, 1993. С. 21). Кроме того, название «пэ чера» переводится с ненецкого как «жители камня», т.е. гор, а не леса (лес по-ненецки «пэдара», Пэдаран хасава – лесной ненец).

Относительно трактовки ненецких этнонимов, в частности «пэ тер», права, на наш взгляд Л.В. Хомич, ссылающаяся на данные ненецкого фольклора. Она пишет, в частности, что в фольклоре распространен этноним Тасиний, который часто выступает наряду с родовыми названиями. Этот этноним служил названием группы родов, населявших Тазовскую тундру и Гыданский п-ов. Он противопоставлялся этнониму Пэ тер, который относили к ямальским и приуральским ненцам. Тасиний (Тасинянгы) означает «низовой», Пэ тер – «житель гор». Как справедливо считает данный автор, эти этнонимы вполне соответствуют «низовым» и «каменным» самоедам, упоминаемым в литературных источниках XVIII в. (*Хомич*, 1976. С. 101).

В работе В.И. Васильева «Проблемы формирования северо-самодийских народностей» приводятся сведения из архивных материалов конца XIX в. где среди крещеных ненцев упоминаются представители родов Салиндер, Тибичи, Поронгуй. По предположению ученого, группы хантыйских семей вошли в состав сибирских тундровых ненцев на протяжении XVII–XIX вв., заимствовав у них характерные черты оленеводческой культуры (1979. С. 171, 205, 211). На наш взгляд, этот процесс начался со второй половины XVIII в., когда у сибирских тундровых ненцев стало активно развиваться крупнотабунное оленеводство.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 72

В конце XX в. изучением проблемы происхождения у ненцев «хантыйских» родов занимался А.В. Головнев и некоторые другие исследователи. Например, в одной из работ А.В. Головнева рассматривается происхождение ненецких названий «салиндер» и «хаби», которыми ненцы часто называли хантов. Исследователь пришел к выводу, что второе название, в смысле «наемный работник», появилось только с ростом у ненцев-оленеводов поголовья оленей, а до этого существовало лишь первое, означающее «житель мыса» (*Головнев*, 1993. С. 162).

В других работах А.В. Головнев, рассматривая вопросы самодийско-угорских контактов на приобском Севере, описывает подразделения, которые входят в состав ненецких родов хантыйского происхождения. В частности, он находит подтверждение предположению Б.О. Долгих о сборном происхождении рода Салиндер, перечисляя в одном случае 9, а в другом 14 его самостоятельных ветвей, в конце названий которых употребляется термин «хаби» (например, Пэ-хаби, Салян-хаби и др.). Во втором случае автор включил в список и названия других соседей ненцев, которых они также называли «хаби». Это манси (Сия-хаби – живущие на р. Сыня), селькупы (Тасу-хаби – живущие на р. Таз) и даже коми (Санэро-хаби – жители р. Печора) (*Головнев*, 1988. С. 93–100; 1994. С. 23–26). По нашим данным, только чисто хантыйских групп, носящих общее название Салиндер, насчитывается 14 (ПМА, 1994, 1995, 1996, 2002).

Проблемы угорско-самодийских брачно-родственных контактов в свете этнической истории хантов анализировали в своих работах З.П. Соколова, Е.П. Мартынова, Е.В. Перевалова. В работах З.П. Соколовой исследуется историческая динамика расселения и фамильного состава обских угров в целом и северных приобских хантов в частности, определяется время начала хантыйско-ненецких контактов и ассимиляции локальных хантыйских групп (*Соколова*, 1975, 1982, 1990). Исследования Е.П. Мартыновой затрагивают вопросы особенностей брачных отношений северных хантов в XVIII–XIX вв. (*Мартынова*, 1994, 1998). Истории ассимиляции ненцами локальных хантыйских групп касается в своих работах Е.В. Перевалова (*Перевалова*, 1991, 2004).

Привлекая широкий круг опубликованных и собственных полевых материалов, Е.В. Перевалова выяснила, что усиление брачных контактов северных хантов с ненцами привело к включению хантов в две экзогамные системы – ненецкую и хантыйскую, учет которых при выборе брачного партнера зависел от места жительства и социального окружения. Со временем представители некоторых хантыйских фамилий обрели экзогамное единство с членами ненецких родов хантыйского происхождения и стали считаться с ними родственниками. Однако некоторые выводы автора кажутся нам не точными, в частности, в отношении тождественности хантыйских групп Похрын ёх и Пул авыт ёх (Канясь ёх) с ненецкими родами Поронгуй и Салиндер (*Перевалова*, 1991. С. 126; 2004. С. 275–284).

Ненецкие роды хантыйского происхождения сформировались в Нижнем Приобье и в Северном Приуралье, издавна являвшимися территориями межэтнического взаи-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 73

модействия ненцев и хантов. Ненецко-хантыйские отношения, несмотря на имевшие место в XVII–XVIII вв. набеги «самоедов» на «остяков» и сложившийся в хантыйском фольклоре образ ненца-врага, к концу XVIII в. приобрели относительно мирный, взаимовыгодный характер и стали приносить взаимную выгоду обоим народам (*Васильев*, 1979. С. 125). Обдорские ханты заимствовали у ненцев способы ведения оленеводческого хозяйства, типы нарт, передвижного жилища и глухой одежды. Оленеводство, по сравнению с традиционными для хантов рыболовством и охотой, менее зависело от природно-климатических изменений и обеспечивало хантам более стабильное существование. К тому же, в конце XVIII в. в Западной Сибири началось интенсивное развитие торговли (основным товаром были пушнина и рыба), которая существенно подорвала традиционные хантыйские промыслы (*Головнев*, 1991. С. 40, 42; *Васильев*, 1979. С. 211).

Помимо тесных хозяйственных контактов, в XVII–XVIII вв., в низовьях Оби развивались и межэтнические брачные отношения. Особенно выгодными они были для хантов, которые получали в качестве выкупа за невесту определенное количество оленей, тем самым увеличивая свои стада. Точное количество браков между нижнеобскими хантами и ненцами в конце XVIII в. установить сложно. В материалах ревизской переписи 1795 г. по «остяцким» городкам и юртам Обдорской волости Березовского уезда учтено всего 1123 брака, из которых 274 заключены с ненцами (*Соколова*, 1975. С. 206–207; 1990. С. 129). Материалы той же переписи по обдорским «самоедам» дают иные цифры. Всего в них зафиксировано 1168 браков, 110 из которых заключены с хантами. Из этого количества в 90 случаях женами ненцев являются хантыйки и лишь в 20 – ненки выданы замуж за хантов (ГУТОГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 72). Несоответствие цифровых данных по бракам можно объяснить недостатками учета кочевого населения ясачными сборщиками.

В XIX–XX вв. брачные контакты обдорских ненцев с северными хантами упрочились, а браки, где муж был ненцем, а жена хантыйкой, стали преобладающими. Подобная направленность браков объясняется стремлением хантыйских девушек освободиться от традиционно строгих порядков и обычаев в хантыйских семьях (*Мартынова*, 1998. С. 91).

Массовое вовлечение нижнеобских хантов в оленеводство и широкие брачные связи с ненцами привели к ассимиляции некоторой части хантов. Причем основной процесс ассимиляции завершился в конце XVIII в. (*Соколова*, 1982. С. 36). Во второй половине XIX в. большинство локальных групп оненечившихся нижнеобских хантов оформились в самостоятельные роды. В тот период они были зафиксированы в различных документах, в частности, в метрических книгах Сургутской церкви (*Васильев*, 1979. С. 171, 205).

В настоящее время на территории Ямало-Ненецкого автономного округа (далее ЯНАО) проживают, по нашим данным, представители 11 родов, ведущих свое происхождение от локальных групп нижнеобских хантов. К ним относятся: Пандо, Лар, Тибичи, Вэхо, Неркыхы (Неркаги), Нядангы (Няданги), Парангуй (Поронгуй,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 74

Пурунгуй), Лохардо (Лохорта), Хандер, Хоротэтто и Салиндер. К этим родам А.В. Головнев причисляет тундровый ненецкий род Тэймя (в переводе – «берестяной чум»), ассоциируя его название с хантыйской таежной промысловой культурой (*Головнев*, 1988. С. 94–96). Однако его доводы не подтверждены вескими аргументами.

Все вышеперечисленные роды, за исключением рода Лар, входят во фратрию Вануйто ненецкой двухфратриальной системы и заключают браки преимущественно с представителями фратрии Харючи (ПМА, 1995). Каждый из перечисленных родов, как упоминалось выше, имеет, кроме ненецкого, и хантыйское название, позволяющее в какой-то мере определить место его происхождения.

Рассмотрим подробнее каждый из вышеперечисленных «хантыйских» родов в отдельности.

Пандо. Род Пандо носит хантыйское название Охсар-ях – «лисьи люди». Его представители обитали по течению р. Охсар-юхан – «лисьей реки», впадающей в Обь в 100 км севернее Салехарда (*Вербов*, 1939. С. 63). По-ненецки эта река называется Пандо-яха. Воксарковы юрты (хант. Охсар-погол, ныне п. Аксарка), упоминаемые в ревизских переписях XVIII–XIX вв., считаются исконным местом Пандо (*Головнев и др.*, 1994. С. 26). Название этого рода, по мнению Л.В. Хомич, происходит от ненецкого слова «панд» – «обшивка подола малицы» (*Хомич*, 1976. С. 106).

О времени ассимиляции ненцами хантыйской группы Охсар-ях и образовании собственно рода Пандо сказать определенно ничего нельзя. Ненецкий род с таким названием не упоминается в документах XIX – начала XX в. Впервые две семьи Пандо зафиксированы переписью 1926–1927 гг. Одна из них проживала на юго-востоке Ямала, а другая в районе Надымской Оби (*Долгих*, 1970. С. 75). В 1970-е гг. род Пандо был представлен несколькими семьями на Ямале (*Хомич*, 1976. С. 106). В настоящий период несколько семей Пандо проживают в поселках Ямальского, Приуральского и Ямальского районов ЯНАО (ПМА, 2002, 2004, 2005).

Лар. По данным некоторых исследователей, местом обитания ненецкого рода хантыйского происхождения Лар (хант. Пуль-ях) была река Полуй, называемая по-хантыйски Пул ёхан, а по-ненецки – Лар-яха (*Головнев*, 1988. С. 26; *Матвеев*, 1997. С. 99). Значительно выше по Оби в оз. Шурышкарский Сор впадает р. Ларъеган. Название Лар, в значении «ёрш», встречается у В.Ф. Зуева в описании рыболовства «остяков» и «самоедов» (*Зуев*, 1947. С. 69). Возможно, название р. Лар-Яха переводится как «ершовая река». Рыболовное угодье Ларовский сор на Малой Оби (на юге современного Шурышкарского района ЯНАО), принадлежащее остякам юрт Ларовских, отмечено в приложении к одной из работ А.А. Дунина-Горкавича (1904. С. 12). Какой из этих топонимов дал название одной из локальных групп хантыйских рыбаков, определить с точностью не представляется возможным, так как не известны численность и места исторического проживания группы. Перепись 1926–1927 гг. зафиксировала всего одну семью Лар, но не на Оби, а на р. Таз. Немногочисленные семьи Лар проживают сейчас в Приуралье и на юге п-ова Ямал (ПМА, 2001, 2004).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 75

По предположению Е.В. Переваловой, род Лар ведет происхождение от остяка Полуйского городка Назара Нюляхова, зафиксированного ясачными документами начала XIX в. Его прямые потомки Тохма и Лару в конце столетия дали начало хантыйской фамилии Тохминых и родовому названию оненечившихся хантов Лар. Эти сведения подтверждает хантыйское предание, в котором говорится, что Тохма и Лар были родными братьями и жили на р. Полуй. В поисках богатых рыболовных угодий Лар перебрался в устье Оби, к Салемалу, а Тохма остался на прежнем месте. От имени первого произошел ненецкий род Лар, а от второго – хантыйская фамилия Тохма. Сегодня Лар и Тохма считаются у жителей низовьев Оби кровными родственниками и браки между ними не допускаются (*Перевалова*, 2004. С. 276–278).

Интересно замечание Е.В. Переваловой относительно того, почему род Лар, в отличие от других родов хантыйского происхождения, вошел в ненецкую фратрию Харючи. По ее мнению, в момент вхождения в ненецкую среду род Лар уже был связан территориальным родством с ненецким родом Анагуричи, жившим на противоположном берегу р. Полуй. Браки между этими родами также запрещены (Там же. С. 278).

Тибичи. Род Тибичи ведет свое начало от хантыйской группы Осяс-ях – «обские люди». Что касается ненецкого названия Тибичи, то различные исследователи переводят его по-разному. Л.В. Хомич переводит его как «беззубые», «гнилые» (1976. С. 108). А.В. Головнев считает, что это название происходит от имени родоначальника и переводится как «кислые» (1994. С. 26). Е.В. Перевалова в одной из своих работ дает перевод «тальниковые» (1991. С. 125). По нашим сведениям, название Тибичи переводится как «гнилые», «болотные». Наши информаторы из этого рода сообщили, что их предки жили когда-то долгое время на острове, посреди болот, а соседями их были татары. Потом они перекочевали к Обдорску (ПМА, 1996). Из этого сообщения можно сделать вывод, что род Тибичи имеет довольно древнюю историю.

Как известно, граница расселения хантов и сибирских татар оформилась к концу XVI в. и проходила по рекам Конде и Демьянке. Южнее этого рубежа происходили непосредственные контакты между угорским населением и татарами, приведшие к тюркизации части хантов. Важную роль в процессе ассимиляции играл ислам, происходила насильственная исламизация хантыйского населения. Чтобы избежать этого, часть хантов откочевала к северу (*Мартынова*, 1998. С. 24), а исламизированная часть влилась в состав «заболотных» татар. Тобольское «Заболотье» на севере граничит с Ханты-Мансийским автономным округом. Там до сих пор бытуют легенды о военных столкновениях с «иштяками»-хантами (ПМА, 2002). Предки данного рода переселились с прииртышских болот на Обь не ранее XVIII в. (*Соколова*, 1982. С. 40). Можно предположить, что, освоив северные территории, эта группа хантов сохранила память о своих прежних болотистых местах проживания, а, вступив в контакты с ненцами в XVIII–XIX вв., получила название Тибичи – «болотные».

В XIX в. род Тибичи кочевал неподалеку от Обдорска (Салехарда), а некоторые его представители иногда подходили и к Сургуту, о чем свидетельствуют материалы Сургутской церкви конца XIX в. (*Васильев*, 1979. С. 171).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 76

Во второй половине 1920-х годов восемь семей Тибичи проживали в Приуралье, на юге Ямала, в междуречье Надыма и Пура и в Антипаютинской тундре (*Долгих*, 1970. С. 75). На рубеже XX–XXI вв. значительная часть рода Тибичи (более 40 семей) была расселена по территории Тазовского района ЯНАО, отдельные семьи проживали в Приуралье и на полуострове Ямал (ПМА, 1995, 1996, 2002, 2004).

По сведениям Е.В. Переваловой, в низовьях Оби сложилось экзогамное единство между Тибичи и хантами Климовыми, как части рода Неркыхы. Теперь это единство скреплено даже общим религиозным культом (*Перевалова*, 1991. С. 126). В Тазовском районе ЯНАО, удаленном от традиционных мест проживания хантов, подобные случаи не выявлены, наоборот, отмечены отдельные случаи браков между членами родов Тибичи и Неркыхы (ПМА, 1995).

Вэхо (Вэхэ). Представители рода Тибичи утверждают, что Тибичи и Вэхо были когда-то одним родом Тибичи (ПМА, 1996). Когда этот род стал самостоятельным подразделением, сказать определенно нельзя. Ни один исследователь или официальный представитель власти XIX – начала XX в. его не фиксировал. Большинство же советских исследователей пользовались списком ненецких родов, составленным Г.Д. Вербовым в 1930-е годы (*Вербов*, 1939. С. 43), или данными Б.О. Долгих, основанными на материалах Приполярной переписи 1926–1927 гг. (*Долгих*, 1970. С. 66–114). Но и у этих авторов род Вэхо отсутствует.

Анализируя данные, полученные нами в ходе экспедиционных исследований, мы можем предположить, что родоначальником рода Вэхо был Вэхо Аттэ (Аттэй), 1910 г. рождения, впервые отмеченный в 1939 г. в материалах ЗАГСа Тазовского района ЯНАО, когда у него родился первый сын Александр. Аттэ был женат на женщине по имени Анику из рода Ядне. На сегодняшний день род Вэхо представлен несколькими семьями, проживающими в Находкинской тундре Тазовского района ЯНАО (ПМА, 1995).

Относительно названия Вэхо мы не можем ничего сказать, так как наши информаторы затруднились его перевести. Можно попробовать перевести его от глагола «вэхэрта(сь)», что в переводе означает «быть обделенным». В преданиях ненцев часто рассказывается об отделении сыновей со своими семьями от отцовского хозяйства и получении определенного числа оленей. Возможно, в большой семье Тибичи произошел неравный дележ оленей между сыновьями.

Неркыхы (Неркаги). Название этого рода означает «ивняковые». Он происходит из хантыйских Вылпослинских юрт, располагавшихся близ современного г. Лабытнанги. По-хантыйски род Неркыхы называется Вылпосланг-ях – «люди большой протоки» (*Головнев и др.,* 1994. С. 25-26).

Впервые род Неркыхы зафиксирован во Всероссийский переписии населения 1897 г. по Енисейской губернии (*Васильев*, 1979. С. 171). Это единичный случай в конце XIX в., когда представители рода хантыйского происхождения переселились в столь отдаленное место. Упоминаемые в записках Ю.И. Кушелевского 1864 г. «остяки Вульпастинского рода», возможно, проживали на одном из островов Обской,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 77

а не Тазовской (как у автора) губы (*Кушелевский*, 1864. С. 39). Основными территориями расселения рода Неркыхы вплоть до 1920-х гг. были полуостров Ямал, Приуралье и низовья Оби. Лишь две семьи Неркыхы были отмечены переписью 1926–1927 гг. на Таймыре и одна – в Антипаютинской тундре. Всего Приполярная перепись зафиксировала 31 семью Неркыхы (*Долгих*, 1970. С. 74–75). По материалам конца XX – начала XXI в., семьи Неркыхы (Неркаги) проживали в Ямальском, Приуральском и Тазовском районах ЯНАО (ПМА, 1995, 2001, 2004).

По данным А.В. Головнева, род Неркыхы делится на две части – Яв-Неркыхы и Пя-Неркыхы – «морские» и «лесные» (*Головнев*, 1994. С. 25). Кроме того, у Неркыхы, по данным Л.В. Хомич, есть еще подразделения Сюнзи, название которого она переводит как «без пупа» (*Хомич*, 1976. С. 108). На наш взгляд, возможно, это название происходит от имени собственного и произведено от ненецкого слова «сюнз» – «последний ребенок, последыш» (*Терещенко*, 1965).

Няданги (Нядынги). Название ненецкого рода Няданги возможно связано с названием р. Надым. Видимо, как и в случае с родом Лар, оненечившаяся локальная группа хантов получила наименование по месту проживания.

Ханты называют эту реку Натынг (Надынг) или Натынг ас – «река Надым», но затрудняются перевести название. По всей видимости, в основе гидронима лежит ненецкое Нады-ям – «богатое, обильное место» или Няда-ям – «ягельная река» (*Матвеев*, 1997. С. 77). Тундровые ненцы называли проживавших в этом районе хантов «нядангаби» – «надымские ханты».

По преданиям лесных ненцев, Нядынги (Нятунки) это был род «сегиртей» (сихиртя), люди, питавшиеся только оленьим мхом-нята (*Турутина*, 2000. С. 33). По другому преданию, Няданги жили в землянках, занимались охотой и рыболовством, оленей не держали, ездили на собачьих нартах и часто оборонялись от береговых самоедов (*Мартынова,* 2001. С. 137).

На хантыйское происхождение этого рода указывается в одной из работ Г.М. Дмитриева-Садовникова, где упоминаются осамоедившиеся остяки Нядынги из рода Погрон-яг (1917. С. 24). По данным А.В. Головнева, Няданги представляют собой обособившееся в районе Надыма подразделение рода Салиндер (1988. С. 94). Наши информаторы уверенно называли Няданги «надымскими Вэлло», т.е. выходцами из лесных ненцев (ПМА, 2007).

Самостоятельным родом Няданги стал не раньше второй половины XIX в. Приполярной переписью 1926–1927 гг. этот род был учтен в количестве 8-ми семей, пять из которых проживали в низовьях Надыма, две – на Тазовском п-ове и одна – в низовьях Таза (*Долгих*, 1970. С. 75, 110-11). Сейчас семьи Нядонги живут в Ямальском, Надымском и Тазовском районе ЯНАО (ПМА, 1993, 1995, 2001, 2004).

Парангуй (Порongуй, Пурунгуй). Впервые род Парангуй (Погромкуй), наряду с другими «самоедскими» родами, зарегистрирован в материалах Сургутской церкви в конце XIX в. Отсутствие его в ревизских переписях того времени объясняется пробелами учета (*Васильев*, 1979. С. 171). Тазовский «самоед» Танылы Порунгуй

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 78

упоминается в работе А.А. Дунина-Горкавича «Тобольский Север» в главе о торговле с инородцами, с указанием даты – январь 1900 г. (1904. С. 268).

Приполярная перепись 1926–1927 гг. зафиксировала членов рода Поронгуй на Нижнем Пуре, в устье Таза и на Тазовском п-ове, на рыболовных песках в устье Оби, а также одну семью в бассейне р. Мордыяха на Ямале. Кроме того, в южной части п-ова Ямал и в Северном Приуралье отмечено несколько ненецких семей, назвавших себя по фамилии Похронкой (Похромхой, Посланхой). Имеют ли они непосредственное отношение к роду Поронгуй, сказать трудно (*Долгих,* 1970. С. 75, 92, 111–113). Можно только предполагать, что некоторые из них – выходцы с Пура, где на лесном ненецком диалекте Поронгуй будет звучать как Посланхой.

Отдельные исследователи говорят о прямом родстве членов хантыйской группы Похрын-ёх (Похрын-ях), поселившихся в XIX в. в районе Салемала, в юртах Похрынковых, и ненцами Поронгуй. Так, Е.В. Перевалова утверждает, что после переселения на новую территорию ханты Похрынховы становятся (!) ненцами-хаби Поронгуй (*Перевалова*, 1991. С. 125–126; 2004. С. 276, 284). Однако это не подтверждается данными А.А. Дунина-Горкавича. Довольно подробно описывая рыболовные угодья низовьев Оби, он называет владельцев угодий, остяков разных юрт и самоедов разных родов. Остяки юрт Похрынковых, например, владели промысловым местом Пякки-Юган. Ни на самом угодье, ни ближе, ни дальше него «самоедский» род Поронгуй не отмечен (*Дунин-Горкавич*, 1904. С. 16). Более осторожно высказывается не этот счет А.В. Головнев, говоря, что название рода Поронгуй созвучно (!?) с фамилией хантов Похрынковых (*Головнев*, 1994. С. 26).

В настоящее время представители этого рода живут довольно разреженно в Ямальском, Приуральском, Надымском и Тазовском р-нах ЯНАО (ПМА, 1995, 2002, 2001, 2004).

На наш взгляд, правильной формой произношения названия этого рода является форма Парангуй. Так оно произносится ненцами в Приуральском и Ямальском районах ЯНАО, в форме Поронгуй оно звучит на говоре ненцев Надымского района, а в форме Пурунгуй – на говорах тазовских и нижнепуровских ненцев. Откочевывая с течением времени вглубь территории проживания ненцев, «хантыйские» роды получали огласовку своих названий, характерную для местного говора. Для сравнения приведем пример с родом гыданских ненцев Оковай (Нгоковай), название которого происходит от ненецкого существительного «нгокава» – «большинство». В Надымском районе, как и в случае с родом Парангуй-Поронгуй, его называют Оковой (ПМА, 2002).

В одной из работ Л.В. Хомич род Парангуй записан как Поранггуй, и приписано, что значение названия не ясно (*Хомич*, 1976. С. 107). Расшифровку названия Пурунгуй, в отличие от названий многих других родов, не дает в ненецко-русском словаре и Н.М. Терещенко. Ключом к переводу является именно форма Парангуй (это слово безотносительно к роду Пурунгуй имеется в словаре), что в переводе означает «сгорающий, горелый, то, что должно сгореть» (*Терещенко*, 1965). От этого и надо отталкиваться, исследуя истоки названия и происхождения рода Парангуй.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 79

Хандер и Хоротэтто. Первое название переводится как «содержимое нарты», второе означает «владелец некастрированных оленей-самцов» (нен. хор – олень-производитель; хабт – кастрированный ездовой олень).

Род Хоротэтто (Хоратэта) впервые был зафиксирован в 1930-е годы Г.Д. Вербовым, который не смог установить его фратриальной принадлежности (1939. С. 44). Определенные сомнения по этому поводу высказывала и Л.В. Хомич (1976. С. 108).

В 2005 г. в пос. Сё-яха Ямальского района ЯНАО нами зафиксированы две семь и Хоротэтто. Глава одной из них рассказал, что предок этого рода еще в начале XX в. проживал недалеко от Салехарда. Он был из ассимилированных ненцами хантов, относящихся к роду Хандер. Перекочевав в 1930-е годы на север Ямала со своим стадом оленей, он получил от местных ненцев прозвище Хоротэтто, за то, что не умел кастрировать оленей-хоров и делать из них ездовых быков-хабтов (ПМА, 2005).

Самоеды рода Хандер, вместе с семьями Яптик, Езынги и другими, проживали в четырнадцати чумах в низовьях Оби на «кочевье Индей» (Индейские салмы), где в 1870 г. их застал православный миссионер, священник Александр Тверитин (Путевые журналы миссионеров, 2002. С. 158). В тех же местах две семьи Хандер были зафиксированы и Приполярной переписью 1926–1927 гг. (*Долгих*, 1970. С. 73, 111). Отдельные семьи Хандер встречаются сегодня в южной части п-ова Ямал (ПМА, 2001).

Салиндер. Название Салиндер означает «житель мыса». В отличие от других «хантыйских» родов, этот род имеет более сложную историю формирования. Советскими этнографами предпринимались неоднократные попытки объяснить происхождение этого рода. Так, например, Б.О. Долгих отождествлял современный род Салиндер с родом Обдорский, фигурирующим в ясачных переписях конца XVII – начала XVIII в. по Березовскому уезду. В частности, он писал: «...слово «саляндер» в переводе на русский значит «обдорский» (дословно «мысовой»; Обдорск, как мы знаем, назывался «носовым городком»)» (1960. С. 73–74). Однако подобное отождествление вряд ли правомерно, так как в ревизских переписях второй половины XVIII в. род Обдорский не фиксируется, а собственно род Салиндер появляется в официальных документах, в частности, в материалах Сургутской церкви, лишь начиная со второй половины XIX в. (*Васильев*, 1979. С. 171, 205). К тому же, как видно из материалов переписей XVII–XVIII вв., численность плательщиков ясака в роде Обдорский постоянно сокращалась, от 14 – в 1695 г. до 6 – в 1712 г. (*Долгих*, 1960. С. 73). Из этого можно сделать вывод, что род Обдорский просто вымер, как это произошло, например, с родом Евгучей, последние три представителя которого были зафиксированы IV ревизией 1782 г. с пометками «умре» (ГУТОГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 43. Л. 116–218).

Некоторые исследователи считали, что род Салиндер имеет более древнее происхождение. Например, Ю.Б. Симченко писал, что формант «чера», присутствующий в названиях типа Фалочера (Чуначера) и Линанчера у нганасан, Соляндер (Сольянчер) и Лаптандер у сибирских тундровых и европейских ненцев указывает на генетическую

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 80

связь членов этих родов с автохтонным населением Заполярья (*Симченко*, 1968. С. 200, 204).

С этой гипотезой также трудно согласиться, особенно в отношении ненецких родов. Известно, что современный род европейских ненцев Лаптандер (в переводе – «житель равнины») является подразделением некогда большого рода Тысья (*Долгих*, 1970. С. 10). Самостоятельным родом он стал не ранее начала XIX в. Впервые род Лаптандер упоминается в работе В. Иславина «Самоеды в домашнем и общественном быту», вышедшей в 1847 г. (1847. С. 132). Сибирский тундровой ненецкий род Салиндер имеет сборное происхождение. Он состоит из различных локальных групп нижнеобских хантов.

Что касается названий нганасанских родов Чунанчера и Линанчера, то они появляются в официальных документах лишь в конце XIX – начале XX в. Так, Г.М. Афанасьева пишет, что название нынешнего рода Чунанчера впервые упоминается в Первой Всероссийской переписи населения 1896–1897 гг. (1990. С. 98). Об этом говорит и Ю.Б. Симченко, отмечая, что в течение XVIII–XIX вв. в документах нигде не упоминаются (кроме Чунанчера) собственно нганасанские названия родов, таких как Линанчера, Нгамтусуо, Нюнонде (1982. С. 91). К тому же, нельзя не учитывать мнение П.Т. Ващенко и Б.О. Долгих, основанное на фольклорных данных, о том, что потомками древних палеоазиатских обитателей Крайнего Севера являются представители нганасанских родов Нгомде и Нгамтусуо (1962. С. 178).

Благодаря полевым материалам, собранным в ходе экспедиционных исследований в Тазовском районе ЯНАО, нам удалось выяснить, что род Салиндер не представляет собой единого образования, а состоит из локальных экзогамных групп хантыйского происхождения, объединенных общим названием. Каждая из этих групп имеет свое ненецкое название, но не имеет хантыйского, в отличие от «хантыйских» родов. Всего в составе рода Салиндер нам удалось выявить 14 подобных групп.

1. Салянгаби – мысовые ханты (расселялись по побережью Обской губы).

2. Таряха-хаби – беличьи ханты (проживали в лесной зоне). В предании о происхождении беличьих хантов рассказывается следующее: «Жили в одном стойбище Салиндеры. И вот однажды решили они разделиться. Пришел с охоты мой праправрадед, убил пять белок. И начал он их считать, да вот никак не может, хоть и считает по руке. Четыре пальца гнет, а пятый остается. И невдомек ему, что пальцев пять и белок столько же. Вот с тех пор и стали называть наш род «беличьим» (ПМА, 1993).

3. Падангаби – ханты, жившие на р. Собь (по-ненецки Пад-яха).

4. Харв-хаби – лиственничные ханты (проживали в лесной зоне).

5. Лохорта-хаби – ручьевые ханты. Название Лагорта носят сразу несколько рек на Полярном Урале. Однако, по данным Е.В. Переваловой, только остяки р. Лагорта, притока Войкара, именовались лохорта-хаби – «ручьевые ханты» (1991. С. 212). Здесь, мы снова, как и в случае с родами Лар и Няданги, имеем дело с обратным наименованием, когда от топонима произошло название группы проживавших здесь людей.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 81

Как и некоторые другие локальные группы северных приобских хантов, Лохорта-хаби были ассимилированы ненцами. Об этой группе, как об отдельном ненецком роде Лохорта, представители которого проживали на Гыданском п-ове, имеется информация у Л.В. Хомич (1976. С. 105). Сейчас фамилия Лохорта (Лохардо) встречается у ненцев Приуральского и Ямальского районов ЯНАО (ПМА, 2004).

6. Пэдарангаби – лесные ханты.

7. Парико-хаби – черные ханты.

8. Епоконгаби – ханты, жившие на р. Епоко-Яха, недалеко от современного поселка газовиков Ямбург.

9. Пэ-хаби – каменные, или горные ханты (проживали в предгорьях Урала).

10. Ныд-хаби – ханты, жившие на р. Ныда.

11. Хо-хаби – березовые ханты (проживали в лесной зоне).

12. Си'ивхарвхаби – жившие близ современного г. Лабытнанги (хант. – «семь лиственниц»), или просто Харв-хаби – «лиственничные ханты». Об этом подразделении имеется предание: «На реке, в районе современного города Лабытнанги (Си'ивхарв-харад) жили два брата Салиндера. Были они бедными, занимались ловлей рыбы. Вдруг один из братьев сказал, что не хочет больше жить вместе и ловить рыбу с братом, и ушел вверх по реке. Другой брат остался на месте. Однажды не стало в реке рыбы, люди стали голодать. Решил оставшийся брат узнать, в чем дело. К тому же он беспокоился за ушедшего брата, вдруг он тоже голодает. Оказалось, что тот выше по течению перегородил реку запором из досок, которыми устилают пол в чуме (по-ненецки лата). Вода проходила через щели между досок, а оставшуюся рыбу он вычерпывал ковшом. Брат назвал его за это жадным и разобрал запор. Рыба снова пошла по реке. Потомков брата, который жил в районе Лабытнанги прозвали Си'ивхарвхаби (живущий у семи лиственниц), а потомков жадного брата – Латаюхаби» (ПМА, 2002).

13. Латаю-хаби – (см. выше).

14. Хаби – ханты; наемные работники. В отличие от вышеуказанных групп, эта группа (как и Лохорта) упоминается отдельно от рода Салиндер в различных документах. Так, Приполярная перепись 1926–1927 гг. зафиксировала 7 семей Хаби, проживавших в Приуралье, на Ямале, на Тазовском и Гыданском п-овах (*Долгих*, 1970. С. 75). По данным В.И. Васильева и Ю.Б. Симченко, на территории современного Носковского сельского совета, Красноярского края в 1926–1927 гг. кочевало 15 семей, носивших фамилии Соляндер (Сольянчер), Хаби и Худы. Одна семья по фамилии Хаби проживала в Мунгуйском сельском совете в 1960-е гг. (1963. С. 9–11). Ненец Хаби Сяр, 1884 г. рождения, фигурирует в книге записей о браках Тазовского района ЯНАО за 1929 г. (ПМА, 1995). Современных данных о распространении фамилии Хаби мы не имеем.

Рассматривая более подробно название «хаби», следует отметить, что оно означает, в частности, «наемный работник» или «раб». Это название распространялось не только на хантов, но и на манси и на селькупов, т. е. на те народы, которые находились

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 82

в различные исторические периоды в той или иной зависимости от ненцев (подвергались набегам, нанимались в пастухи). Другие соседи ненцев, выступавшие с ними на равных, не имеют в ненецких названиях форманта «хаби». Это коми-ижемцы – «нгысма» (по р. Ижма), энцы – «мандо», нганасаны – «тавыс», эвенки – «тунгос» (*Хомич*, 1976. С. 96).

По мнению А.В. Головнева, термин «хаби» сначала применялся по отношению к людям, нанимавшимся в пастухи к ненцам-оленеводам. Затем, когда вовлечение северотаежных жителей в оленеводство стало массовым, это название стало этнонимом. Что же касается названия «салиндер», то оно бытовало до развития у ненцев крупнотабунного оленеводства, когда все ханты представлялись ненцам рыболовами-жителями мысов (*Головнев*, 1993. С. 162). Надымские ненцы еще в конце 1920-х годов называли хантов Салиндерами. В середине 1930-х годов Г.Д. Вербов отмечал, что оненечившиеся ханты, отвечая на вопрос о национальной принадлежности, называли себя «хаби» (*Вербов*, 1939. С. 61).

Как уже было сказано, род Салиндер впервые появляется в официальных документах во второй половине XIX в. Основные места расселения и численность этого рода определила перепись 1926–1927 гг. – это Приуралье, полуостров Ямал (кроме севера и северо-запада), Тазовский и Гыданский п-ова и бассейн р. Надым. Всего было зафиксировано 155 семей (Долгих, С. 75). Кроме того, В.И. Васильев и Ю.Б. Симченко писали о проживании рода Салиндер в тот же период и на Енисее (см. выше). В середине 1930-х годов Г.Д. Вербов зафиксировал в пяти районах Ямальского округа 199 хозяйств рода Салиндер (1939. С. 60).

На сегодняшний день род Салиндер является самым многочисленным в ЯНАО. Его исключительная численность только подтверждает его неоднородный, сборный состав. Например, в 271 семье Салиндер, проживавшей в Тазовском районе ЯНАО (по данным на конец XX в.) насчитывалось 1355 человек, а всего в этом районе числилось в то время около 7 тыс. ненцев, представителей 50 родов (ПМА, 1993, 1995, 1996). Точное число семей и человек в семьях, входящих в локальные группы, составляющие род Салиндер, установить достаточно сложно. Однако если разделить 271 (семей Салиндер) и 1355 (в них человек) на 13 (групп, зафиксированных в Тазовском районе), то на каждую группу придется примерно по 20 семей и по 104 человека, что вполне соответствует численности среднего современного ненецкого рода.

Анализ брачных связей за 1928–1995 гг. по Тазовскому району ЯНАО позволяет подтвердить выводы Г.Д. Вербова середины 1930-х годов о том, что члены «хантыйских» родов, «...заключают браки с представителями ненецких родов I группы (Харючи. – *Ю.К.*), но почти никогда не вступают в браки с представителями II группы (Вануйто. – *Ю.К.*)» (*Вербов*, 1939. С. 61). Более 50% браков оненечившихся хантов родов Тибичи, Няданги, Неркыгы, Пурунгуй было заключено с ненцами, относящимися к фратрии Харючи. В роду Салиндер этот показатель достиг 67% (ПМА, 1995).

Браки между членами «хантыйских» родов не являются исключением, а брачные запреты, как писал Г.Д. Вербов, имеют место лишь в отдельных местах, в силу сло-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 83

жившихся территориально-экономических связей (*Вербов*, 1939. С 62). Особо следует сказать о браках членов рода Салиндер с представителями других «хантыйских» родов. Их зафиксировано всего 73 или 10,5%. Из них 31 брак заключен между партнерами, которые оба носят фамилию Салиндер, что формально является нарушением традиционных ненецких брачных норм. Однако при опросе таких семей выясняется, что муж и жена относятся к разным группам, входящим в состав рода Салиндер (например, муж – Пэ-хаби, а жена – Пэдарангаби или муж – Епоконгаби, а жена Салянгаби и т.п.) (ПМА, 1995, 1996). Из этого следует, что представители 14 вышеперечисленных групп, составляющих род Салиндер, не осознают своего единства и считают подобные браки вполне приемлемыми.

Для выяснения социальной основы групп, входящих в состав рода Салиндер, необходимо рассмотреть некоторые аспекты социальной организации нижнеобских хантов. Например, Е.П. Мартынова пишет о довольно четком делении хантов Нижнеобского ареала на родовые группы, соотносимые с более крупными образованиями обских угров – Мось и Пор. Эти роды представляют собой объединения нескольких фамилий, проживающих совместно и имеющих общих первопредка и духа покровителя. Браки внутри одного рода запрещены, так как его представители считаются братьями и сестрами (*Мартынова*, 1998. С. 114–115).

Характерными чертами родовых групп нижнеобских хантов, по утверждению Е.В. Переваловой, были разреженное, оседлое расселение, замкнутость общения в рамках одной группы, узкий круг брачных связей, связанные со спецификой рыболовецкого типа хозяйства, что обусловило складывание у них локальной билинейной экзогамии. С развитием ненецкого крупнотабунного оленеводства и широкими контактами с ненецкой культурой, хантыйские традиционные билинейные установки были разрушены, и локальные экзогамные группы нижнеобских хантов были включены в ненецкую двухфратриальную систему. Эти группы влились во фратрию Вануйто и стали заключать браки преимущественно с родами фратрии Харючи. При этом они, не сознавая своего единства, продолжали вступать в браки друг с другом по правилам локальной экзогамии (*Перевалова*, 1991. С. 124–125; 2004. С. 282–283).

Вышесказанное Е.В. Перевалова относит к родам Пандо, Лар, Тибичи, Неркыхы, Няданги и Пурунгуй. Однако эти утверждения в равной мере можно отнести к 14 группам, составляющим род Салиндер. Единственным отличием одних от других является то, что первые оформились в самостоятельные роды, а вторые, обладая фактической самостоятельностью, были формально объединены общим названием.

* * *

Анализ данного материала еще раз убеждает в том, что формирование ненецкого этноса было сложным. Одним из рубежей на этом пути стало развитие крупнотабунного оленеводства в XVIII в. Оно оказало решающее влияние на характер межэтнических связей ненцев и хантов низовьев Оби. В результате вовлечения нижнеобских хантов в оленеводство к середине XIX – началу XX в. локальные экзогамные хантыйские

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 84

группы были ассимилированы ненцами. Таким образом, родовой состав ненцев пополнился хантыйскими по происхождению родами – Пандо, Лар, Тибичи, Вэхо, Неркыхы, Няданги, Парангуй, Лохардо, Хандер, Хоротэтто, а также несколькими экзогамными группами, объединенными названием Салиндер. Все они органично влились в ненецкую двухфратриальную систему, хотя и сохранили отдельные черты хантыйской социальной организации. На сегодняшний день представители этих родов, проживающие в Ямальском, Приуральском, Надымском и Тазовском районах ЯНАО, обладают ненецким самосознанием, говорят исключительно по-ненецки и не вспоминают о своем хантыйском происхождении.

Завершая изложение, хотелось бы отметить, что проблема происхождения и формирования «хантыйских» родов в составе ненцев далека от окончательного разрешения. За рамками нашего исследования осталась история отдельных хантыйских фамилий, распространенных сейчас в Приуралье и в низовьях Оби, носители которых, осознавая себя хантами, говорят по-ненецки и используют элементы как хантыйской, так и ненецкой культуры. Для всестороннего изучения вопросов их происхождения необходимо привлечение дополнительных материалов, как архивных, так и полевых.

Афанасьева Г.М. Традиционная система воспроизводства нганасан (проблемы репродукции обособленных популяций). М., 1990. Т. 1.

Васильев В.И. Проблемы формирования северо-самодийских народностей. М., 1979.

Васильев В.И., *Симченко Ю.Б.* Современное самодийское население Таймыра // СЭ. 1963. № 3. С. 9–11.

Ващенко П.Т., *Долгих Б.О.* Предания о тотемических названиях родов у нганасан // СЭ. 1962. № 2. С. 178–182.

Вербов Г.Д. Лесные ненцы // СЭ. 1936. № 2. С. 57–70.

Вербов Г.Д. Пережитки родового строя у ненцев // СЭ. 1939. № 2. С. 43–66.

Головнев А.В. Социально-экономические аспекты ненецко-угорских контактов // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск, 1988. С. 86–100.

Головнев А.В. Хозяйственно-культурные типы хантов и манси и культурная адаптация // Обские угры (ханты и манси) / Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1991. Вып. VII. С. 38–44.

Головнев А.В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск, 1993.

Головнев А.В., Зайцев Г.С., Прибыльский Ю.П. История Ямала. Тобольск-Яр-Сале, 1994.

Дмитриев-Садовников Г.М. Река Надым // ЕГТМ. Тобольск, 1917. Вып. 28. С. 1–24.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960.

Долгих Б.О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М., 1970.

Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. СПб., 1904. Т. 1.

Житков Б.М. Полуостров Ямал // Зап. ИРГО по общей географии. СПб., 1913. Т. 49.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 85

Зуев В.Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века (1771–1772). М.; Л., 1947.

Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847.

Кушелевский Ю.И. Путевые записки, веденные во время экспедиций 1862, 1863 и 1864 г. Тобольск, 1864.

Лепехин И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства (в 1772 г.). СПб., 1805. Ч. IV.

Мартынова Е.П. Брачные связи хантов в конце XVIII в. (по материалам ревизских переписей) // Тобольский исторический сборник. Тобольск, 1994. Ч. 1, вып. 1: Археология и этнология. С. 59–85.

Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.

Мартынова Е.П. К истории формирования надымских ненцев // Самодийцы: Материалы IV-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск, 2001. С. 136–139.

Матвеев А.К. Географические названия Тюменского Севера. Екатеринбург, 1997.

Перевалова Е.В. Брачно-родственные отношения северных хантов // Экспериментальная археология. Тобольск. 1991. Вып. 1. С. 118–128.

Перевалова Е.В. Северные ханты. Екатеринбург, 2004.

Плигузов А.И. Текст-кентавр о сибирских самоедах. М.; Ньютонвиль, 1993.

Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии. (60–70-е гг. XIX в.) / сост. В. Темплинг. Тюмень, 2002.

Симченко Ю.Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 194–198.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.

Симченко Ю.Б. Нганасаны // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 81–99.

Соколова З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 186–210.

Соколова З.П. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 8–47.

Соколова З.П. Эндогамный ареал и этническая группа (на материалах хантов и манси). М., 1990.

Терещенко Н.М. Ненецко-русский словарь. М., 1965.

Турутина П.Г. По тропам моих предков и моего детства. Екатеринбург, 2000.

Хомич Л.В. Ненцы: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1966.

Хомич Л.В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л., 1976.

Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам. СПб., 1855.

Castren M.A. Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845–1849. SPb., 1856.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 86

ИССЛЕДОВАТЕЛИ И ИНФОРМАНТЫ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 87

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ СИБИРИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРЕПИСКИ А.О. ХЕЙКЕЛЯ И Н.Ф. КАТАНОВА)

И. Лехтинен

ЭТНОЛОГ В ПОЛЕ

Этнология – это наука, изучающая процессы формирования разных этнических групп, их идентичность, формы культурной самоорганизация. Культура и язык создают системы символов и норм. Для научного анализа исследователь собирает материал вместе с информантами. Клиффорд Гирц (Clifford Geertz) считает, что анализ материала – это процесс: исследователь, во-первых, записывает все данные (как будто бы социальную дискуссию). Следующий этап – оформление записей в форме текста и, наконец, следует описание (*Geertz*, 1973. С. 6–7). Роль исследователя огромна – речь идет о взаимоотношении исследователя и информанта, и в этом отношении о двух культурах, о «своей» и о «другой» или «чужой» культуре. Этнограф (фольклорист) работает всегда среди двух разных культур: культур информанта и его общества и своей личной культуры.

Метод полевых исследований позволяет этнологам получить сведения о материальной и духовной культуре. Как долго работать в поле? Этнологу требуется некоторое время на первичное знакомство и адаптацию, после чего он / она наблюдает жизнь этнической общности. Этнолог может становиться соучастником повседневной жизни народа.

В последнее время в этнологии начали по-новому оценивать деятельность исследователя, и возникли разные этические вопросы. Как исследователь выбирает материал? Как он / она понимает и интерпретирует дискуссию? Для кого он пишет свою работу? Для кого интерпретирует свои тексты? Как результат или исследование обслуживает объект исследования, этническую общность? Идет ли речь об одностороннем исследовании? (*Ehn & Klein*, 1964. P. 12–14; *Honko*, 1992. P. 123–137; *Suojanen*, 1966. P. 28–29; *Siikala*, 1997. P. 24; *Ruotsala*, 2002. P. 46–60).

Известно, что, например, в Сибири среди обских угров работали и финские, и венгерские лингвисты и этнографы. Можно сказать, что их деятельность отвечала критериям стационарного метода полевых исследований. В полевых работах речь идет о взаимоотношении культуры информанта и культуры исследователя. Можно выделить некоторые категории исследователей.

Исследователи, которые представляют отличную от информанта культуру. Хотя их культура «чужая», она важна на уровне понятия культуры информанта. Следует отметить, что финские и венгерские ученые, изучающие культуру финноязычных

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 88

народов России, принадлежат именно к этой категории. На базе финского и венгерского движения они стремились выяснить и свое происхождение, и происхождение изучаемой этнической общности.

Исследователи, работающие на «домашнем поле». Они представляют культуру изучаемого коренного населения.

Исследователи, работающие при содействии административной власти в крупных населенных пунктах, либо в условиях жизни коренного населения.

Научные результаты всех этих групп являются значительными. И финские, и венгерские ученые жили по несколько лет среди народов: ханты, манси, селькупы, ненцы и нганасаны. Лаури Хонко (Lauri Honko) выражает один из принципов взаимоотношения исследователя и информанта. В поле среди объектов изучения (в целом – этнической общности) исследователь сочетает в себе переводчика, собирателя и помощника. У него / нее есть особая роль, и он / она покоряется этой роли. В начале работы исследователь действует на уровне своей культуры и своей традиции. Без информанта и знания информанта исследователь не может реализовать свой научный план. Взаимоотношение исследователя и информантов можно сравнить с договором: исследователь и информанты узнают друг друга, понимают свои границы, в рамках которых они могут двигаться (*Honko*, 1992. P. 123–137).

Работа в поле содержит и интервью, и наблюдение. Интервью предполагает знание языка коренного населения. Например, М.А. Кастрен, Антал Регули, Арттури Каннисто, Хейкки Паасонен, Бернард Мункачи, К.Ф. Карьялайнен, Кай Доннер, Тойво Лехтисало владели языками коренных народов, и они говорили также на русском языке. Другие, Аугуст Алквист, Янош Янко, У.Т. Сирелиус и А.О. Хейкель работали с помощью переводчиков или на русском языке.

Как выглядит культура этнической общности в глазах исследователя? Во-первых, та культура для него является гипотезой, он знает ее мало, узнает больше и больше, он заинтересован и стремится ее понять. Хотя исследователь, долго работающий в поле, и выучит, например, способы выживания на уровне коренного населения, ему не надо их использовать. Его ждет своя жизнь и культура. Так, Кай Доннер привык жить в поле вместе с хантами, селькупами и ненцами, помня все время о том, что он вернется в Финляндию.

Какова ситуация с точки зрения информантов? Знания информантов огромны, у них есть свои модели опытов и информации. Информация представляет реальную основу, которую исследователь стремится получить. Когда исследователь задает вопросы, информант отвечает. У него две разные возможности – отвечать реально на вопрос, но промолчать о данных, касающихся проблемных и деликатных тем. Он может также при ответе добавить данные, в принципе не содержащиеся в вопросе.

Исследователь наблюдает жизнь, и он может стремиться отождествиться с изучаемой культурой. По мнению Лаури Хонко, такое «сентиментальное стремление» не помогает в работе (*Honko*, 1992. P. 126–137). Эмоциональное отношение важно только в создании связей. Исследователь, и именно «чужой» исследователь, имеет

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 89

«внешние глаза» при наблюдении за системой и моделью культуры и традиции. Он сохраняет свое мышление, свой язык, что позволяет обратить внимание на систему для него до тех пор неизвестной культуры.

ХЕЙКЕЛЬ И ЭТНОГРАФИЯ

В фокусе статьи два ученых, оба знамениты в области востоковедения – Аксел Олаи Хейкель и Николай Федорович Катанов. Хейкель – представитель исследователя «чужой» культуры, а Катанов наоборот – коренного населения. Они переписывались в течение 1893–1900 гг. Письма хранятся с биографическими документами и рукописями Хейкеля в рукописном архиве этнографического отдела Музейного ведомства Финляндии. Нас интересует тематика разговоров, переписка об изучении Сибири.

Аксел Олаи Хейкель родился на острове Ахвенанмаа (Аланд) в д. Брандэ в 1851 г. Он учился в гимназии в городе Турку и в 1869 г. поступил в университет Хельсинки. Хейкель слушал лекции по археологии первого профессора археологии Й.Р. Аспелина (J.R. Aspelin). Сам Аспелин изучал в 1871–1873 гг. проблему происхождения финнов и проводил раскопки в России в местах проживания финноязычных народов (*Salminen*, 2003. P. 63–65). Хейкель принимал участие в жизни университетских студенческих землячеств, которые начали собирать этнографические предметы в местах своего жительства. В 1876 г. была организована первая этнографическая выставка в г. Хельсинки. Этнография становилась более и более важным делом Хейкеля, он участвовал в собирании музейных предметов и полагал теоретически, что этнография – это археология в современности. Сначала (1879, 1880) Хейкель осуществил полевые работы в западной Финляндии, потом в Карелии (*Niiranen*, 1987. P. 9–30; *Lehtinen*, 1990. P. 51–55).

В Финляндии систематическое собрание музейных предметов финноязычных народов связано с развитием этнографии. По примеру языковедов, этнография пользовалась сравнительным методом и по примеру археологии – методом эволюционизма. В этой связи первой задачей являлось собрать предметы, потом сравнить их общие черты и составить типологические серии. Первым настоящим собирателем был Аксел Олаи Хейкель, «отец финно-угорской этнографии», доцент университета, интендант будущего Национального музея Финляндии и создатель музея под открытым небом. По совету профессора Й.Р. Аспелина Хейкель начал свои зкспедиции среди поволжских финнов (*Lehtinen*, 1992. P. 41). Сначала у него было две задачи. Во-первых, изучить разные типы жилищ и во-вторых, собрать богатый сравнительный материал по теме вышивки. Летом 1883, 1884 и 1885–1886 гг. Хейкель ездил по мордовским, марийским и удмуртским деревням вместе с финским художником Агатон Рейнхолмом. Собранная им коллекция предметов и рисунков значительна и по качеству, и по количеству (Списки Финно-угорских коллекций. Музей культур / Национальный музей Финляндии). Как музейный сотрудник и как научный исследователь университета Хельсинки Хейкель провел полевые работы среди почти всех финноязычных народов Европы.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 90

ХЕЙКЕЛЬ И АРХЕОЛОГИЯ СИБИРИ

Профессор археологии Й.Р. Аспелин стремился в 1870-х годах поехать в Сибирь с целью изучения надписей памятников. Он старался организовать экспедицию в рамках Императорской Археологической Комиссии России с помощью председателя Волдемара Тизенгаузена. Одновременно священник, служивший среди финских жителей Сибири, Йоханнес Гранэ (Johannes Granö) обратил внимание на богатство сибирских древностей, именно на наскальные росписи и памятники (*Niiranen*, 1987. P. 183–184; *Lehtinen*, 1990. P. 51–55; *Salminen*, 2003. P. 71–72). Пришло время продолжить пример М.А. Кастрена.

Археологическая комиссия Финляндии решила создать археологическую экспедицию в Сибирь с целью документирования памятников и проведения раскопок, исходя из финансовых возможностей. «Финнам надо изучать культуру, связанную с надписями памятников и каменными бабами в Сибири, потому что они представляют культуру финноязычных народов до их разделения». По мнению Аспелина, с Сибирью связано происхождение финнов, и они имеют право исследовать там свои корни! (*Salminen*, 2003. P. 59–61).

Первую археологическую экспедицию он осуществил в 1887 г. и вторую в 1888 г. с участием Й.Р. Аспелина. В третьей поездке в 1898 г. приняли участие три эксперта, Арттури Снеллман, Й.Р. Аспелин и А.О. Хейкель.

Что нового Хейкель мог представить? У него была двойная задача. Во-первых, археологическая. Он включил в экспедицию студента Селиванова для документации памятников. Селиванов снимал фотографии, и Хейкель мог сконцентрироваться на изучении памятников, на раскопках и на изучении музейных предметов в Томском музее.

Вторая задача была этнографическая. До экспедиции Хейкель был связан с финским шведскоязычным профессором социологии и антропологии Эдуардом Вестермарком. Вестермарк советовал исследовать среди сойотов такие этнографические вопросы, как пища, эмоциональная, общественная и семейная жизнь, похоронные обряды, занятия, эстетическое оформление, администрация и война (*Salminen*, 2003. P. 90).

На денежные средства университета Хельсинки Хейкель приехал весной 1890 г. на Карабалгасун и на р. Орхон. Он принял участие в археологическом конгрессе в Москве, оттуда он продолжил поездку прямо в Сибирь. Кроме Хейкеля в экспедиции приняли участие его молодая жена Маикки (Мария Хейкель, урожденная Кастрен) и брат, по образованию археолог, Хеикк Хейкель. Во время экспедиции Хейкель скопировал 15 000 шрифтов. Результаты были опубликованы в издании *Inscriptions de l'Orkhon* (1892).

В 1893 г. Хейкель успел послушать доклад Николая Ядринцева на заседании Финно-Угорского Общества в Хельсинки (Доклад Н. Ядринцева на французком языке *Compte rendu des recherches de l'expédition d'Orchon* с примечанием Хейкеля: «Ядринцев подарил мне доклад до его выезда»). Летом и осенью он провел археологические раскопки в восточной России и в Сибири. На обратном пути он останавливался в Казани. В Сибири Хейкель работал как археолог. Он действовал в рамках

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 91

принципальной идеи Финно-Угорского Общества: изучать происхождение финнов по следам и советам Аспелина и расширять исследования тюркоязычных народов с целью выяснить историю Средней Азии и Сибири.

ХЕЙКЕЛЬ – АРХЕОЛОГ И ЭТНОГРАФ

Дефиниция этнографии по Хейкелю – это наука древностей в современности. В статье *Explorations Ethnologiques* (1892) Хейкель уточнил свою концепцию: этнология – это широкая наука, к которой принадлежат этнография, лингвистика, археология и фольклористика (*Heikel*, 1895. P. 133–147). Это определение показывает, что он пользовался методикой археологии, изучая именно предметный мир, создал серии предметов (типологию) от более архаичной формы до поздней и, наконец, он сравнивал предметы разных народов с целью узнать более старинные формы. В рамках теоретических обобщений исследователям следовало ознакомиться с музейными материалами и работать в поле с информантами.

Сам Хейкель был шведскоязычным, но изучал в Финляндии финскую культуру. Первые их полевые работы в Карелии стремились реконструировать калевальский предметный мир. В России среди финноугорских народов, марийцев, мордвы и удмуртов Хейкель представлял ученого «другой культуры». Он знал русский язык, но марийцы того времени не все говорили на русском языке. У него был пропуск и разрешение документировать культуру, и он не раз пользовался ими с помощью чиновников. Как этнограф, он работал с удовольствием без поддержки представителей власти. Дневники Хейкеля показывают нам две стороны ученого. У него было с собой два блокнота. В один он написал вопросы и ответы на них на подлинном языке и на финском либо шведском языке. Часто названия на марийском, эрзянском или мокшанском языке писал какой-нибудь помощник, например, местные священники такие, как Афанасьев и Моляров в горномарийских деревнях или местный учитель Макар Евсевьев в мордовских деревнях бывшей Симбирской губернии. В другой дневник Хейкель написал адреса, координаты разных людей и финансовые заметки (Архивный материал Хейкеля).

КАТАНОВ, «*SCHLECHTER TURKOLOG*»

Николай Федорович Катанов изучал фольклористику своего народа, коренного населения. Он вел свое путешествие на такие скудные материальные средства, на которые редко кто работал из ученых путешественников. В поле у Катанова не было проблем в области языка, но он тоже не мог собирать материал без помощников. В верховьях Енисея Катанова сопровождал И.К. Реполовский, в Урянхайской земле Анаш Катанов и в Китае казах Джунус Иткар-огла и дунганин Давуд (*Иванов*, 1973. С. 28, 29). Катанов прекрасно знал условия жизни коренных народов. Он сам представлял инородца, в этом отношении он заметил в поле результаты русификации, влияние русских купцов на народную культуру сойотов (тувинцев) и других кочевников (*Geraci*, 2002. P. 323). Среди татар и других тюркоязычных народов Катанов

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 92

был как дома, но в Казани он являлся инородцем. Культура коренного населения Сибири, изучаемая Катановым, была «своя», но как наблюдатель и собиратель он был «чужим», кроме того – чиновником, имеющим целью передать знание этих малочисленных народов под власть «белого царя» (*Иванов*, 1973. С. 29). Собирание научного материала – это было для коренного населения непонятное действие, и Катанову приходилось раздавать подарки, угощения и лекарства.

Деятельность Катанова в Казани была широкая. Он был организатором, секретарем, потом председателем Общества Археологии, Истории и Этнографии. В качестве председателя Катанов руководил всей работой Общества с 1898 г. до 1914 г. Он регулярно просматривал и исправлял статьи в Известиях Общества, переводил арабские, персидские и тюркские надписи, отвечал за порядок в библиотеке, являлся членом редакционной комиссии по разделу этнографии и составлял опись монет (*Покровский*, 1922. С. 244–259; *Иванов*, 1973; *Geraci*, 2002. P. 309–342). По словам Катанова, Общество занималось этнографией «как коренного русского населения, так и населяющих Россию разных инородцев». Этнографическая деятельность включала в себя широкий круг вопросов, касающихся не только «внешнего быта» и верований, но также языка и «словесности» (*Покровский*, 1922. С. 251, 258; *Иванов*, 1973. С. 44).

Катанов был многообразный ученый. Особый интерес для него представляли материальная культура древнего Болгарского государства, история Казанского ханства и города Казани, а в области этнографии – условия жизни и быта минусинских татар (хакасов): административное устройство, хозяйство, этнический состав, народные предания, верования коренных народов Сибири и Китая.

ХЕЙКЕЛЬ И КАТАНОВ

Хейкель прибыл в первый раз в Казань в 1883 г. С помощью Степана Кузнецова он познакомился с марийскими и чувашскими предметами университетского музея. В октябре 1884 г. Хейкель посетил Казань вместе с художником Агатоном Рейнхолмом. Они проявили особое внимание и интерес к финноугорским народам Повольжья, к марийским, мордовским и удмуртским деревням, одежде и вышивкам. Они познакомились с архитектурой Болгарии, Хейкеля интересовала именно реставрационная работа болгарских памятников (Архивный материал Хейкеля). Как известно, в это время Катанов был студентом в Петербурге, и они не виделись.

Встреча ученых произошла в Сибири. Сибирь их соединила. Летом 1889 г. по совету антрополога Эдуарда Вестермарка Хайкель изучал традиционную жизнь сойотов. В заведении Каябашьи у купца Максима Ивановича Бякова он встретил господина Катанова. Путешествие Катанов начал с Минусинске, откуда он 7 марта выехал по льду Енисея и ехал трое суток до с. Верхне-Усинского. В конце апреля 1889 г. Катанов выезжал на р. Ча-холь и оставался там в течение двух недель, делая первые записи и наблюдения. В конце апреля Катанов выезжал в верховья Енисея, останавливаясь в заведениях русских купцов. Конец мая он застал в заимке купца Тархова на р. Шагонар, где Катанов изучал язык и быт местных сойотов (тувинцев) (Иванов, 1973. С. 27).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 93

Хейкель отметил встречу в дневнике, опубликованном в журнале Finland: *På savidenien Karabasji sammanträffade jag med hr Katanoff, som med, understöd af vetenskapsman, universitet i St. Petersburg och ryska geogr. Sällskapet salade bl. a. Sajotisk poesi. Denna bestå af korta jambiska verser och egen några prof. på dessa i min dagbok.* («В заведении Каябаши при помощи господина Катанова, исследователя, профессора Университета Санкт-Петербурга и члена Русского Географического Общества, я познакомился с поэзией сойотов. Стихи состоят из коротких ямбов, которые профессор записал на память в мой дневник». *Heikel*, 1889. P. 143–145). Можно задать вопрос, почему Хейкель отметил встречу даже в публикации? Было ли это так значительно? Вероятно, Катанов, знающий условия жизни сойотов, дал ему некоторую информацию? Другой вариант объяснения заметки – то, что встреча двух ученых в тех условиях и местах являлась необыкновенной.

ПЕРЕПИСКА УЧЕНЫХ

Хейкель сам систематизировал свои письма по темам в алфавитном порядке. Папка номер 3 содержит всего 165 писем, полученных Хейкелем, 17 набросков писем, написанных Хейкелем, 3 рукописи и 2 музейных пропуска. Большинство писем получено от русских специалистов именно по изучению археологии Сибири, от Н.М. Ядринцева, А.А. Спицина, Г.Н. Потанина и Н.М. Мартьянова. Они писали Хейкелю как специалисту по археологии Сибири.

От Катанова Хейкель получил всего 22 письма. Тематика переписки разнообразная. Оба ученые писали об актуальных проблемах, связанных с экспедиционными работами в Сибири, с организационными действиями в области общественной и музейной работы и с общими интересами в области науки.

Катанов писал на разных языках – на русском, немецком и французском. Хейкель отвечал в основном на русском языке.

СИБИРСКАЯ ТЕМАТИКА

Катанов написал первое письмо в Петербурге в 1893 г. на немецком языке. Во-первых, он представляет себя и вспоминает, как они познакомились на севере Монголии в 1889 г. Как известно, Катанов был тогда в командировке от Географического Общества и Академии наук в Сибири, Монголии, Джунгарии и Китайском Туркестане для исследования языков и быта татарских племен (1889–1892).

Катанов предполагает, что результаты полевых работ интересуют Хейкеля. Он представляет собранный материал и статьи, написанные на данную тему. Обмен научной литературой является темой, которая повторяется в переписке. Хейкель выбирал издания для библиотеки Национального музея Финляндии, а Катанов – для Общества и университета Казани. Катанов советует Хейкелю обратиться к Н.М. Мартьянову из Минусинского музея по поводу датировки монет. После этого следует вопрос по поводу экспедиции В.В. Радлова, к которому Катанов обращается с некоторыми оговорками (*«Radloff meint, dass alle Runen von Nord-Asien Turkische sind» – «Радлов*

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 94

считает, что все рунические знаки являются тюркскими из Северной Азии!»). Первое письмо значительное, включает и информацию, советы и предложение обмена литературой и идеями. В личной сфере Катанов относится к Хейкелю как к старому другу и спрашивает о личной жизни, как он живет, включая самочувствие супруги, читает ли он лекции в университете.

В других письмах сибирская тематика касается интерпретации орхонских и енисейских надписей, литературы по данной теме и сроках разных экспедиций. Переписку Хейкель и Катанов ведут на самом высоком научном уровне, видно, что они ценят друг друга. С точки зренияХейкеля, Катанов главным образом являлся ученым, знатоком сибирских коренных народов. Происхождение Катанова, статус инородца не интересовал Хейкеля, и Катанову не было «стыдно» рассказывать о своей родине, о Восточной Сибири. Наоборот, тема «родины» являлась способом получения сведений о культуре сибирских народов, например, о явлении шаманизма. (*«Ich habe im Sommer mein Vaterland (Ost-Sibirien) besucht, dort habe ich etwas Neues der Scham.-Cultus bezeichnet» – «Летом был на моей родине (в Восточной Сибири), где написал кое-что новое о шаманистическом культе»*). Для Катанова родина, Сибирь и именно Восточная Сибирь была пространством в фокусе научного интереса и изучения. С точки зрения Катанова и Хейкеля этот факт был только позитивным и полезным. Оба ученые знали, что доверие – это самое важное между информантом и исследователем.

ФИННОУГОРСКАЯ ТЕМАТИКА

Вторая основная и общая тема в письмах – информация о финноязычных народах. Катанов отлично знал, что в Казанском ханстве живут финноязычные народы. Как редактор Известий и собиратель книг и музейных коллекций, он заинтересовался культурой этих народов. Посредством Хейкеля, Катанов стал известным среди финно-угроведов Финляндии того времени. Профессор Хейкки Паасонен (Heikki Paasonen), например, планировал в 1902 году арендовать квартитру в Казани недалеко от Катанова, потому что «у него была бы тогда возможнсть учиться больше и больше» (Архивный материал Хейкеля).

Антрополог Уно Харва (Холмберг *Uno Harva / Holmberg*) познакомился с Катановом в Казани. Катанов помогал финскому ученому в научной и личной жизни. Харва принял участие в заседаниях Общества Археологии, Истории и Этнографии при Казанском Университете, он посетил музеи и семинар с помощью Катанова. Катанов носил ему литературу по удмуртам, научные труды, азбуки и молитвы. Он шутил: «Если книги не помогают, лучше жениться на удмуртской женщине. Михеев[1] будет сватать!» (Архивный материал Хейкеля).

В заметках по финно-угорским народам имеются две характерные черты. Хейкель информирует Катанова о новостях Финно-Угорского Общества. С другой стороны,

---

[2] Михеев Иван Степанович (1876–1937), просветитель, кончил в 1896 г. Казанскую инородческую семинарию.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 95

Катанов был посредником между Хейкелем и мордовским учителем Макаром Евьсевевым, будущем профессором (1864–1931).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хейкель и Катанов нашли общий язык. Их характерная черта – научная деятельность в широком смысле. Хейкель – в основном этнограф, но по образованию археолог и также организатор, собиратель и музеолог. Катанов – лингвист, но одновременно фольклорист, этнограф, историк, организатор, редактор, собиратель и музеолог. На международном уровне Хейкель представлял археологические экспедиции в Сибирь, а Катанов тюрколога. Хотя сам Катанов подписывал письма в шуточной форме «Schlechter Turkolog» , но за рубежом и именно в Финляндии он был широко известен. Иивари Валдемар Валлениус (Iivari Valdemar Wallenius / Vanaja) изучал тюркские языки под руководством Катанова и они вместе работали в поле среди абаканских татар в 1894 г. (Архивный материал Хейкеля. Письмо Катанова 17/19.2.1896; *Salminen*, 2003. P. 110–111). Финские тюркологи Матти Рясянен (Matti Räsänen) и Г.Й. Рамстедт (G.J. Ramstedt) высоко оценивали «*Опыт исследования урянхайского языка»* и пользовались данными, почерпнутым из «Опыта» (*Иванов*, 1957. С. 157; *Halén*, 1998. P. 33).

Научная и общественная деятельность принесла и Хейкелю и Катанову всеобщее уважение. В начале XX в. ситуация уже изменилась. Новое поколение и именно финские тюркологи влияли на новые теоретические представления. Хейкель начал больше работать в музее и создал музей под открытым небом в Хельсинки. Профессором в Университете в Хельсинки выбрали У.Т. Сирелиуса (U.T. Sirelius), настоящего этнографа. В России изменилось отношение тюркологов к Катанову. В 1906 г. Андрей Дмитриевич Руднев писал Г.Й. Рамстедту по поводу статуса и заметной роли Катанова:

«Melioranskii died. He goat a heart attack and left a vacant space behind him. We don't have Turkologists. Smirnov, Radloff – the former does nothing, is too old and not linguist, the same with Radloff. Katanow you know yourself» («Мелиоранский умер. У него был сердечный приступ, и его смерть породила пустоту. У нас нет тюркологов. Смирнов, Радлов – первый упомянутый ничего не делает, уже старый, и он даже не языковед, и Радлов – тоже. Что касается Катанова – Вы сами знаете его») (*Halén*, 1998. P. 135).

ПРИЛОЖЕНИЕ

St. Petersburg 8.5.1893

Gnädiger Herr,

Ich freue mich, dass ich zu Ihnen einen Brief schreiben kann. Ich glaube, dass Sie mich nicht vergessen haben (sic!), wenn ich Ihnen sage, dass ich mit Ihnen am Kemchtik bei dem Russischen Kaufmanne M. I. Bjákon (in d. Nord-Mongolei) im Jahre 1889 gewesen

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 96

bin. Dort habe ich Sie mit den Herren Russischen Studenten Jakowleff Popoff und Benedictoff gesehen. Ich habe Ihnen auch einige Uebersetzungen der Sojonischen oder Uränchaischen Lieder über die Flüsse und Ströme der Nord-Mongolei mitgetheilt. Ich bin in West und Ost-Sibirien, Mongolei und China (bis zu der Stadt Châmi) gewesen, wo ich viele Proben der Volkslitteratur (sic!) der türkischen Stämme versammelt habe. Jetzt beschäftige ich mich mit dem (sic!) Bereiten zum Drucken meiner linguistischen und ethnographischen Materialien. Alle Materialien giebt es mehr, als 11.000 Seiten in 2 Runeninschriften, deren Erforschung für Sie sehr interessant ist, habe ich in China nicht gesehen. Ich haben (sic!) gewiss viele Artikel über die Sibirischen Runeninschriften ausgegeben. Haben Sie die Güte, schicken Sie zu mir alle Artikel Ihrer Verfassung und Ihrer Ausgabe. Ich werde damit immer zufrieden sein. Bald werden meine Materialien ausgegeben sein (ein Theil russisch und der andere deutsch) und ich schicke sie jedes Mal (sic!) zu Ihnen. Schreiben Sie mir gefälligst, - wie ist Ihre theure Gesundheit, was machen Sie jetzt für die Wissenschaft der Ethnographie und lesen sie die Lectionen? Theilen Sie mit Ihre genaue Adresse mit. Meine Materialien werden von der Akademie der Wissenschaften und von der Geographischen Gesellschaft zu St. Petersburg gedruckt (sic!). Ich habe auch viele Münzen und Bilder der Chinesen und der Türkischen Stämme versammelt. Schreibt Ihnen Herr N. M. Martiânoff etwas oder nicht? Sein Museum ist zu dieser Zeit sehr gross und reich geworden. Ich bin in diese Stadt nach der vierjährigen Reise mit meiner jungen Frau Alexándra Iwánowna der 24-sten Dezember 1892. zurückgenommen. Herr Akademiker W. W. Radloff meint, dass alle Runen von Nord Asien türkisch sind. Ist es wahr? Haben Sie die „Kulturgeschichte des deutschen Volkes, von dr Otto Henne, am Rhyn, Berlin“ gelesen? In diesem interessanten Buche giebt es Buchstaben, welche den Sibirischen Inschriften ähnlich sind. Ich weiss nicht, ob diese Inschriften finnisch sind, oder türkisch, oder altdeutsch. Kann ich hoffen, um von Ihnen Ihren photograph Portrait zu bekommen? Wenn ich in diesem Briefe Fehler mache, so verzeihen Sie mit tausendmal, weil ich die deutsche Sprache ganz vergessen habe.

Gruss und Glückwunsch. Ihr Bekannter oder Verehrer
N. Katanoff

Kasan.
Den 1/13 Nov. 1899
Hochgeerter Herr, Freund Dr. A. O. Heikel!

Infolge Ihrer Zuschrift vom 2. November 1899 habe ich die Ehre Ihnen mitzutheilen, dass Herr M. J. Jevsewjew gleich viel zu thun hat (er ist ein „Secretar“ im Radiónow. Institute geworden) und ein wenig reicher, als früher, geworden ist, darauf können sie von ihm ihre Antwort nicht bald bekommen. Ich habe den reichen Jewsewjew noch nicht gesehen, und die Kopfbedeckung im Originale kann ich nicht bekommen, weil im Urjume keinen Bekannten habe. Jewsewjew’s Geburtsort ist „Малые Кармалы» (в Буинском уезде Симбирской губ.)

Die Muscheln (ракушки) werden mit „ожгенэ» (украшение из стекла) getragen. Ein Mordwiner hat mir folgendes gesagt:

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 97

«Белые ракушки (Muscheln) носятся на шее в виде ожерелья и на груди, где спускаются сверху (от ворота) вниз, в виде украшения. Украшение из белых раковин называется «кумбря» (kumbŕa), а из стекол «ожгенэ». Раковинки обыкновенно перемешиваются с «ожгенэ» и прикрепляются на нитке, к воротнику вокруг шеи или носятся в виде ожерелья.» Das ist alles, was ich weiss.

Gruss und Kuss!

Hochachtungsvoll N. Katanov

Архивный материал А.О. Хейкеля.

Этнографический архив рукописей. Музейное Ведомство Финляндии. Хельсинки.

Иванов С.Н. Николай Федорович Катанов (Очерк жизни и деятельности). М., 1973.

Покровский И. Памяти профессора Николая Федоровича Катанова // Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии. Казань, 1922. Т. XXXII. С. 244–259.

Ehn Billy & *Klein Barbro*. Från erfarenhet till text. Om kulturvetenskapliga reflektivitet. Stockholm, 1964. P. 12–14.

Geertz Clifford. The Interpretation of Cultures. NY., 1973.

Geraci Robert P. Window on the East. National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca; L., 2002. P. 309–342.

Halén Harry. Biliktu bakshi. The Knowledgeable Teacher, G. J. Ramstedt's Career as a Scholar. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 229. Helsinki, 1998.

Heikel A.O. Voyage à l'Orkhon. Inscriptions de l' Orkhon. Société Finno-Ougrienne. Helsingfors, 1882.

Heikel A.O. Exkursioner bland sajoter och I Sajanska Bergen sommaren 1889. För Finland af A.O. Heikel. 1889. P. 143–145.

Heikel A.O. Explorations ethnologiques // Travaux géographiques exécutés En Finlande. Helsingfors, 1895. Fennica 13. P. 133–147.

Honko Lauri. Dialogisesta kenttätyömetodista // Sananjalka 34. Turku, 1992. P. 123–133.

Lehtinen Ildikó (edit.). Museomiehen päiväkirjasta. A.O. Heikelin lehtikirjoituksia. Museovirasto. Helsinki, 1990.

Lehtinen Ildikó. Field expeditions as a source of Finno-Ugrian ethnology // Studia Fennica. Ethnologica 1. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Helsinki, 1992. P. 41–50.

Niiranen Timo. Suomalais-ugrilaisen kansatieteen ja arkeologian tutkija // Snellman-instituutin julkaisuja 4. Kuopio, 1987.

Ruotsala Helena. Muuttuvat palkiset // Kansatieteellinen Arkisto 49. Helsinki, 2002.

Salminen Timo. Suomen tieteelliset voittomaat. Venäjä ja Siperia suomalaisessa arkeologiassa 1870–1935 // Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 110. Helsinki, 2003.

Siikala Jukka. Kulttuurien käsite ja etnografian ongelma // Viljanen, Anna Maria & Lahti, Minna. Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä. Juhlakirja professori Matti Sarmelalle 6.4.1997.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 98

ВОСХВАЛЕНИЕ ИНФОРМАНТОВ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ: РЕГУЛИ И БАХТИЯРОВ[1]

Анна Вандор

В рукописном фонде библиотеки Академии наук Венгрии хранится наследие забытого антрополога Кароя Папаи (Pápai Károly, 1861–1893), спутника Берната Мункачи в Западной Сибири в 1888–1889 гг. В неопубликованном труде К. Папаи об антропологии и демографическом состоянии народов Западной Сибири читаем следующее:

«Craniocopische Tabelleüber den lebenden Kopf nach Pariser Zolle gemessen
(Von Anton Reguly)

№	Name der Person	Schädel-wirbel						Längen des			Sinnese Organe		Gesichts-Maase		
		Vorderhaupt		Mittelhaupt		Hinterhaupt									
		Höhe	Breite	Höhe	Breite	Höhe	Breite	Schädels	Nase	Körpers	Augen-höhlen-breite	Ohr-wirbel-Breite	Länge	Breite	Tiefe
1	Petr Petrovits Jurkina	5”6’’’	4”5,5’’’	5”10,5’’’	5”1’’’	5”	3”11’’’	1’2”	2”2’’’	5’15”	4”1’’’	6”0,5’’’	4”8’’’	5”3’’’	4”5’’’
2	Wasilji Mikitisch Bachtiarow	4”10’’’	4”2’’’	5”3’’’	5”1’’’	4”6’’’	3”6,5’’’	1’1”4’’’	1”8,5’’’	4’6”	3”10’’’	5”4,5’’’	4”0,5’’’	4”2,5’’’	4”6’’’
3	Kirila Sălăwărow	5”3’	4”5’’’	5”6’’’	5”5’’’	4”9’’’	4”-	1’1”3’’’	1”7’’’	4’11,5”	4”-	5”9’’’	4”5’’’	4”8,5’’’	4”3’’’
4	Vasili Kozlopow	5”5’’’	4”6’’’	5”9’’’	5”3’’’	4”9’’’	3”11’’’	1’2”5’’’	2”2’’’	4’8”	4”2’’’	5”6’’’	4”11’’’	4”9’’’	4”6’’’
5	Alexei Kazimow	5”5’’’	4”10’’’	5”6’’’	4”11’’’ 5”1’’’	4”7’’’	1’1”6’’’	2”3,5’’’	5’-	3”10’’’	5”6’’’	4”8’’’	4”8’’’	4”5’’’	
6	Alexei Jolkin	4”8’’’	5”1’’’	5”10’’’	5”6’’’	4”10’’’	3”11’’’	1’1”2’’’	2”1,5’’’	4’7,5”	3”10’’’	5”10’’’	4”10’’’	4”4’’’	3”11’’’
7	Michail Jakschin	4”9’’’	4”6,5’’’	5”6’’’	5”-	4”7’’’	3”7½’’’	1’3’’’	1”11’’’	5’-	3”8’’’	5”3,5’’’	4”5’’’	4”6’’’	4”1’’’
8	Danila Matweits Perschin	5”4’’’	4”6’’’	5”7’’’	5”3’’’	4”5’’’	4”-	1’1”2’’’	2”1,5’’’	5’2”	4”2’’’	5”9’’’	4”7’’’	5”2’’’	4”7’’’
9	Jerozim Gawrilow Iwaschkof	4”8’’’	4”3’’’	5”4’’’	4”11’’’	4”3’’’	3”9’’’	11”10’’’	2”1’’’	4’5”	3”8’’’	5”1’’’	4”2’’’	4”1’’’	3”9’’’

Bemerkungen[2]

---

1 *Вандор А.* Часть первая «Восхваление информантов Регули Антала в честь 150-летия со дня его смерти» // «С любовью и болью... К 60-летию со дня рождения Евы Шмидт». Ханты-Мансийск, 2008. С. 124–160.

2 В оригинале примечания – в последнем столбце. Я даю их отдельно, чтобы легче читались.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 99

79 Jahr alt; gehört zu der Tserdinischen Wogulen. Lebt schon in Izba (Russisches Holzhaus).
60 Jahr alt, sen der Lozwa in Toschimka derefna geboren; ist noch ein nomadizirender.
30 Jahr alt, ein Jäger, won Iwdel.
Ostjak – 60 Jahre alt. Ein Renthier-hirt der ostjaken Gregor auf dem Ural nahe des Iwdel-Quellen.
Ostjak. – 60 Jahr alt. Der reichste Ostjak, wohnt an der Wischera-Quellen.
85 Jahr alt, lebt am der Lozwa in Pänksăts-paul.
35 Jahr alt, lebt an der Lozwa in Pänksätspaul.
42 Jahr alt. Aus dem Dorfe Perschini. Hat prachtvolle schwarze Augen.
9. 42 Jahre alt. Aus dem Dorfe Perschini. Skrofulös.» (*Pápai*, Ms 4082 / 25. Л. 19)

Почерк однозначно принадлежит К. Папаи. Оригинальная таблица с данными измерений «живых голов», произведенных Анталом Регули, не выявлена. Видимо, эта копия является единственным сохранившимся документом результатов антропологической деятельности первого венгерского полевика – финно-угроведа в 1843–1844 гг. Как это отмечено в рукописном труде Папаи, цифровые данные, полученные его предшественником, имеют лишь историческое значение, но не могут стать полезным научным источником, так как не сохранились сведения о том, чем и по какой методике производил Регули свои измерения (*Pápai*, Ms 4082 / 19. Л. 2). Однако, если исходить из сведений «Примечаний» и привлечь другие данные рукописных и печатанных источников различного назначения и жанра, перед нами встанет живая картина об информанте – вызывавшем у Регули, несмотря на их конфликты, восхищение – его семейной предысторией, родственниками и потомками.

Из перечисленных ученым лиц Василий Никитич Бахтияров был измерен вторым. В «Примечаниях» Регули фиксирует, что ему «60 лет, родился на Лозьве в деревне Тошимка; все еще номадизирует».

На современных картах Свердловской области деревню Тошимку бесполезно искать; находим реки с подобным названием на восточном склоне Урала, в самой северной части области: Северную Тошемку, образующуюся слиянием Малой и Большой Тошемки и впадающую в Лозьву, а южнее – просто Тошемку, левый приток р. Ивдель (Общегеографический …атлас, 2000. С. 4–5, 11). На языке лозьвинских манси Северная и Большая Тошемка звучит *Томпусум*, а Малая – *Пупунлынъя*, «Река, на которой стоит идол» (*Матвеев*, 1980. С. 248–249). На какой Тошемке стояла родная деревня Василия Никитича Бахтиярова по таблице Регули не определить. Примечательно однако, что на речке Вапссос, правом притоке Большой Тошемки, отмечается «Бахтиярова юрта» там, где кончается лесная дорога через Урал (Общегеографический …атлас, 2000. С. 4). По данным моих информантов Саввы Кирилловича (1965 г. р.) и Прокопа Тимофеевича (1956 г. р.) Бахтияровых, сегодня в ней живут не Бахтияровы (*Vándor*, 2006. С. 7, 26). А к северу от впадения в Тошемку

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 100

р.Тосемья – «избы Тошемка», которые в 2006 г. я нашла частично сгоревшими развалинами. Точное место родной деревни Василия Никитича Бахтиярова можно найти только на зарисовке Регули (рис. 1), составленной им со слов его информантов и по собственному опыту и служившей подготовкой к «Этнографической и географической карте Северного Урала», изданной в Санкт-Петербурге в 1846 г.

Фамилию Бахтиярова, записанную Регули по-разному – *Pachtjár ~ Baktiar ~ Backtiar ~ Baktjiar ~ Backtiarov* – неоднократно встречаем в «Календариуме» – малословном немецкоязычном путевом дневнике Регули, содержащем чрезвычайно важные сведения о совместном периоде их жизни.

Регули с целью исследования манси 4 декабря 1843 г. приехал во Всеволодо-Благодатское. Через неделю с расстояния около 50 верст привезли ему двух манси. «Черноволосые, смуглые, как все вогулы; при этом более легкие и бодрые, чем обычно бывают финские народы; их восприятие быстрое, на вопросы отвечают легко и с большой охотой. В их компании Регули было так приятно, что откровенно призналася: в течение всего путешествия по-настоящему ему было весело и безоблачно только с ними» (*Toldy*, 1850. P. LXXI).

«11 (суббота) вогулы Бактьяр и Юркина прибыли – большую часть дня занимаюсь с ними – после обеда жгем гипс, чтобы завтра приготовить бюст Юркина

12 воскресенье – […] – для себя готовлю краниоскопические таблицы […]” (*Регули*, 2008. С. 18).

Потом Регули отпускает Юркина, ставшего № 1 в его таблице (следует отметить, что своего первого информанта Регули называет всегда «Юркина»), сам несколько дней знакомится с окружающими деревнями, а 24 декабря, в канун венгерского Рождества, в дневнике появляется короткая записка: «начинаю исследование вогулов». О направлении исследования говорится 28 декабря: «хорошо продвигаюсь в вогульском языке» (*Регули*, 2008. С. 19). Но за день до этого – озабоченная запись: «вечером оба вогула идут пить на мои деньги» (Там же). Тут, видимо, говорится, кроме Бахтиярова, о некоем Тренькине, который пришел к ученому в этот день и о котором Регули больше не упоминает.

Год кончается прекрасно: «записываю первую песню о кондийском князе» (Там же). Со дня первой встречи с иноязычными информантами прошло ровно 20 суток. Информантом, должно быть, был Бахтияров.

1844 г. начинается с выходного дня информанта; 3-го «Бактьяр пьяный, иду к его хозяину, к пермяку, который придет ко мне и ответит на вопросы, относящиеся к пермякам – вечером приходят два вогула, Кирил Салаваров и остяк Хоссопов [Hossopov]» (*Регули*, 2008. С. 20).

Следует отметить, что, ссылаясь на информацию покровителя Регули академика Бэра, полученные им от венгерского путешественника, секретарь Венгерской Академии Наук Ференц Толди подчеркивает: по мнению Регули, «так называемые березовские остяки являются настоящими вогульскими племенами, отличающимися от чердынских вогулов только диалектом» (*Toldy*, 1850. P. LXXXI). Из этого следует,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 101

что в данном случае «остяк», вероятно, не хант, а сосьвинский или ляпинский манси. «Салаваров и остяк Хоссопов» в «Краниоскопической таблице» фигурируют под № 3 и 4; последнего там Регули записывает как «Vasili Kozlopow». Что касается хозяина Бахтиярова, пермяка, запись свидетельствует о бытовой стороне жизни информанта: предположительно он, пока работал у Регули, жил у некоего пермяка, который тоже стал информантом Регули.

Салаваров и Хоссопов ~ Козлопов уезжают на третий день. Регули заканчивает чистовик их песен, возвращается к грамматическим занятиям, совершает поездки. Потом «17 [января] […] вечером приходит Бактьяр, он получил упреки за то, что рассказал мне их (вогульские) песни» (Там же).

Опять конфликт, на этот раз между информантом и своими. Конфликт этический, который по сей день может возникнуть в любой ситуации, когда между чужим человеком и представителем любого коренного народа мира, придерживающимся традиционных правил, речь идет о вере. О чем можно говорить, о чем нельзя? Когда? Кому? Эта запись Регули – свидетельство полного доверия Бахтиярова ему. Этот манси, должно быть, увидел в этом венгре родственника, потомка тех, кто „был унесен от нас Святым потопом" (*Vándor*, 2006. P. 38), значит, ему положено знать и святые тайны веры.

«18 (вторник) узнаю от него этнографические данные о Верхней Сосьве […]» (Там же). Это характерный момент метода работы Регули – он справлялся о местах и людях, куда и к которым собирался, у компетентных информантов.

После коротенькой поездки, в следующую же ночь у Регули подскочила температура, он болел неделю. «25 (вторник) вечером приезжает Алесей Богатый с Кирилом Салаваровым […]» (*Регули*, 2008. С. 21), и в «Краниоскопической таблице» появилось очередное имя: Alexei Kazimow. Если правильно, то – Хозумов (*Ruttkay-Miklián*, 2009). Тот самый «березовский вогул», который, благодаря личной и убедительной рекомендации Регули, встретившегося после возвращения в Санкт-Петербург с Эрнстом Гофманом, вскоре стал работать как «экспедитор» и переводчик экспедиции Русского Географического общества (*Hunfalvy*, 1864. P. 53).

Конец января, начало февраля занят монотонным трудом, Регули работает над своим словарем, подготавливает карту региона Лозьвы. 14 февраля «вечером приходят Алексей Хоромой [Choromoi] и Мишка Якшин [Miska Jakschin]» (*Регули*, 2008. С. 22). В его таблице под № 6 появляется «Alexei Jolkin», а под № 7 – «Michail Jakschin». Исходя из полного соответствия порядка имен в «Таблице» и «Календариуме», смело можем делать вывод, что «Хоромой» – не фамилия, а кличка Елкина.

15 февраля возвращается измеренный первым Юркин. Следующий день он «пьян, ничего с ним не поделать» (там же), потом два дня Регули «старательно» записывает от него песни. В дневнике – строгая констатация факта: «льется [brantwein]» (Там же).

18 «вечером прибывают вогулы из ю. Першины», «19 (суббота) готовлю гипсовый слепок головы Данилы и Ивашкова […]» (Там же). «Краниоскопическая таблица

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 102

обогащается последними данными: под № 8 – «Danila Matweits Perschin», под № 9 – «Jerozim Gawrilow Iwaschkof».

Последний день работы Регули во Всеволодо-Благодатском – 20 февраля, воскресенье. «Уезжают Юркина, Данила, Ивашков – Володькин еще танцует мне – записываю от него песни, которые поют во время танца […]» (Там же). По «Календариуму новые этапы путешествия Регули» – «Поездка в Ирбит и Сибирь до Тобольска» (Там же), а с 6 марта 1844 г. – «Пребывание в Тобольске и поездка в Пелым» (*Регули*, 2008. С. 23). 10 марта неожиданная запись: «на базаре (ярмарке) с Бактьяром, покупаю ему полотно» (Там же), а 13 числа – последняя запись о верном спутнике: «покупаю гостинец [gostinza] Бактьяру» (Там же).

Все, что перечислено, является скелетом событий. По этим данным на привязанность Регули и Бахтиярова друг к другу указывает лишь продолжительность их сотрудничества. Но значение и роль Василия Никитича в истории финно-угроведения, его заслуги в развитии науки определяются не продолжительностью времени, проведенного им с Регули, а его содержанием. Он – информант. От информанта исходят те данные, которые собираются исследователем-полевиком, в счастливых случаях им и обрабатываются, а дальше служат источником как для кабинетных ученых, так и полевиков будущего на долгие столетия. В данном случае прошло больше, чем полтора века с того, как Бахтияров работал информантом Регули, и наука все еще не полностью оценила, чего только не было в голове этого манси. Приведу примеры.

Мункачи в своем сборнике вогульского фольклора, перечисляя, что в нем из собрания Регули, указывает на 6 произведений мансийского устного народного творчества, о которых точно известно, что Регули их записал от Бахтиярова. Из 34 произведений, записанных Регули на южном диалекте, большинство тоже должно быть связано с его знаниями, так как южным диалектом к тому времени из информантов Регули владели лишь Бахтияров и Юркин. Среди произведений, так или иначе связанных с Бахтияровым, записаны, например, важнейшая «Песнь о сотворении земли и неба» (*Munkácsi,* 1892–1962. T. I. P. 100), призывные песни божеств, песни медвежьего праздника, молитвы и т.д. (*Munkácsi,* 1892–1962. T. I. P. XIII–XVI). Из этого следует, с одной стороны, что Василий Никитич был знатоком самой сакральной (и секретной) стороны мансийской жизни, а с другой – что Мункачи на основе единства диалектных особенностей южных записей справедливо предполагает: Бахтияров оставался с Регули и после тобольских записей «Календариума». Сам Регули еще 12 января 1844 г., ровно через месяц после его знакомства с Бахтияровым, в письме своему покровителю К.Э. Бэру пишет следующее: «Не могу достаточно хвалить моего учителя Бахтьяра; он готов сидеть со мной с утра до вечера, и до того доверяет мне, что, может быть, уже и нет такого таинства в духовной жизни и мифологии его народа, о котором мне не говорил. Для такого задания самым подходяшим человеком является он, будучи не только певцом среди своих, но дейтвующим и священнослужителем, когда жертвуют коня, что у них происходит ежегодно и теперь» (*Munkácsi,* 1892–1962. T. I. P. VI). Все остальное, что Регули писал или говорил о Бахтиярове, в таком же ключе.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 103

Из “«Воплощенных в ноты» финно-угорских мелодий Регули Антала” однозначно от Бахтиярова были записаны мелодия и слова «Песни Томы» (*Reguly*, 2000. P. 50–52; *Munkácsi,* 1892–1962. T. III. P. 480-493).

Почему этот человек мог стать таким идеальным информантом? Какие у него корни? Что это за необычная фамилия, которую не понять на основе ни мансийского, ни русского языка? Исполняли ли роль информанта его потомки? На эти вопросы пытаемся дать ответы в следующем.

Фамилию Бахтияр(ов) Мункачи объяснял как заимствование из персидского сложно-составного слова *baχt-jār* со значением «любимец счастья» через татарский (*Munkácsi*, 1892–1962. T. I. P. X). По другим источникам, фамилия от тюркско-персидского *бяхет ир* «счастливый муж» (*Халиков,* 1992. С. 54). По данным 1651 и 1722 гг. фамилия была известна и среди марийцев Царевосанчурского и Уфимского уездов (*Черных*, 1995. С. 91).

Во внутренней и внешней политике Московской Руси в XV–XVI вв. активно используются казанцы и близкие им мишари, еще хорошо знавшие не только русский, но и свои родные языки. В значительной степени на их основе формируется российское служилое сословие, раннее российское чиновничество – дьяки и подьячие. Российскими послами в Польшу и Литву, например, в 1549 г. были Бахтияровы. С другой формой фамилии – Бахтеяр – связаны корни князей Приимковых. Аслан Бахтеяр был послом в Польшу в начале XVI в., а Еналей Бахтеяров – письменным головой в XVII в., одним из сибирских первопроходцев (*Халиков,* 1992. С. 27–28, 54).

Были и другие Бахтияры. Над мусульманским кладбищем Уфы в горе зияет Бахтиярова пещера, получившая название от разбойника, похитившего единственную дочь купца и убившего его самого якобы в этой пещере (*Весновский*, 1904. С. 310–311).

Бахтияровы за Уралом – выходцы с Вишеры. «Старик Ипат и три сына Степан, Родион и Иван, от последнего и пошел весь род» (*Чернецов*, 1987. С. 14). К началу XXI в. на Вишере осталась всего одна семья, хранящая свой язык и ведущая традиционный образ жизни – Алексея Бахтиярова (*Неганов*, 2008. С. 14).

Мансийское предание о «добром Бахтиаре» носит в себе информацию о бесстрашном и сильном мальчике, которого шаман боялся, поэтому прогнал его. Видели его с тех пор только один раз. «Он тогда помирил двух шаманов, которые долгое время спорили и воевали друг с другом. […] Достал Бахтиар из кармана мешочек маленький, а из мешочка песок посыпался. И сразу же горы появляться стали, а Бахтиар взял свой лук и пошел дальше, посыпая свой след песком. А как ушел храбрый Бахтиар, так за ним след каменный остался. Далеко, видно, ушел, потому что краю и конца этим горам манси не нашли. И объехать их ни один удалец не смог. По обеим сторонам этих гор все народ манси живет» (*Анисимкова*, 1981. С. 65, 69).

Почти за столетие до сотрудничества Василия Никитича и Регули на Верхней Лозьве, относящейся тогда к Вятской епархии, проживали некрещенные Бахтияровы. Весть об их общении с новокрещенными манси активизировала Антония, Епископа Вятского, в мае 1751 г. пославшего игумена Чердынского Богословского

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 104

монастыря Иова для их крещения. В донесении Иова о своей деятельности от 15 ноября 1751 г. сказано, что крещение 76 душ мужского и 47 женского пола совершено в первых числах сентября, и в том числе «окрещены были Коня Сепкин Пахтияров 30 л., нареченный Кондратом, с женою, детьми, братьями» (*Павловский*, 1907. С. 96–97).

Церковные книги и ревизские сказки XVIII и первой половины XIX вв. еще не указывают на проживание Бахтияровых на территории Тобольской губернии или Толбольской епархии. Однако во второй половие XIX в. их представителями, проживавшими в Искарских юртах Сосьвинской волости, было заключено три брака (*Соколова*, 1983. С. 173). Мансийское название деревни – Ены-пауль; она расположена на правом берегу Северной Сосьвы, под впадением в нее р. Лепля (*Дунин-Горкавич*, 1910/1996. С. 269). В конце XIX – начале XX в. манси Верхотурского уезда, т.е. лозьвинские, так же, как полвека раньше Василий Никитич, еще выпасали оленей в Чердынском уезде, т.е. на Вишере (*Остроумов*, 1904. С. 165). В 1925–1927 гг. в «Списке Ивдельского РИК'а», исправленном и дополненном В.Н. Чернецовым, на Лозьве проживало 84 манси, из которых 2/3 носили фамилию Бахтияровых (34 – мужского и 17 – женского пола). Не без основания автор «Дневника и отчета» 1938 г. размышляет о том, что «если бы не пришли сюда с Вишеры Бахтиаровы, вогулов почти не было бы» (*Чернецов*, 1987. С. 15–16, 266).

По имеющимся данным, из них мало кто переехал на Северную Сосьву: в период 1967–1970 гг. лишь по одному Бахтиярову проживало в с. Сосьва и пос. Верхне-Нильдино (*Пивнева*, 1999. С. 74–77, 105–108). Из них, пожалуй, сосвинский был тем блестящим исполнителем, у которого Григорий Николаевич Сайнахов (1914 г.р.) уже в зрелом возрасте освоил игру на священном инструменте – *сангквылтапе* на таком уровне, что музыковеду стоило издать целый том его мелодий, записанных в 1989 г. (*Сильвет*, 1986. С. 28). Другими словами, субъективные условия знания песен Василия Никитича Бахтиярова в 1843–1844 гг. – память на слова, голос, слух – присутствовали среди его потомков и через век с лишним. Как показывает мой опыт, одним из исполнителей ритуальных песен в мансийском обществе сегодня является Прокоп Тимофеевич Бахтияров (*Vándor*, 2006. С. 38). (рис. 4).

Как «антропологические информанты» Бахтияровы тоже сделали свое: в 1888 г. в «Tąmpūsm-paul»-е Карой Папаи (благодаря которому сохранились измерения Регули), по 53 параметрам измерил и четырех «Bachtyiarov»-ых (рис. 3).

Первым он измерил 19-летнего «Василия Иваныча», ростом 1584 мм, с темно-каштановыми волосами и карыми глазами. «Кожа лица белая, сверкающаяся, с редкими веснушками [...] Складки на лбу и у носа. Уши немножко торчат. Густые каштановые, широкие брови неблизко друг к другу. Волосы, посередке с проборкой, сплетенные висят на спине. На тыльной стороне ладони большие поры […] Пальцы загибаются с трудом. Ногти небольшие, выпуклые, с луночками. Пальцы ног узловатые» (*Pápai*, Ms 4082/25. № 8). Среди данных метрических книг его находим как восприемника в 1891 г. (МетКнС, 1892. № Р-6М).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 105

Остальные трое измеренные К. Папаи – братья. Самому молодому из них, Николаю Игнатичу – 21 год. Рост его – 1554 мм, волосы рыжевато-каштановые, глаза голубовато-серые; холостой. Кожа на груди белая, на руках – смуглая, с более темными пятнами. На лице и лбу веснушки. Внизу лицо сужается (*Pápai*, Ms 4082/25. № 13).

Средний и старший брат – тезки (такое часто бывало в те времена), обоих звали Иваном. Рост среднего – 1636 мм, ему 25 лет. «Волосы каштановые, усы – светлые, редкие, борода только в следах, глаза голубовато-серые. Лоб высокий, брови посередине расширяются. […] Второй палец ноги длиннее первого» (*Pápai*, Ms 4082/25. № 10). Ему исполнилось 36, когда 1 сентября 1899 г. у него родился сын Василий (МетКнС, 1900. № Р-3М).

Старшему из братьев во время измерения было 35 лет; его рост 1625 мм. Волосы светло-каштановые, на лице небольшие светлые усы и борода, глаза светло-голубые (*Pápai*, Ms 4082/25. № 15). Последние годы его жизни сложились грустно: его сын Иоанн в возрасте 22 года умер от простуды (МетКнНякс, 1907. № У-13М), и скоро, в возрасте 57 лет умерла и его жена Феодосия Игнатьевна (МетКнНякс, 1907. № У-13Ж). Сам он скончался 11 ноября 1911 г. (МетКнНякс, 1911. № У-12М).

Бернат Мункачи, пригласивший в свою экспедицию К. Папаи, с которым он из-за разного характера их работы вскоре после приезда на Лозьву расстался, перечисляет три деревни Бахтияровых: «на самых верхних притоках Лозьвы *Tåmp-ūsiŋ paul* и *Jelpiŋ Uśja-tit paul,* а также заброшенный ими *Lūsm-tal'ёχ paul*, название которого по-русски – Юрта Бахтиярова, хотя там проживает Михаил Укладов.» Из Бахтияровых он тоже нашел славных информантов, например, Евгению Николаевну Пахтярову (Mikul-āγi Jēńńä). Самой авторитетной семьей он считает потомков «Кирила Богатого» (Puuñ Kirä åjkä). «От дочерей семьи я получил пять песен, сохраненных традицией», – пишет довольный Мункачи (*Munkácsi,* 1892–1962. T. I. P. X, сноска 1).

Бахтияровы в метрических книгах фигурируют часто, однако об информанте Регули Василие Никитиче даже в виде отчества нет ни одной записи. Таким образом, его прямых потомков не выявить. В проверенных мной книгах самая ранняя запись – от 16 января 1866 г., когда сын «Кирила Богатого», 25-летний Тимофей, проживавший в «Тоземских» юртах, женился (МетКнС, 1866. № Б-1).

Для Мункачи важными оказались другие Бахтияровы – герои женских песен. Из них старшая дочь Кирила Анна 1 декабря 1868 г. родила незаконную Домнику (МетКнС, 1869. № Р-4 Ж). Анна является автором и героем женской личной песни под № А)а)III «Сборника» Мункачи (*Munkácsi,* 1892–1962. T. IV, v. I. P. 6).

Младшая дочь Кирила Дарья в метрических книгах появилась впервые в 1874 г. как восприемница (МетКнС, 1874. № Р-5Ж), а 21 апреля следующего года умерла от родов (МетКнС, 1875. № У-9Ж). К 1888 г., когда Мункачи встретился с членами ее семьи, дату ее смерти они уже не помнили (поэтому ученый пишет, что она умерла в 1860-е годы), но конечно, помнили факт ее преждевременной кончины. Ее личные песни – под № А)а)I, II в «Сборнике» (*Munkácsi,* 1892–1962. T. IV, v. I. P.1, 4). А под

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 106

№ А) а)VII – личная песня отца Анны и Дарьи о своих дочерях (*Munkácsi,* 1892–1962. T. IV, v. I. P. 10).

Самым широким репертуаром из информантов Мункачи обладала 23-летняя Евгения Николаевна Бахтиярова: наука обязана ей тринадцатью личными песнями и множеством загадок (*Munkácsi,* 1892–1962. T. IV, v. 2. P. 260). В метрических книгах встречаемся с ее именем только когда она венчалась (МетКнС, 1891. № Б-7).

От Феодосии Игнатьевой Мункачи записал две личные песни под № А)а)VI (*Munkácsi,* 1892-1962. T. IV, v. I. P. 9). Единственная однозначная запись о ней в метрических книгах – в последний день 1891 г. она была восприемницей (МетКнС, 1892. № Р-6Ж).

Метрические данные о Бахтияровых, выявленные мной, охватывают 42 года, содержат 209 данных о 121 человеке, из которых 15 неясным образом относятся к их семье. Самую неожиданную информацию однако содержали не метрические книги, а научная библиотека Музея им. И.С. Шемановского в Салехарде, хранящая и оставшуюся часть библиотеки бывшей обдорской миссии. «Азбука для вогул приуральских» напечатана в 1903 г. в Москве в Синодальной Типографии, и хочет научить манси не русской грамоте, а мансийской! Составителем «Азбуки» являлся Епископ Никанор, «при участии П.И. Паутова, священника П. Мамина, В.Л. Феодоровского и вогула Никиты Я. Бахтиарова» (рис. 2).

Никита Яковлевич в метрических книгах появлялся сначала как восприемник (МетКнНякс 1908. № Р-11Ж и 1909. № Р-5Ж). В 1912 г. женился (МетКнНякс 1912. № Б-1). Сразу же участвовал еще в двух бракосочетаниях как свидетель (МетКнНякс 1912. № Б-2, Б-3). Но о нем в каждой записи читаем только, что он – «инородец с р. Лозьвы». Больше данных о нем мне неизвестно.

Когда в марте 2006 г. я вручила копию внутреннего титульного листа «Азбуки» лозьвинскому манси Савве Бахтиярову, они с мамой, женой, сыном Пашей и шурином Прокопом Бахтияровым долго гадали, кого изображает фотография на противоположной странице. Однако гораздо важнее, что всем им было приятно узнать о первом публиковавшемся Бахтиярове.

А с момента нашей с ними встречи получил свой диплом первый мансийский оператор, снимавший дипломную работу о Савве[3]. Меняется только техника записи информации. Ряд информантов – бесконечный.

МетКнНякс – Метрические книги, Няксимволь – Березовский округ, с. Няксимволь, Никольская церковь. Книги о родившихся, браком сочетавшихся и умерших за 1894–1919 гг. (с. Березово).

---

[3] Благодарю за эту любезную телефонную информацию в феврале 2009 г. Татьяну Гоголеву (Ханты-Мансийск).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 107

МетКнС – Метрические книги, Сосьва – Березовский округ, Сосьвинская Христово-Рождественская церковь. Книги о родившихся, браком сочетавшихся и умерших за 1866–1877, 1898–1907 гг. (Там же).

Pápai Károly. Anthropologiai megfigyelések (*Папаи Карой*. Антропологические наблюдения) 69 f. MTA Könyvtára Kézirattár és Régi Könyvek Gyűjteménye, шифр: Ms 4082/19.

Pápai Károly. Vogulok. Osztjákok. Szibériai zürjének. Szamojédok. Az ugor típus. Táblázatok. Demographiai megfigyelések (*Папаи Карой*. Вогулы. Остяки. Сибирские зыряне. Самоеды. Угорский тип. Таблицы. Демографические наблюдения) 40+32+19+27+7+38 +5+57+19 f. MTA Könyvtára Kézirattár és Régi Könyvek Gyűjteménye, шифр: Ms 4082/20-25.

Reguly Antal. Térképei a cseremisz és vogul területekről, a térképekről tartott előadásának fogalmazványai, valamint a térképekhez gyűjtött nyelvészeti, statisztikai, etnográfiai és régészeti adatok. 1838-1856. Magyar, német, orosz, vogul, svéd ny. 27 köteg (*Регули Антал*. Карты черемисских и вогульских территорий, черновики его лекций о картах, а также лингвистические, статистические, этнографические и археологические данные, собранные им к картам. 1838–1856. На венг., нем., русск., вог., шведском языках. 27 связок). Шифр: MTA KK Magyar Nyelvtudomány 2rét 4/V.

Vándor Anna. Полевой дневник «Sz-2006 Bahtyiarovok». Личный архив автора. 42 с.

Анисимкова М.К. Добрый Бахтиар // Огонь-камень: Сказки народов Тюменского Севера. Свердловск, 1981. С. 65–69.

Весновский В. Иллюстрированный путеводитель по Уралу. Екатеринбург, 1904 (***http://unilib-chel.su:6005/el_izdan/vesn1***)

Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. М., 1910/1996. Т. II: Географическое и статистико-экономическое описание страны по отдельным географическим районам.

Матвеев А.К. Географические названия Урала: Краткий топонимический словарь. Свердловск, 1980.

Общегеографический региональный атлас «Свердловская область». 1:200 000. ЦЭВКФ, М., 2000.

Неганов С.В. (ред.) Финно-угорские народы Пермского края. Пермь, 2008.

Остроумов Н.Г. и И.Г. Вогулы – манси: Историко-этнографический очерк с приложением словаря вогульских слов и списка русской литературы о вогулах. Пермь, 1904. С. 153–202.

Павловский В. Вогулы. Казань, 1907.

Пивнева Е.А. Манси: популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). М., 1999.

Регули Антал. Календариум. Дневник венгерского путешественника-исследователя с 29 сентября 1843 г. по 5 марта 1846 г. Путешествие по России: Петербург–Урал–Петербург. Рукописная копия оригинала: В.Г. Карелин / пер. с нем. на венг. Барбары

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 108

Бецнер; рец. нем. пер. Жофия Коватш; пер. с венг. на рус. Н.С. Болотовой; указ. Энико Сий; ред. Энико Сий. Будапешт, 2008. 77 с.

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

Сильвет Хейкки. Пять наигрышей медвежьего праздника манси из репертуара Г. Сайнахова // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров / сост. И. Рюйтел. Таллин, 1986. С. 28–38.

Халиков А.Х. 500 русских фамилий булгаро-татарского происхождения. Болгар-татар чыгышлы 500 рус фамилиясе. Казань,1992.

Чернецов В.Н. Источники по этнографии Западной Сибири / публик. Н.В. Лукиной, О.М. Рындинщй. Томск, 1987.

Черных С.Я. Словарь марийских личных имен. Марий енг лӱм-влак мутер. Йошкар-Ола, 1995.

Hunfalvy Pál. A vogul föld és nép: Reguly Antal hagyományaiból. Pest, 1864. (*Хунфалви Пал.* Земля и народ вогулов: Из наследия Регули Антала).

Munkácsi Bernát. Vogul népköltési gyűjtemény. Budapest, 1892–1962. T. I–IV. T. IV, vol. 2: *Munkácsi-Kálmán.* (*Мункачи, Бернат.* Сборник вогульской народной поэзии).

Reguly. Ethnographisch-geographische Karte des Nördlichen Ural Gebietes entworfen auf eine Reise in den Jahren 1844–1845 von Anton v. Reguly. SPb., 1846.

Reguly Antal. «Hangjegyekre szedett» finnugor dallamai. Budapest, 2000. (*Регули Антала.* Нотированные мелодии).

Ruttkay-Miklián Eszter. A forrásoknál. Reguly Antal adatai az Uralban élő népek kapcsolatairól // Tanulmányok a finnugrisztika és a nyelvtörténet köréből / szerk. Beatrix Oszkó, MáriaSipos. Megjelenés alatt. (*Рутткаи-Миклиа Эстер.* У источников. Данные Регули Антала о контактах народов на Урале // Труды в области финно-угроведения и исторического яззыкознания / ред. Беатрикс Оско и Мария Шипош. Будапешт, 2009. В печати)

Toldy Ferenc. Reguly Utazásai // Reguly-album. Pest, 1850. (*Толди Ференц.* Путешествия Регули // Альбом Регули).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 109

ИНФОРМАЦИЯ И ТАБУ: ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ИМЕНИ У СЫНСКИХ ХАНТОВ

Эстер Рутткаи-Миклиан

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 1990-е годы по сути дела единственным этнографическим исследованием сынских хантов была работа Зои Петровны Соколовой «Ханты р. Сыня и Куноват» (*Соколова*, 1972а), которую дополняют две ее статьи (*Соколова*, 1972б, 1974б).

В 1992 г. вместе с Е. Шмидт я впервые попала в район р. Сыня, где в 1999–2009 гг. проводила интенсивные этнографические и лингвистические полевые работы. Одним из их результатов стала моя докторская (PhD) диссертация, тема которой: «Родственные группы сынских хантов» (2004 г.). Из российской научной литературы я опиралась прежде всего на исследования В.Н. Чернецова и З.П. Соколовой (особенно 1972а, 1974а, 1975, 1979, 1983), в то время как непосредственно предшествовала моей работе тогда еще неопубликованная диссертация Е.В. Переваловой (2004). В 2001 г. мне представилась возможность получить личную консультацию Зои Петровны, великодушно предоставившей в мое распоряжение свои рукописные записи, касающиеся сынских хантов, в которых содержались данные переписей населения 1794 и 1801 гг. Этот материал стал одним из основных источников моей диссертации. В знак благодарности я приветствую юбиляра публикацией одной из глав моей работы.

РОД И ИМЯ

В научной литературе связь между родами и использованием имени до сего времени исследовалась в двух аспектах. Первый – название самого рода как группы, второй – наличие так называемого фонда родовых имен, содержащего имена, которые носят члены рода и которые могут носить только они. Исследование имен давно ведется на основании различных, прежде всего письменных источников.

В исследованиях обско-угорских имен проблему представляет разделение собственно имен и названий, употребляемых в различных случаях для наименования лиц или групп. Исследование затрудняется тем, что источники включают именной материал, научная обработка которого требует различных методов и, естественно, приводит к разным результатам. Именной материал фольклорных текстов пригоден прежде всего для исследования в аспекте языкознания и поэтики (ср.: *Kiss Tamás,* 1989; *Sz. Kispál Magdolna*, 1970; *Vértes Edit*, 1960, 1970), исторические источники значимы с этнологической и социальной точек зрения (*Hauel Petra*, 1986, 1990; *Соколова*, 1970, 1975). Наряду с церковными личными именами, имеющимися в источниках XVIII–XIX вв., использовались, вероятно, и другие

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 110

имена, о которых у нас не имеется данных. Однако исследования на основе письменных источников – по понятным причинам – не распространяются на использование имени или прозвища в живом языке.

У сынских хантов существует и вербально выраженная норма, заключающаяся в том, что нельзя произносить подлинное имя человека. Для оберега следует использовать другое имя, прозвище или называть его описательно. Сегодня в соответствии с русскоязычной практикой у каждого, естественно, имеются официальные фамилия, личное имя и отчество. Наряду с ними – и вместо них – используются название групп, прозвища и другие способы наименования (различные описания, намеки, терминология родства и др.).

НАРЕЧЕНИЕ ИМЕНЕМ

В научной литературе обычай наречения именем связывают с реинкарнацией (существует правило, что ребенок получает имя предка, который воскрес в нем)[1]. В.Н. Чернецову принадлежит высказывание о том, что между душой и именем имеется тесная связь, и вместе с душой, принадлежащей к данному роду, реинкарнация которой происходит в этом роду, существует и фонд имен данного рода (*Чернецов*, 1946. С. 170–171).

Предположение В.Н. Чернецова основано прежде всего на замечании Ф. Белявского (1833. С. 122), в соответствии с которым ребенку нельзя безнаказанно дать имя, принадлежащее другому роду, потому что человек получает его в память умершего. По Белявскому, «остяки имена дают детям не ранее пяти лет, которые, впрочем, сохраняются ими только до пятнадцатилетнего возраста и переменяются уже постоянными, сохраняемыми до самой смерти» (цит.: *Чернецов*, 1959. С. 140–141). В связи с этим В.Н. Чернецов замечает, что причина отсутствия имени у младенцев состоит в том, что в силу единства души и имени называть имя мертвого, реинкарнацией которого является младенец, опасно[2]. От этой опасности ребенка оберегают, с одной стороны, запрет на произнесение имени, а с другой стороны – магические действия (*Чернецов*, 1959. С. 141–142). На переходный отрезок времени ребенку могут дать любое имя. В описаниях Г. Новицкого начала XVIII в. содержатся данные о том, что «что первое узрить изшедши изъ дому: птицы, звѣри или что ни будь, тѣмъ именемъ родившееся нарицаетъ» (*Новицкий*, 1999. С. 37). Согласно заметкам В.Ф. Зуева 1771–1772 гг., ребенок получает свое настоящее имя, когда достигнет 15-летнего возраста: «…а прошествии сих пятнадцати лет родители дают уже ему настоящее имя или по сходству какого-нибудь давно умершего сродника, или по силе, или по сложению, сходству с животными, проворству, прилежанию к промыслам, трудолюбию, щастию и прочее...» (*Зуев*, 1999. С. 192). Эти примеры противоречат приведенным выше мнениям о тесной связи реинкарнации и обычаев наречения именем.

Тесную связь имени и души подчеркивает и замечание З.П. Соколовой: «ханты и манси верили, что у двух людей, имеющих одинаковые имена и живущих в одном селении

---

1 Реинкарнации в моей диссертации посвящена отдельная глава, здесь я не буду касаться этой проблематики (см.: *Рутткаи-Миклиан*, 2005).

2 Культу мертвых также посвящена отдельная глава диссертации (см.: *Рутткаи-Миклиан*, 2005).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 111

(раньше, очевидно, в пределах одной генеалогической группы), кто-то один должен обязательно умереть. Если же все-таки оказывалось, что в одном селении жили тёзки и один из них умирал, другому срочно меняли имя, чтобы не умер» (*Соколова*, 1975. С. 44). Об этом же она говорит позже, когда рассматривает тесную связь имени и души, в силу чего одинаковые имена невозможны, потому что имя идентично душе (Там же. С. 49). Несмотря на это, в архивных материалах имеются данные о том, что даже внутри одной семьи встречались люди, носящие одинаковое имя, а при наречении церковными именами это явление стало весьма частым (Там же. С. 44–45). Согласно З.П. Соколовой, на основании архивных источников «применительно к XVIII. в. можно говорить о фондах имен больших семей или, возможно, патронимических групп» (Там же. С. 48). В соответствующих разделах материалов переписи населения по Обдорской волости за 1782 и 1795 гг. среди 985 имен она нашла 85 таких, которые были унаследованы, остальные же свидетельствовали об однократном наречении именем. Из 85 личных имен 52 перешли от деда к внуку, 11 – от прадеда к правнуку, одно – от прапрадеда к праправнуку, 4 – от дяди к племяннику, 2 – от отца к сыну, а 7 – от других родственников (*Соколова*, 1975. С. 45). Большой интерес представляет опыт З.П. Соколовой по составлению на основании этих данных родословных. На основании архивных материалов родословные хантов составила и Е.В. Перевалова (2004. С. 277).

ФАМИЛИЯ

Фамилия (*эpraś nem*) в принципе наследуется по отцовской линии, и как таковая одновременно указывает на родственную группу, место происхождения.

Однако на практике это не всегда имеет место, бывает, что кого-то – как правило, незаконнорожденного или потерявшего отца ребенка – записывают на фамилию матери. Поскольку в этих случаях мать, как правило, воспитывает ребенка в доме своих родителей, то ханты рассматривают это не как фамилию матери, а как фамилию деда по материнской линии, который является главой семьи[3]. Так, под одной фамилией могут скрываться люди, принадлежащие к разным родственным группам. Но, несмотря на официальную фамилию, в обществе и в таких случаях считаются с кровным родством, в традиционном обществе, как правило, не составляет секрета, кто является отцом незаконнорожденного ребенка.

Если в семье нет мальчика, то фамилию деда по матери может продолжить законный ребенок дочери. Это связано с институтом «домашнего зятя» *χɔt-weŋ*, когда не девушку «выдавали» замуж, а «принимали» мужа. В этих случаях муж переезжал к жене, вернее, в дом ее родителей, и их дети носили фамилию матери и деда по материнской линии. На фамилию матери могли записывать и детей супружеских пар, не состоявших в законном браке. При воспитании ребенка, оставшегося сиротой, как указывает З.П. Соколова, «если ребенок был большой, он оставлял себе фамилию родного отца, если маленький – получал фамилию воспитателя» (*Соколова*, 1972а. С. 53). Поскольку часто такие

---

[3] О переходе имени от деда к внуку говорят на основании архивных данных: Соколова (1975. С. 45) и Хауел (*Hauel*, 1990. P. 334).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 112

дети воспитывались ближайшими родственниками, то фамилия совпадала с фамилией приемного отца, являющегося родственником по отцовской линии, однако имел другое отчество. Ребенок овдовевшей матери обычно носит фамилию кровного отца даже в том случае, если он воспитывается в доме родителей матери или ее нового мужа. Так появились, например обские Еновы и Туляховы в деревне Вальгамовых, в *lɔ̈ra-kurt*.

Сегодня использование фамилии в официальных документах обязательно. В разговорном языке референтная функция фамилии в случае мужчин встречается чаще, чем женщин, то есть о мужчинах говорят, используя имя и фамилию. Фамилии женщин после замужества меняются, замужние женщины принимают фамилию мужа. Так, одна женщина решительно возразила, когда я назвала ее по девичьей фамилии: «Какая я Еприна, я ...!» – и назвала фамилию мужа. Если спросить, какая у них девичья фамилия, они называют девичью фамилию. У хантов фамилия стоит перед именем.

Фамилия играет роль группового определителя, хотя связь между фамилией и родственной группой не симметрична: как я уже говорила выше, одинаковая фамилия может встречаться в различных родственных группах, в то же время есть такие родственные группы, к которым относится несколько фамилий. В случае детей, записанных по фамилии матери, можно говорить об их происхождении, назвав фамилию их настоящего отца как групповое имя: «Хотя он тоже (называется фамилия отца), но записан как (следует фамилия по регистрации)». Почти в каждой родственной группе имеются «скрытые» таким образом другие ветви происхождения.

ОТЧЕСТВО

Использование отчества (*aśi nem*) в случае законных браков однозначно, однако в случае незаконных детей практически совершенно свободно. Бывает, когда ребенок получает отчество по имени своего кровного отца, случается, что по имени деда по материнской линии. Из Овгортского (но не хантыйского) источника я знаю, что при регистрации мать может назвать любое отчество. В связи с отчеством рассказывают смешную историю об одном мужчине: у него случайно было одинаковое отчество с его первой женой. После смерти жены он вновь женился, однако отчество у второй жены было уже другое. После заключения законного брака он считал, что работник ЗАГСа сделал ошибку, не исправив отчество второй жены на его собственное...

Использование отчества в официальных документах общепринято. В разговорном языке оно имеет референтную функцию вместе с личным именем, после него (как при коммуникации на русском языке), однако не обязательно, при обращении его часто не используют. Обращение только по отчеству принято в дружеских отношениях.

ИМЯ

После введения практики церковного наречения именем ханты используют русские личные имена (*nem*). В связи с распространением русских имен следует заметить, что они в силу их новизны хорошо отвечают требованию категории имен-табу. Согласно З.П. Соколовой, ханты охотно дают модные новые русские имена своим детям, что она объясняет

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 113

этим же (*Соколова*, 1975. С. 44). Из русских личных имен старинные имена ханты считают «настоящими» хантыйскими именами, поскольку известные им предки также носили эти имена. Русские имена – особенно те, которые издавна использовались хантами – стали произноситься на хантыйский лад. Так, например, русская Федосья стала хантыйской *ṕetuś, Йосиф – ūśəp, Андрей – ūntər*. Эти изменения ханты приписывают не фонологии, а правилам табу: если имя произносится не точно так, как его следует произносить «официально», то оно может использоваться для безопасного обозначения человека, будто имя человека и не было произнесено.

В использовании имен встречаются полные «переводы-табу». Так, вместо русского имени *Анна* я встречалась с использованием хантыйского слова *lipi* «сосуд». Это объясняется тем, что имя, звуковая форма которого частично совпадает с хантыйским словом *an* «чашка, блюдо», заменили синонимом в соответствии с хантыйским значением.

Часто вместо официально зарегистрированного имени человека используется другое имя. З.П. Соколова (1972а. С. 52) считает этот порядок общепринятым, мои же данные показывают, что он встречается в отдельных случаях, однако факт, что наряду с рассматриваемыми здесь способами описания иными словами, это частое явление.

При описании родословных много раз случалось, что внутри одной семьи среди братьев или сестер встречались одинаковые имена. Как указывает З.П. Соколова: «Официальное имя священник находил в святцах, на каждый месяц в святцах были определенные мужские и женские имена. Вследствие этого нередко было так, что в одной хантыйской семье было несколько сыновей с именем Иван и несколько дочерей с именем Марья» (1972а. С. 52).

Благодаря системе реинкарнации возможно и использование двойного имени или прозвища, ведь человека, наряду с его собственными именами, прозвищами, можно называть терминами, относящимися к родственнику, который воскрес в нем (*Рутткаи-Миклиан*, 2005. С. 105–110). В рамках повседневной коммуникации в настоящее время стремительно распространяется звательная и референтная функция имени, отодвигая на задний план использование терминологии родства[4]. Имя используется самостоятельно, перед отчеством или после фамилии, названия группы. Использование уменьшительных форм встречается гораздо чаще, чем полных форм.

ПРОЗВИЩА

Знание прозвищ является важной информацией, необходимой для ориентации внутри сообщества сынских хантов. Существует, естественно, несколько способов образования прозвищ. Легко различить прозвища на основе характерных внешних признаков (*waś-tŭš iki* «дед-редкая борода», *šar-tŭš iki* «дед-прокуренная борода», *semli kaťa* «Катя слепая»), внешнего поведения (*pɔśtŭl iki «*дед-егоза», *kŭččəm* «пьянчужка»). На образование таких прозвищ могут влиять также и правила табу. Так, *ateɣ χu* (единственный мужчина) получил это прозвище потому, что когда он был ребенком, в их деревне умер мужчина, носивший одинаковое с ним имя. После смерти имя умершего произносить нельзя. Этот ребенок был

---

[4] О терминологии родства сынских хантов см.: *Рутткаи-Миклиан*, 2007.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 114

единственным мальчиком в семье, поэтому получил такое имя. Подобные случаи происходят неоднократно, и данное по тому или другому случаю прозвание не обязательно становится прозвищем. Так, в качестве примера прозвания, можно привести случай, когда пожилые супруги, которые оплакивали смерть внука, называли носящего одно с ним имя знакомого *pŏχ-nem*, «мальчик-имя», т.е. тезка мальчика.

С прозвищами связано много разных историй. Одну из них приводит В. Штейниц: одного человека звали *mŏltas śańka* «лишняя лепешка» или просто «лепешка». В детстве ему и двум братьям мать привезла из Березова четыре лепешки. Он съел четвертую, «лишнюю», лепешку – отсюда происходит его прозвище (ОА II. С. 94)[5]. Однозначно к категории уничижительных прозвищ относится определение *lŏpas-păt* «пол лабаза на ножках» перед именем того, кого поймали, когда он залез в «лабаз на ножках», дверь заперли, он же убежал, отодвинув доску на полу. Значительная часть прозвищ, однако, не столь характерна и их трудно объяснить с точки зрения этимологии (по крайней мере, мне).

Прозвища могут относиться не только к определенному лицу, но могут переходить по наследству, то есть определение «пьяный» перед именем относится не к тому, кто его носит, а к его отцу, и даже не обязательно вследствие приверженности к спиртному. Возникшее в определенной ситуации прозвище-табу *nemli* «безымянный» также может перейти от его носителя к сыну, перед именем которого также ставят это определение. Особое прозвище предка в некоторых случаях становится названием группы, состоящей из его потомков.

НАЗВАНИЕ ГРУПП

Названия групп определяют организационные образования различного уровня, различным может быть и их происхождение. Они используются для обозначения как группы в целом, так и ее членов. То есть они могут применяться для обозначения лиц (в этих случаях за названием группы следует обозначение «мужчина, женщина»), но может использоваться и личное имя, тогда групповое имя как бы заменяет фамилию и в той или иной степени говорит и о происхождении данного лица.

Выше уже говорилось о том, что при унаследовании прозвищ группа потомков отдельных лиц может приобрести особое групповое имя. Более тесные родственные группы внутри поселения могут получить временные (например, обозначающие особенности местности: *sɔjəm tŭm pelək jɔχ* «народ за ручьем») или постоянные названия групп (например, *sɔjəm pitar jɔχ* «народ с берега ручья»).

В научной литературе как признак рода выступает самоназвание (*Чернецов*, 1947. С. 161–163). Наименования родов сложились различным образом. Более или менее однозначны те, что происходят от названий священных животных данного рода (например, Еприны: «народ краснозобой казарки»), от названия поселения или местности, где они живут (например, Талигины: *tiltəm jɔχ* «народ деревни Тильтим»; *an-jŏχan jɔχ*; Рохтымовы «народ с реки Чаши (?)», от функции, выполняемой членами рода (например,

---

[5] Сегодня старики вспоминают о герое этой, записанной в 1930-е годы истории, под именем *SaNka iki* «дед-лепешка».

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 115

Артанзеевы: *kănaś jɔχ* «княжеский народ») или от их национальности (например, Тыликовы: *săran-ur jɔχ* «народ зырян-ненцев»). Образовавшиеся от названий поселений родовые имена несут не функцию обозначения местности, а функцию названия групп[6]. Это доказывает то, что название коренного населения вновь образованного центрального поселка Овгорт со смешанным населением *ɔw-kurtəŋ jɔχ* «народ Овгорта» не используют для обозначения тех, кто принадлежит к другим родам. В противоположность этому исторически бывает, что в случае родственных групп, проживающих в одном населенном пункте, общее имя на основе названия деревни относится к нескольким родственным группам. Одна группа может иметь несколько названий (ср.: *Чернецов*, 1947. С. 162). Среди них одно, как правило, используется в повседневной коммуникации, остальные применяются при необходимости уточнений. Например, групповое имя Артанзеевых, образованное от названия деревни *jam-kurtəŋ jɔχ* «ямгортский народ» совпадает с названием также ямгортских Пырисевых. Несмотря на существование и распространение упомянутого выше названия *kănaś jɔχ* «княжеский народ», все же чаще употребляется определение «ямгортский» и только для уточнения используется определение «княжеский». Однако существуют такие названия групп, в случае которых неясно ни их значение, ни происхождение (например, связанное с Лонгортовыми имя *jɔrla*, о котором будет говориться ниже).

НАЗВАНИЕ ФРАТРИЙ

В рамках дуальной фратриальной системы, известной у обских угров (по крайней мере, у отдельных северных групп), каждый ханты и манси является членом одной из фратрий, что передается по отцовской линии. Общее название двух фратрий *mɔś* и *pŏr*, соответственно, на вопрос о принадлежности к фратриям дается ответ *mɔś* или *pŏr ne~χu~jɔχ,* т.е. «*mɔś~pŏr* женщины*,* мужчины*,* народ».

Однако у сынских хантов существует другая пара названий, которая в дихотомии *śăńa ne~χu~jɔχ* «сынские женщина, мужчина, народ» противопоставляется *pŏslaŋ ne~χu~jɔχ* «проточные женщина, мужчина, народ». В комментариях В. Штейница к сынским текстам мы находим объяснение П.Я. Пырисева относительно встречающегося в одном из текстов названия *pŏslaŋ jɔχ*. Согласно этому, «сынские люди» живут в верховьях реки, а «проточные люди» в низовье; «древние духи повелели», что нельзя заключать браки внутри одной группы: если ненец или коми женится на хантыйской женщине и живет среди хантов, то он считается «сынским мужчиной» (ОА II. С. 104**)**. Согласно Е.П. Мартыновой (1998. С. 116**)**, кроме них к этой группе относятся финны и эстонцы, а русские и татары относятся к *pŏslaŋ jɔχ*. Штейниц также провел идентификацию двух пар названий (очевидно, на основе информации Пырисева, однако не цитируя его слова): *śăńa jɔχ* означает членов фратрии *mɔś* а *pŏslaŋ jɔχ* фратрии *pŏr*. Штейниц также сообщает, что

---

[6] О сочетаниях географических имен и общеупотребительных слов (манси) см.: *Sz. Kispál Magdolna,* 1970. S. 240–241. Хауел считает, что в период образования тройных имен источником фамилии являлось личное имя непосредственного родственника мужского рода, родовое имя и в переносном смысле название населенного пункта (*Hauel Petra*, 1986. S. 249–257).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 116

Пырисев и его другой сынский помощник Г.С. Артанзеев принадлежат к фратрии *pŏr* (ОА II. С. 104)**.** Саму фратрию, по данным Штейница, обозначают словом *śĭr*, реже *sĭr*, которые наряду со значением «фратрия, род», используются также в значении «способ, обычай» (ОА II. С. 93, 105; DEWOS. С. 1364)**.**

Сообщаемые В.Штейницем замечания имеют определяющую важность, но тем не менее, требуют дополнения. В самом деле, общее значение термина *śăńa~pŏslaŋ jɔχ* частично совпадает со значением *mɔś~pŏr jɔχ*, но это не единственное его значение.

Выражение *śăńa jɔχ* уже вследствие состава словосочетания («сынские люди, сынский народ») может означать всех хантов, живущих на р. Сыня, безотносительно к тому, к какой фратрии они относятся. При обозначении групп хантов чаще всего встречаются имена на географической основе, как правило, это название реки, на которой живет данная группа, так мы говорим о казымских, назымских, ваховских и т. д. хантах. Группа может называться по находящемуся вблизи большому населенному пункту, административному центру, например, в случае сургутских, березовских, шурышкарских хантов. В самоназваниях групп хантов подобные территориальные обозначения имеют логический смысл для «посторонних». В одном из сынских текстов, приведенных Штейницем (в первом же предложении) встречается термин *śăńa jɔχ*, который Штейниц – по моему мнению, совершенно правильно – перевел на немецкий язык *Synja-Bewohnern* (сынские жители) (ОА I. С. 53). В контексте совершенно не заметно, что здесь действительно возникает терминологическая проблема. В первом предложении записанного Пырисевым текста звучит риторический вопрос: «кто из сынских людей не знает святого мыса», а затем как общее положение «сынские люди каждую весну отправляются приносить жертву» (ОА I. С. 53). В связи с переводом *śăńa jɔχ* встает вопрос, правомерен ли перевод «житель реки Сыня» или же, возможно, это следует трактовать как фратриальное название. Текст представляет собой описание коллективного жертвоприношения. В ходе повествования неоднократно говорится о том, как должны вести себя на святилище мужчины *pŏslaŋ*, то есть очевидно, что они присутствовали, знали место, где происходит действие. Штейниц в своем комментарии замечает, что это святилище первоначально принадлежало «сынским людям» и что «проточные люди» могли принимать участие в обряде только как приглашенные гости. Поэтому к ним относятся строгие правила (ОА II. С. 108). С учетом всего этого однозначно, что в соответствии с переводом Штейница в первом предложении термин *śăńa jɔχ* означает всех сынских жителей, но параллельно он употребляется для обозначения сынских жителей, принадлежащих к фратрии *mɔś*.

Из сынских хантов к фратрии *mɔś* (если передвигаться вверх по реке) принадлежит часть Куртямовых, Лонгортовы, Вальгамовы, Рохтымовы и Еприны, к фратрии *pŏr* – Пырисевы, Контеровы, Артанзеевы, Питласовы, Муркины, Макаровы, другая часть Куртямовых, Пугурчины и Талигины. Имеющие ненецкое происхождение Тыликовы обычно исключаются из этой системы, однако если их включают, то они попадают в группу *mɔś*.

Общепринят взгляд на происхождение двух фратрий, в соответствии с которым *śăńa jɔχ šŏši jɔχ* «сынский народ коренной народ», в то время как *pŏslaŋ jɔχ* пришли в эти места после *jeməŋ jik* «священного потопа», часто упоминаемой в мифологии обских

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 117

угров мифической природной катастрофы. Другое частое замечание, что *śăńa jɔχ săran rut, pŏslaŋ jɔχ rŭś rut* «сынские люди родственники зырян», *pŏslaŋ «*родственники русских». В качестве конкретного «примера» обычно приводят зырянское происхождение Вальгамовых и русскую фамилию Макаровых.

Следует указать, что использование пар названий *śăńa~pŏslaŋ* и *mɔś~pŏr* географически также не симметрично. В то время как *śăńa jɔχ*, по всей вероятности, используется для обозначения населения, живущего вдоль р. Сыня, принадлежащего к фратрии *mɔś,* название *pŏslaŋ jɔχ* обозначает людей, принадлежащих к фратрии *pŏr*, которые живут как вдоль р. Сыня, так и далеко за пределами устья Сыни. Однако существуют такие обские группы, которые хотя и принадлежат к фратрии *pŏr*, но не входят в группу *pŏslaŋ: pŏslaŋ jɔχa ăt răχlət* «не из проточного народа». Более того, в поселениях вдоль Оби в районе устья Сыни и на север от нее называют несколько таких групп, которые не принадлежат ни к фратрии *mɔś,* ни к фратрии *pŏr*. К сожалению, я не располагаю соответствующими данными о географическом распространении термина *śăńa~pŏslaŋ*, поэтому сейчас могу только обратить внимание на эту проблему.

Дальнейшее сужение названия *śăńa~pŏslaŋ* встречается как название рода. О Лонгортовых принято говорить как о *wŏlli śăńa jɔχ* «настоящих сынских людях», о Шульгиных говорят как *wŏlli pŏslaŋ jɔχ* «настоящих проточных людях».

У хантыйских родов, как я показала выше, всегда имеются названия, отличающиеся от фамилий. Лонгортовы самая распространенная по р. Сыня фамилия, и ее носители традиционно живут в трех населенных пунктах. Об отношении трех групп среди сынских хантов существует несколько разных взглядов. Шкала распространяется от полной идентичности трех групп: «они все одинаковы, ведь они Лонгортовы» до полного различия. Название на основе населенного пункта однозначно разделяет происходящих из трех населенных пунктов Лонгортовых, так например девушка Лонгортова может быть *ŏw-ɔləŋ-ne, aj-kurt-ne, jŏχan-tăj-ne* в зависимости от того, происходит ли она из *ŏw-ɔləŋ-kurt, aj-kurt*, или *jŏχan-tăj*. Использование термина *śăńa jɔχ* уже более сложно, некоторые используют его применительно ко всем Лонгортовым, другие только к *ŏw-ɔləŋ-kurt*. Один из Лонгортовых, который происходит из *jŏχan-tăj*, не желал, чтобы его называли *śăńa χu*. Он считает, что Лонгортовых из *jŏχan-tăj* нужно называть *jɔrla*. Однако это название, этимология которого неизвестна, другие используют для обозначения всех Лонгортовых; некоторые *ŏw-ɔləŋ-kurt* считают это обозначение собственным наименованием и в песнях о своей деревне используют название *jɔrla*. Однако когда я интересовалась названием рода Лонгортовых, мне гораздо реже давали ответ *jɔrla ne~χu~jɔχ «jɔrla* женщина*,* мужчина, народ», чем термин *śăńa jɔχ*.

Традиционным поселением Шульгиных является *pŏsl-ɔw* (д. Пословы), которая находится на берегу Малой Оби, выше устья Сыни, однако в настоящее время много Шульгиных живет в крупных окрестных поселениях, например в Азово и Мужи. Название их деревни этимологически хорошо связывается с названием *pŏslaŋ* «проточный», в котором слова *pŏsl* означает протоку (DEWOS. С. 1229), в то время как имеющееся в названии населенного пункта слово *ɔw* означает «устье» (DEWOS. С. 26), то есть название населенного пункта «деревня в устье протоки», а в названии фратрии и рода угадывается суффикс

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 118

-əŋ[7]. Шульгины (как мне известно) не имеют другого родового названия, кроме названия *pŏslaŋ*. Отвечая на вопрос о Шульгиных обычно сначала говорят, что они *pŏslaŋ ne~χu*, и только после того, как их просят уточнить, сообщают, что они *wŏlli pŏslaŋ ne~χu*, «настоящая проточная женщина, мужчина», и только в конце как окончательное уточнение говорят: Шульгин. Благодаря своим брачным связям они имеют тесные отношения с различными сынскими родами, однако они сами даже в широком смысле не считаются «сынскими».

Термин *śăńa jɔχ*, таким образом, с одной стороны, может обозначать всю группу живущих вдоль реки Сыня хантов, может обозначать тех, кто принадлежит к фратрии *mɔś*, и может служить в качестве названия рода Лонгортовых или определенных групп этого рода, в то время как название *pŏslaŋ jɔχ* может обозначать хантов, живущих вдоль Сыни, и хантов фратрии *pŏr*, живущих вблизи ее устья вдоль Оби, в качестве родового имени Шульгиных.

ВЫВОДЫ

Среди сынских хантов имена употребляются как для обозначения отдельных людей, так и групп. Для отдельных людей по существу только имя можно считать относящимся лишь к нему, поскольку отчество и фамилия относятся и к другим родственным связям. В качестве индивидуальных названий наиболее характерными являются прозвища, однако круг их использования может распространяться и на тесные родственные группы. Различные уровни родственных групп – родственные ветви, род, фратрия – могут иметь собственные названия.

До наших дней использование имен охраняется табу. Проявлением этого является то, что вместо «названия по имени» распространено использование терминологии родства и прозвищ, а также изменение звуковой формы личных имен, замена их другим наименованием.

Белявский Ф. Путешествие к Ледовитому морю. М., 1833.

Зуев = Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов, сочиненное студентом Васильем Зуевым // Путешествия по Обскому Северу / ред. С.Г. Пархимович. Тюмень, 1999. С. 137–223.

Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.

Новицкий = Краткое описание о народе остяцком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году // Путешествия по Обскому Северу / ред. С.Г. Пархимович. Тюмень, 1999. С. 12–116.

Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, 2004.

Рутткаи-Миклиан Э. Родство души и тела. Реинкарнация // Сынские ханты / ред. А.В. Бауло. Новосибирск, 2005. С. 99–112.

Соколова З.П. О происхождении обско-угорских имен и фамилий // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970. С. 268–278.

---

[7] Несмотря на форму суффикса как в тексте, так и в словаре приводится не форма **pôslõɔŋ*, а *pôslaŋ* «проточный».

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 119

Соколова З.П. Ханты рр. Сыня и Куноват (этнографический очерк) // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972а. С. 15–66.

Соколова З.П. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // ИПРИЭ в 1971 году. М., 1972б. С. 164–175.

Соколова З.П. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974а. С. 82–132.

Соколова З.П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // ИПРИЭ в 1972 г.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях. М., 1974б. Ч. 2. С. 49–60.

Соколова З.П. Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи. // СЭ. 1975. № 5. С. 42–52.

Соколова З.П. Ляпинско-сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVIII–XIX вв. // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979. С. 112–130.

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

Чернецов В.Н. К истории родового строя у обских-угров // СЭ. 1947. № 6–7. С. 159–183.

Чернецов В.Н. Представления о душе у обских-угров // ТИЭ нов. сер. М., 1959. Т. 51. С. 114–156.

DEWOS = Steinitz, Wolfgang et al. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Berlin, 1966–1993.

Hauel Petra. Ostjakische Personennamen einer Steuerliste aus dem Jahre 1639 // Nyelvtudományi Közlemények 88 (1986). P. 249–257.

Hauel Petra. Zu ostjakischen Personennamen // CIFU. Debrecen, 1990. 7/3. S. 332–337.

Kiss Tamás. Újabb szempontok az osztják személynévkutatáshoz // Folia Uralica Debreceniensia 1 (1989). P. 39–44.

OA I = Steinitz Wolfgang. Ostjakologische Arbeiten. Berlin. 1975. Bd. I: Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten: Texte.

OA II = Steinitz Wolfgang. Ostjakologische Arbeiten. Budapest, 1976. Bd. II: Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. Kommentare.

Ruttkay-Miklián Eszter. A szinjai hantik rokonsági csoportjai. PhD диссертация. Рукопись. ELTE BTK, 2004.

Ruttkay-Miklián Eszter. A szinjai hanti rokonsági terminológia // Nyelvtudományi Közlemények 104 (2007). S. 181–212.

Sz. Kispál Magdolna. Vizsgálódás a vogul személynevek egy ősi rétegében // Nyelvtudományi Értesítő 70 (1970). S. 239–244.

Vértes Edit. Adalékok az osztják személynévkutatáshoz // Névtudományi vizsgálatok. A Magyar Nyelvtudományi Társaság Névtudományi Konferenciája, 1958 / red. S. Mikesy – D. Pais. Budapest, 1960. S. 150–156.

Vértes Edit. Karjalainen déli osztják szövegeinek személynevei // Nyelvtudományi Értesítő 70 (1970) (Névtudományi előadások). S. 249–253.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 120

ЖИВЫЕ ТРАДИЦИИ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 121

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В КУЛЬТУРЕ ГОРОДСКИХ И СЕЛЬСКИХ ХАНТОВ

Агнеш Кережи

В настоящее время изучение взаимосвязи традиций и инноваций является одним из основных исследуемых вопросов, который не может обойти стороной и этнография. Потребность в изучении актуальных явлений с точки зрения современности растет как в Западной Европе, в Венгрии, так и в России. В основе этой потребности, а лучше сказать стремления, лежат крупные общественно-политические изменения нашего времени, а также влияние модернизации. Эти политические, социальные и культурные перемены, наблюдаемые в последние десятилетия, затронули многие народы мира, в том числе и хантов, исследованием которых я занимаюсь уже много лет.

Современность можно изучать с точки зрения и временных рамок (временного периода), и тематики (модернизации). Вместе с тем, как сформулировал один из исследователей современности (*Szabó*, 2003. S. 106–108), люди живут параллельно в ряду различных временных отрезков, которые связывают прошлое и настоящее. Это особенно характерно для коренных народов Севера, которые во многом сохранили свою древнюю самобытную национальную культуру, и в то же время претерпели значительные изменения в связи с преобразованиями последнего столетия. В данной статье рассматриваются характерные черты хантыйских сообществ, частично или в целом утрачивающих традиционный уклад жизни, а также сходства и отличия между их отдельными социальными группами в период с середины XX в. до наших дней.

Среди хантов, живущих на рубеже XX–XXI вв., условно можно выделить три группы.

Первую составляют ханты, которые живут в стойбищах, ведут традиционный образ жизни, по сей день сохраняют язык и основные черты культуры. На сегодняшний день они остались в абсолютном меньшинстве, их число едва превышает 1–2 тыс. человек. Характерно, что в общем списке проживающих на родовых угодьях Назымской территории Ханты-Мансийского района, в 1999 г. числилось всего 42 человека, т.е. 9% проживающего там коренного населения (*Пивнева*, 2000. С. 191). Их хозяйство как в прошлом, так и в советское время, по форме и по способам организации труда является традиционным природопользованием. Продажей добычи они занимаются сами либо сбывают ее через рыбацко-охотничьи кооперативы, получая за нее деньги и/или какой-либо товар. Однако, крисис в пушном промысле, возникший еще в конце XIX в. вследствие больших обьемов пушного товарооборота, в XX в. усилился, что особенно затрагивает семьи, живущие в стойбищах. Во многих местах из-за исчезновения

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 122

соболя и горностая стали охотиться на белок, что потребовало освоения все новых и новых хвойных лесов. Это в свою очередь вызвало распространение упряжного оленеводства даже в группах, до той поры не занимавшихся разведением оленей (*Пика*, 1988. С. 139). В то же время, на рубеже XX–XXI вв. площадь оленьих угодий из-за индустриализации уменьшилась на 30% (*Хакназаров*, 2003. С. 92). Также из-за развития промышленности были серьезно нарушены пути естественных миграций диких животных, вследствие чего значительная часть этих животных исчезла из лесов. Согласно отдельным данным, охотничий промысел в Северо-Западной Сибири на сегодняшний день потерял свое товарное значение. Продолжение традиционного образа жизни, занятий рыболовством и охотой, требуют от семей, живущих в стойбищах, все больших усилий и времени, что неизбежно приводит к постепенному опустению стойбищ. Характерен факт, что на рубеже XX–XXI вв. в Ханты-Мансийском автономном округе с лица земли исчезло более чем 70 хантыйских поселений: они были ликвидированы, либо жители покинули их (*Хакназаров*, 2003. С. 92), что негативно сказалось как на состоянии традиционных отраслей хозяйства, так и на физическом и социальном самочувствии не только хантов и манси, но и других малочисленных народов Севера (*Попков*, 1998. С. 154).

Ко второй группе можно причислить хантов, проживающих в сельских населенных пунктах. Первые искусственно созданные национальные поселки на Севере появились с 1960-х годов, когда началась активная индустриализация Тюменской области и в целом Северо-Западной Сибири, и стали разрабатывать нефтяные месторождения. Общеизвестен факт, что этот процесс реализовывался исключительно с учетом интересов центральной власти в ущерб проживающим на этой территории хантам, ненцам, селькупам, не щадя их уклада жизни, культуры и даже зачастую здоровья. Сельские ханты частично утратили традиционный уклад жизни, живут в типовых домах с лишенной этнической специфики обстановкой, но большинство из них, хотя и в другом контексте, но, тем не менее, продолжает жить за счет охоты и рыболовства. Действующие в сельских населенных пунктах кооперативы привлекают их к работе, покупают для них рабочие инструменты, и тем самим включают сельских хантов в систему государственного и общественного производства. Однако по причине закрытия части кооперативов и с прекращением в середине 1990-х годов государственного финансирования традиционных отраслей хозяйства, среди сельских жителей очень высок процент безработицы.

К этой группе относится большинство хантов. За исключением пожилых, которые еще хорошо говорят на родном языке, для них характерно двойное полуязычие, при котором ни их родной язык, ни русский, не усваиваются на достаточном уровне. В сельских населенных пунктах уже часто встречаются смешанные браки, количество гомогенных хантыйских или мансийских семей стремительно сокращается, что обычно ведет и к смене образа жизни. Постепенно они теряют систему своих институтов и ту сеть социальных связей, которая защищала своих членов не только на экономическом, духовном, но и на культурном уровне.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 123

К третьей группе можно отнести хантов, которые по образу жизни почти не отличаются от общества большинства. В первую очередь они живут в городах или крупных поселках, и немалая их часть как в языковом, так и в культурном отношении значительно ассимилировалась. Среди них также часто заключаются браки с представителями других национальностей. Дети в таких браках занимают срединную позицию между коренным народом и русскими, они обычно лучше адаптируются к современной ситуации, но в то же время в определенных вещах, особенно что касается кулинарных привычек и религии, они еще сохранили традиции коренных народов (подробнее см.: *Kerezsi*, 2008. S. 98–103). По последней (2002 г.) переписи населения, доля горожан среди хантов составляет 34,6%.

Наряду с изменениями в традиционном природопользовании и появлением новых форм хозяйствования другой значительной опасностью для обско-угорской культуры является распространение чужих культур, предпочтение, перенятие их в ущерб собственной. Контакты с другими народами – естественное явление повседневной жизни хантов. Среди трех миллионов человек, населяющих Тюменскую область, обские угры составляют 40 000 (*Пустаи*, 2006. С. 46), и даже вместе с другими малочисленными народами Севера число коренных жителей не достигает 90 000 человек, что едва составляет 3% от населения округа. В Ханты-Мансийском автономном округе в 2002 г. ханты составляли 1,2%, манси 0,7% от общего населения (*Пустаи*, 2006. С. 14). Сегодня можно утверждать, что за исключением старшего поколения нет такого ханта, который бы не ходил в русскую школу, по форме являющейся интернатом. Дети, обучающиеся в интернатах, проводят там 9 месяцев и только оставшихся 3 месяца в семейной, этнической обстановке. В течение многих лет они адаптируются к изменениям своей среды и в большинстве своем уже не хотят и не умеют жить в лесу, они становились, становятся теми постепенно обрусевающими хантами, манси, которые переезжают в национальные деревни и города.

Таким образом, сельские и городские ханты как общественный слой появились не так давно. Этот период охватывает приблизительно пятьдесят лет, жизнь двух поколений, и естественно, что у них еще не произошел полный разрыв с древней этнической культурой. В данном случае я не говорю о тех группах хантов, например о южных, которые постепенно обрусели уже в конце XIX – начале XX в. Мои наблюдения относятся к населению исследованных мной регионов, то есть к сургутским и северным хантам. У них еще очень мал процент тех, кто окончательно оторвался от традиционной культуры, или у кого не было бы непосредственной либо косвенной связи с родственниками, знакомыми, занимающимися охотой, рыболовством или оленеводством. Сельские ханты чаще, городские реже навещают живущих в стойбищах родственников. Городские ханты часто отправляют своих детей на летние каникулы за город, к родственникам, либо в национальные лагеря, чтобы они учили язык, культуру, традиции. Случается и наоборот: пожилые, оставшиеся одни родители переезжают к детям в город или деревню на временное либо постоянное проживание.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 124

Значительным движущим фактором преобразования хантыйской культуры можно назвать перемены в естественной среде проживания хантов, а также межэтнические контакты.

Рассмотрим кратко, как менялись социально-экономические условия в Северо-Западной Сибири, конкретнее в Тюменской области, в последние десятилетия. После начала развития промышленности количество территорий традиционного природопользования постоянно сокращается. Уничтожен не один миллион гектаров оленьих угодий, и по сравнению с данными 30-летней давности в Ханты-Мансийском автономном округе в 3,3 раза уменьшилось поголовье оленей. Из-за загрязнения водных ресурсов многие виды рыб находятся под угрозой исчезновения, и в начале XXI в. рыбный улов сократился на 20% по сравнению с 1960-ми годами (*Хакназаров*, 2003. С. 31). Пути естественных миграций диких животных были серьезно нарушены, значительная часть диких животных исчезла. Вследствие этого была разрушена система традиционного природопользования, что очень негативно сказалось на физическом и социальном состоянии не только хантыйского, но и других северных малочисленных народов.

С точки зрения экологии Ханты-Мансийский автономый округ можно поделить на пять зон. В катастрофическом положении находятся территории, природе которых нанесен необратимый ущерб. Они составляют 1–2% округа. В кризисную зону входит 10% территорий, как критическое оценено положение 40–45% площади округа, напряженная экологическая ситуация наблюдается на 30% земель, и только в случае 5–10% можно говорить об удовлетворительном состоянии экологии. Самая неблагоприятная ситуация с экологической точки зрения складывается в Сургутском, Нефтеюганском и Нижневартовском районах, где 67,6% земель, находящихся во владении коренных народов, относится к критической зоне (*Хакназаров*, 2003. С. 83). В Европе менее известен факт, что в отдельных районах Ханты-Мансийского автономного округа, например в Сургутском, чтобы ускорить начало нефтедобычи, быстрее достигнуть нефтяных слоев в 1980-х, 1990-х годах проводились подземные ядерные взрывы. Как следствие, по данным 1999 года, количество радиации в окружающей среде превышало норму в 10–15, а в некоторых местах в 30 раз (*Хакназаров*, 2003. С. 91).

Как указывалось выше, кроме тех существенных изменений, которые произошли в традиционном природопользовании, другой существенной опасностью для обско-угорской культуры в целом является доминирование чужих культур, предпочтение, перенятие их в ущерб собственной. Посредством своей работы, окружения, СМИ они находятся в постоянном контакте с представителями других национальностей, что неизбежно влияет на их уклад жизни, образ мышления и приводит к своего рода смене культуры.

В дальнейшем посмотрим, что из традиционного уклада жизни сургутских и северных хантов сохранилось, а что изменилось более всего в исследованных мною сельских населенных пунктах и городах.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 125

Самые крупные изменения наблюдаются, естественно, в области материальной культуры. На смену старым жилым постройкам, юртам, однокамерным бревенчатым срубам в селах сегодня пришли деревянные дома русского типа с внутренними помещениями, небольшим огородом, со строго ограниченной жилой площадью, в которых невозможно вести традиционный образ жизни и иметь большую по структре семью. Городские ханты живут в основном в многоэтажных, многоквартирных домах, обстановка в которых мало чем отличается от обстановки домов, квартир представителей других народов. Сегодня у многих уже не существует разделения пространства на женскую и мужскую зоны, лишь у семей с многокомнатными квартирами можно наблюдать, что женщины так же, как и в традиционных жилищах, оставаясь ближе к выходу, предпочитают занимать внешние комнаты, мужчины же внутренние. Только у очень пожилых людей можно было заметить, что в спальной комнате кроватью служит оленья шкура. Квартиры украшаются картинами, плакатами, цветами, что ранее было абсолютно не характерно для традиционных жилищ. Однако и сельские, и городские ханты продолжают строго следить, чтобы мужские и женские вещи не перемешивались. В шкафу мужские вещи всегда хранят отдельно от женских, и строго над ними. Также одним из правил, которого широко придерживаются, является хранение детских вещей отдельно от одежды взрослых. Их отдельно стирают и хранят, чтобы через одежду от взрослых к детям не перешли неудачи, болезни, несчастья. Постельное белье, полотенца всей семьи городские ханты уже стирают вместе, но белье, предметы личного гардероба отдельно в зависимости от пола и возраста. Так же, как и у ненцев, в опрошенных сельских и городских семьях собак, птиц или других домашних питомцев по сей день не принято держать в домах, квартирах, так как это может принести несчастья.

Традиционных хантыйских предметов в домах, квартирах мало, и во многих случаях, утратив свое первоначальное предназначание, они служат скорее предметом декора или дополняют обстановку. По моим наблюдениям, по прямому предназначению больше используются женские вещи, посуда из бересты, мешочки с принадлежностями для рукоделия, но встречались и семьи, в которых кухонные приборы, например ножи, были хантыйского типа. Аналогичная ситуация наблюдается и у городских хантов, когда с первого взгляда невозможно отличить хантыйскую семью от русской.

В крупных населенных пунктах, городах у предметов хантыйского обихода появилась совершенно новая функция – функция сувенира, что связано с развитием туризма и повышением интереса к экзотическим вещам. В сувенирных магазинах музеев можно приобрести выполненные старыми мастерами резные изделия, макеты саней и юрт, изделия из бересты, украшения из бисера, аксессуары к одежде, как я все это могла наблюдать в последний раз в этнографическом музее под открытым небом в Горнокнязевске. А традиционные хантыйские куклы, сшитые из нескольких слоев ткани, меха, игольницы, украшенные мехом и хантыйским орнаментом, или искусно изготовленные изделия из бересты для гостей издалека являются типичными сувенирами, символизирующими хантыйскую этничность.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 126

Сельские ханты, за исключением пожилых людей, в повседневной жизни, на работе обычно носят городскую одежду. С одной стороны, так они оберегают шубы, сапоги из оленьего меха от загрязнения, с другой стороны, так как ханты часто живут в многонациональных деревнях, то стараются не привлекать к себе внимания национальной одеждой. Они одеваются практически так же, как и живущие там русские или представители других национальностей. Привычной женской одеждой стали брюки, платья, юбки, блузы, футболки, кофты, у мужчин это покупные брюки, джинсы, рубашки, пуловеры, куртки, бейсболки, резиновые сапоги, которые ранее были им не известны. Наверное, единственным заметным отличием в одежде женщин ханты, манси от остальных сельских женщин является то, что первые чаще, чем последние, предпочитают яркие, слегка кричащие цвета, контрастные сочетания в промышленной одежде.

Вместе с тем, по моим наблюдениям, зимой даже городские ханты одевают детей в хантыйские шубы и сапоги, которые намного лучше соответствуют погоде. К слову, шубы хранят в неотапливаемых помещениях, зимой на площадке в коридоре, повесив на перила, летом там же, в ящиках.

Все меньше становится тех, кто умеет обрабатывать шкуру и шить шубы, сапоги традиционным способом. В сельских населенных пунктах, где связь с архаичным укладом жизни крепче, большая часть женщин среднего возраста еще умеет изготавливать традиционный хантыйский костюм, молодые же женщины в основном могут выполнять лишь более простые, небольшие операции. Оленьи шкуры обычно получают от родственников, занимающихся оленеводством, либо покупают за деньги. Городские ханты заказывают национальную одежду в основном у родственников, знакомых из деревни, и не только меховые сапоги, шубы, но и одежду хантыйского покроя из промышленной ткани. При заказе важно учитывать, чтобы и заказчик, и изготовитель одежды по происхождению относились бы к одной территориальной группе.

Национальную одежду сельские ханты обычно одевают, если отправляются в дальнюю дорогу, к примеру навестить родственников, живущих в стойбище, или если зимой идут на охоту, рыбалку. По случаю больших праздников, например, на День оленевода, Вороний день, или во время фестивалей, на которых проводится и хантыйская национальная программа, в дань уважения также облачаются в традиционный костюм. В этих случаях национальная одежда заменяет для них праздничную. С начала 1990-х годов как в сельских населенных пунктах, так и в городах, у народного костюма наблюдается новая функция – подчеркивание этнической идентичности. На крупных многонациональных фестивалях, церемониях или государственных мероприятиях ханты одевают традиционную одежду, демонстрируя этим свою этническую принадлежность. Вначале богато украшенную, яркую, воссозданную народную одежду носили только женщины, но в конце 1990-х годов стало появляться все больше мужчин, которые на важные мероприятия одевают рубшки с воротником-стоечкой, украшенные аппликацией. Детям также шьют типичные

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 127

предметы национального костюма (платья для девочек и рубашки для мальчиков), которые они одевают по случаю школьных праздников или фестивалей. У хантов так же заметна общечеловеческая черта подсознательно выражать свою этническую, языковую, культурную или личную идентичность через окружающие предметы и через одежду, которая является самым заметным показателем этого стремления.

У хантов, живущих в новых условиях, гораздо больше связывающего их с древней религией, обрядами, чем может показаться на первый взгляд. Определенные элементы древних верований, полностью либо частично дополненные новыми элементами, но все же сохранились.

Практически без изменений продолжает существовать культ духов-помощников. И сельские, и городские ханты без исключения используют перешедшие к ним от отцов или более далеких предков сакральные предметы, которые выполняют роль оберегов. Эти вещи попали к ним из родовых священных лесов, семейных священных сундуков, саней, оставшихся в лесу, и обычно они являлись составной частью, принадлежностью подлинного ритуального предмета. Также все без исключения верят в то, что эти предметы невидимыми нитями соединены с подлинными сакральными вещами, а значит обладают такими же свойствами, такой же силой, у них есть свой дух, и в новой обстановке, новых домах, квартирах они продолжают игарть роль духов-помощников. В то же время сам дом или квартира уже лишены сакральности, присущей традиционным жилищам, которые рассматривали как микрокосмос и видели в нем отражение устройства мира. Несмотря на это, еще очень много опрошенных верит в связь верхнего мира и вещей, расположенных в верхней части домов, квартир. По моим наблюдениям 2006 г. в Ямало-Ненецком автономном округе, личных и семейных духов-помощников, привезенных со старых стойбищ, хранили в основном в двух местах. Либо в квартире, у потомков семей, которые вели оседлый образ жизни, либо снаружи на балконе, улице, под навесом для дров или в других хозяйственных помещениях, у потомков семей, которые вели кочевой образ жизни. На вопрос, почему эти священные предметы находятся вне дома, они отвечали, что духи-помощники их предки всегда хранились за пределами жилых помещений.

Те, чьи предки раньше держали сакральные принадлежности в чистом месте дома, напротив входа или на чердаке, могут хранить унаследованных от семьи духов-помощников в различных местах квартиры. Я видела духов-помощников, спрятанных в гостиной, спальне, за дверью, но бывало, что они стояли вместе с иконой в святом углу. Везде сохранилась традиция, что духи-помощники, завернутые в несколько слоев ткани, отдыхают в укромном месте с преподнесенными им мехом, материей, монетами до тех пор, пока их не возьмут для жертвенной церемонии. Общее правило состояло в том, что их нужно было класть в место, над которым больше ничего не могло храниться. Например, на самой верхней полке стенки, обязательно подальше от любой женской одежды, женских принадлежностей. На время обряда перед шкафом помещали журнальный столик или, если его не было,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 128

небольшой хантыйский столик. На него ставили еду и напитки, доставали духа-помощника, произносили молитву, угощали духа, просили его о помощи и в дальнейшем, затем снова помещали в шкаф. Такую церемонию проводили каждый месяц, или, если была необходимость, то чаще. Духами-помощниками могли быть не только деревянные антропоморфные фигуры, но и, например, у женщин, куклы, сшитые из нескольких слоев ткани, меха, или же это могла быть частичка меха из одежды подлинного духа-помощника. Я слышала и о таком, что если помощником предков был огонь, то после специальной церемонии потомки могли почитать его через коробок спичек как через новое воплощение духа. Как рассказывали в с. Мужи (Ямало-Ненецкий автономный округ, Шурышкарский район), так как духи-помощники хранятся на верхних полках шкафов, то убираться можно только так, чтобы пыль не поднималась наверх, не доходила до сакральных предметов. Во многих семьях я слышала, что перед каждой уборкой дом окуривают, тем самым очищая его от злых духов. Окуривание как средство очищения распространенное явление и среди городских хантов, которые используют для этого мех бобра, чагу. Окуриванием занимаются в первую очередь женщины.

Дух огня по сей день является одним из важнейших и для сельских, и для городских хантов. В сельских населенных пунктах, где еще есть печи, нередки жертвы в его честь в виде пищи и напитков, которые бросают в огонь. Городские ханты выражают свое уважение духу огня около газовой плиты. Во многих местах я наблюдала, что перед приготовлением пищи рядом с плитой ставят стакан с напитком, прося у огня помощи в приготовлении, а по завершении они благодарят его небольшими поклонами.

Ни городские, ни сельские ханты не притрагиваются к еде, пока от нее идет пар, потому что до сих пор считается, что пар от пищи предназначен для богов, духов. У северных хантов по сей день очень сильна вера в реинкарнацию после смерти. В деревне я побывала у семьи, в которой внука воспитывала бабушка, так как она считала его реинкарнацией своего рано погибшего сына. Встречалась я и с городской женщиной, которая называла своего родственника (он был старше ее на 20 лет) младшим братом, так как оба верили, что женщина является реинкарнацией тети мужчины. Во многих хантыйский семьях, и не только сельских, но и городских, самая первая задача после рождения ребенка – выяснить, кто же в нем возродился. Делают это и сегодня живущие среди хантов люди с особым знанием при помощи способа приподнимания.

Одна из новых форм проявления сакральной жизни хантов – это церемонии, народные праздники, которые организовываются «сверху» и привлекают широкие массы зрителей. Их анализ мог бы составить предмет отдельной работы, поэтому здесь я лишь коротко укажу на их наиболее характерные черты. На этих праздниках модернизируются древние хантыйские традиции, они дополняются такими элементами, как, например, выставка и продажа предметов декоративно-прикладного искусства, организация спортивных состязаний, гонок на оленьих упряжках, лыжных

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 129

гонок, гребли, выступление фольклорных коллективов. Раньше на семейных или групповых ритуалах, проводившихся в ограниченном кругу, все это было недопустимо. На подобных крупных народных торжествах сохранилась скорее структура традиционного ритуала. Например, как я видела в д. Русскинская (Ханты-Мансийский автономный округ, Сургутский район), оленя принесли в жертву подходящие для этого люди строго согласно древним правилам. Сохранился старый способ обращения к богам, духам, распределение жертвенной пищи и трапеза традиционным способом, а также украшение сакрального места жертвенными подношениями. Важной частью ритуала в Ханты-Мужи (Ямало-Ненецкий автономный округ, Шурышкарский район), Горнокнязевске (Ямало-Ненецкий автономный округ, Приуральский район) и сегодня является преподнесение платков в дар священным деревьям.

На этих народных торжествах часто ставят традиционные конусовидные юрты, в них организаторы пытаются воссоздать обстановку настоящей юрты для посетителей, которые никогда не видели традиционную жизнь хантов. Однако сами ханты, хорошо знакомые с хантыйскими традициями, воспринимают эти юрты и проходящие там мероприятия скорее как игру.

Цели устриваемых «сверху» церемоний, праздников разнообразны. Организаторы помимо выполнения задачи межнационального общения, более глубокого взаимного знакомства с культурами друг друга, хотели бы показать, передать молодому поколению важные с их точки зрения традиции, то есть праздники устраивают и с назидательной целью. Их сакральное значение является важным лишь для узкого круга участников. Правы те исследователи, которые несмотря на другие цели празднеств, из-за присутствия на них многих национальностей, разнообразной программы, а также из-за большого количества участников, сравнивают подобные мероприятия со старыми ярмарками, которые в Сибири имеют давние традиции (*Харючи*, 2001. С. 197).

Новое достижение последних 50–60 лет – это появление национальной интеллигенции, и его однозначно можно отнести к сельским и городским хантам. Это врачи, педагоги, инженеры, ученые, люди, работающие в сфере культуры или управления. В большинстве своем это интеллигенты в первом-втором поколениях, которые воспитывались отчасти в традиционной обстановке, отчасти в интернатах. Несмотря на то, что, как мы видели, в одежде, обстановке они мало чем отличаются от окружающего большинства, их этническое самосознание, особенно у среднего поколения, можно назвать достаточно сильным. Исследования, проведенные мной среди хантыйской интеллигенции Салехарда в 2006 г., однозначно показывают, что хантыйское происхождение значимо скорее для интеллигенции, которые и свободное время с удовольствием проводят в компании друг друга. Встречи друзей у них проходят в традиционной одежде, с хантыйскими блюдами, хотя общение идет в основном на русском языке. Причиной этого является не только языковая ассимиляция, но и то, что носители различных диалектов не понимают друг друга. Роль, значение интеллигенции в сохранении хантыйской культуры неоспоримы.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 130

Положительным изменением последних двух десятилетий нужно назвать появление той части хантыйской интеллигенции, которая, занимаясь изучением своих традиций, культуры, делает важные шаги в их сохранении. Этот новый общественный слой участвует в обсуждении важных для хантов общественно-экономических вопросов, в организации фестивалей, программ по сохранению традиций, играет активную роль в процессах обновления хантыйской культуры, пытается управлять ими. В городах сформировалась хантыйская политическая элита, которая хорошо осознает интересы и права своего народа, готова и способна защищать, отстаивать их перед лицом нефтяных компаний, государственных органов и чиновничьего аппарата.

Однако ханты, ведущие традиционный образ жизни, а также живущие в сельских населенных пунктах, не однозначно оценивают деятельность хантыйской интеллигенции, особенно политической элиты. Можно услышать и такие мнения, что многие из них преследуют свои интересы, а не интересы народа, предают те цели, за которые боролись вначале.

С начала 1990-х годов, с тех пор, когда я ближе начала изучать хантов, остается очевидным, что угроза ассимиляции этого, как и других малочисленных народов, увеличивается. Одна из причин – это огромный поток прибывших в Тюменскую область, за счет чего ханты вместе с другими коренными малочисленными народами составляют всего пару процентов от общей численности населения в области, и, попадая из привычной жизненной среды в русскоязычное окружение, они утрачивают свои культурные особенности и родной язык. Другая причина ускорения ассимиляции кроется в политических, экономических изменениях последних лет, о которых говорилось в начале статьи, и которые коснулись всех трех групп хантов – и городских, и сельских, и живущих в лесах.

В сельских населенных пунктах постоянно растет безработица, вследствие чего увеличивается миграция и в целом маргинализация. До 1990-х годов безработица не была значительной среди коренного населения. Ханты, живущие в лесах и ведущие традиционный образ жизни, сотрудничали с кооперативами, закупщиками пушнины и рыбы, от которых в обмен на добычу получали деньги или другие социальные выплаты. Сельские же ханты продолжали заниматься рыболовством, охотой и оленеводством, организуясь в колхозы, совхозы или оленеводческие бригады. До 1990-х годов в Ханты-Мансийском автономном округе существовало 12 рыбных кооперативов, 2 оленеводческих колхоза, 4 коопертива по закупке пушнины и животных фермы, 3 рыбных хозяйства и 3 завода по переработке рыбы, в которых трудились сельские ханты, манси, ненцы (*Хакназаров*, 2003. С. 31). Известно, что уже эти преобразования советской эпохи разрушили исторически сложившуюся у хантов социально-экономическую систему, но вместе с тем они все-таки создавали своеобразную общественную сеть, обеспечивали стабильность для коренных жителей, живущих в лесах и сельских населенных пунктах. Большая часть этих колхозов, совхозов, кооперативов была преобразована в акционерные общества, муниципальные либо семейные предприятия, которые работают на грани рентабельности или убыточны.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 131

В 2006 г. я побывала в общинном предприятии Горнокнязевска в Ямало-Ненецком автономном округе, которое привлекает коренных жителей к работе в музее по открытым небом. Эта организация помимо музейной деятельности занимается продажей предметов декоративно-прикладного искусства и приемом гостей. Они регулярно организуют ужины в юртах с традиционной хантыйской обстановкой и готовят блюда из мяса собственных оленей и рыбы, которю они сами ловят. Но рыбаки и охотники, сотрудничающие с общиной, уже жаловались, что они не всегда получали оплату, зафиксированную в договоре, избранные руководители не могли выплатить ее в срок.

С начала 1990-х годов уровень безработицы среди северных малочисленных народов безостановочно растет, есть сельских населенных пункты, в которых практически все взрослое население составляют безработные (*Попков*, 2006. С. 166). Из-за такой критической ситуации в сельских населенных пунктах часть населения, особенно более энергичная, талантливая молодежь, переезжает в поселения покрупнее, города. По этой причине деревни стареют и исчезает даже то небольшое количество районов, в которых малочисленные народы Севера могли проживать относительно компактно. А переехавшая в город молодежь из-за недостаточного знания русского языка или низкого уровня образования оказывается в неблагоприятном положении и постепенно деградирует. Так как этот вопрос хорошо освещен в специальной литературе, я не буду останавливаться на нем подробно (среди прочих см.: *Беляев-Логинов*, 1997; *Хакназаров*, 2000; *Харамзин-Хайруллина*, 1998; *Куриков*, 1999; *Новикова*, 1999; *Попков*, 1998; *Pusztay*, 2006).

Не только для хантов, но и для всех малочисленных народов Севера, наряду с миграцией, часто вынужденной, деклассированием, серьезную проблему составляет уменьшение рождаемости и повышение смертности населения. Последний показатель в Ханты-Мансийском автономном округе в 1993 г. вырос на 22,6% по сравнению с данными 1990 г. (*Pusztay*, 2006. S. 63). Такая же критическая ситуация сложилась и с состоянием здоровья северных народов. Согласно одной статье 2006 г., две трети коренного населения нуждается в медицинской, психологической и социальной помощи. Очень высок среди них процент заболеваний сердечно-сосудистой системы, раковых, легочных болезней и депрессий, из-за чего они составляют самую больную и уязвимую часть населения (*Буганов*, 2006. С. 8–10).

Несмотря на то, что хантам, как и другим малочисленным народам Сибири, не удалось избежать негативных последствий социалистических преобразований, газо- и нефтедобычи, а также урбанизации, несмотря на ускорение ассимиляции, вопреки произошедшим изменениям, основные черты хантыйской культуры продолжают жить. Хантыйский народ еще обладает тем знанием, тем культурным потенциалом, который несмотря на негативные тенденции, все же дает повод надеяться, что полной ассимиляции не последует. Определенная смена культур произойдет, отчасти уже произошла, однако утрату культуры, наверное, можно избежать. Для этого российской политике нужно уделять намного больше внимания улучшению экономического,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 132

социального, культурного состояния и здравоохранения коренных народов, их более успешной интеграции в общество, уменьшению их социального неравенства. Также необходимо содействовать сохранению их традиционной идентичности и языка, чтобы древняя хантыйская культура и традиции не исчезли в потоке истории.

Беляев В.Н., *Логинов В.Г.* Анализ социально-экономического состояния территорий компактного проживания коренных народов и обоснование форм сохранения и развития этноса. Екатеринбург, 1997.

Буганов А.А. Медико-социальные аспекты коренного малочисленного населения Ямальского Региона // Научный вестник. Салехард, 2006. Вып. 4 (41). С. 8–10.

Хакназаров С.Х. Оценка негативного воздействия нефтегазового комплекса на окружающую среду // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 2000. Вып. 7. С. 95–101.

Хакназаров С.Х. Коренные малочисленные народы в условиях интенсивной эксплуатации энергетических ресурсов ХМАО: состояние и перспективы. Томск, 2003.

Харамзин Т.Г., Хайруллина Н.Г. Социально-экономическое развитие обских угров на этапе перехода к рыночным отношениям. Ханты-Мансийск, 1998.

Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск, 2001.

Куриков В.Н. Стратегия развития этносов. Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 1999.

Новикова Н.И. Права человека и права коренных народов Севера России: гармония или антагонизм? // Человек и право. М., 1999. С. 54–64.

Новикова Н.И. Традиционное природопользование – право и/или обязанность // Закон и жизнь. М., 2000. С. 212–220.

Пивнева Е.А. О возможностях обычно-правового регулирования у коренных малочисленных народов Севера (на примере обских угров) // Закон и жизнь. М., 2000. С. 186–195.

Попков Ю.В. Народы Севера и нефть: конфликты и компромиссы // Коренные народы. Нефть. Закон. Ханты-Мансийск, 1998.

Попков Ю.В. Актуальные проблемы политико-правового положения коренных малочисленных народов Российского Севера // Освоение Ямала в зеркале институциональных реформ. Салехард; Екатеринбург, 2006. С. 161–175.

Проблемы социально-экономического развития малочисленных народов Севера. Екатеринбург, 1996. С. 23–42.

Соколова З.П. Традиционное землепользование охотников хантов и манси в прошлом и настоящем // Обские угры (ханты и манси) / Мат. к серии «Народы и культуры». М., 1991.

Pusztay J. Nyelvével hal a nemzet. Teleki László Alapítvány. Budapest, 2006.

Szabó M. A jelenkutatás svéd modellje. MaDok füzetek 1. Budapest, 2003. S. 106–108.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 133

СКАЗИТЕЛЬСКИЕ ТРАДИЦИИ В ХАНТЫЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

М.А. Лапина

Устное народное творчество хантов передавалось из поколения в поколение. В народе были одаренные знатоки фольклорных традиций, благодаря их эпической памяти сохранилось древнее сказительское искусство народа.

Об исполнительском мастерстве сказителей имеется информация в трудах отечественных и зарубежных исследователей хантыйского фольклора, например: Й. Папаи, В. Штейница, Е. Шмидт, С.С. Успенской и др. Специальных исследований, посвященных сказительскому творчеству хантов, нет.

Профессиональных исполнителей у хантов не было, но имелись выдающиеся сказители. В народе всегда ценились люди, владеющие словом, сказительским мастерством. Их называли *арэh, моньщтh ёх* (люди с песней, сказкой). Они имели *пос* (знак), который, по их утверждениям, давался им свыше. Признанные в народе сказители, владеющие словом и техникой исполнения фольклора, имели особое обозначение – *олакун.* У них была прекрасная память, они обладали артистичностью и выразительностью речи.

Передача сказительских традиций у хантов, манера исполнения, особенности сохранения и передачи фольклорных произведений в первую очередь происходили в семье, в кругу своих родственников. Семейно-родственные связи играли важную роль в становлении будущего сказителя. В традиционной хантыйской семье было нормой, когда старшие члены семьи с детства вводили ребенка в мир сказок. Со временем ребенок сам начинал исполнять песни, сказки, перенимая при этом манеру и технику исполнения фольклорных произведений у своих старших родственников. Сказитель передавал свое исполнительское искусство последующим поколениям сказителей по сложившимся традициям, при этом учитывались принадлежность к определенному пантеону божеств и духов, родственные связи, половые и возрастные различия. Молодые исполнители хантыйского фольклора, в свою очередь, восприняв фольклорные традиции предков, вносили свое творческое начало в исполнительские традиции, чем обогащали сказительское искусство народа. Исполнители фольклорных произведений свое сказительское мастерство оттачивали как в быту, так и в охотничьих избушках, на рыболовецких станах, оленьих пастбищах. Эпические певцы с большим воодушевлением исполняли мифы-сказки, пели песни, рассказывали сказки, легенды, предания.

Сакральные фольклорные произведения исполнялись в основном мужчинами, но их могли исполнять и женщины, достигшие определенного возраста.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 134

Исполнение священных фольклорных произведений требовало от сказителей, певцов, а также от слушателей, особого настроя, что нередко приводило их к состоянию транса. Опираясь на устное сообщение венгерской фольклористки Е. Шмидт, этнограф Н.В. Лукина пишет: «Особое психофизиологическое состояние выражается в непроизвольном покачивании взад и вперед, в дрожании (подрагивании тела), в неподвижности или затуманивании глаз, слезах и т.д. <…> Одновременно создается ощущение, будто давно прошедшие события происходят заново, певец уносит слушателей в давние эпохи, «создавая» их своим пением. Продолжительное пение отключает и певца, и публику от реальности. Очнувшись, они чувствуют себя, так будто и они, и весь миропорядок рождены заново…» (*Лукина*, 1990. С. 38).

Первые сведения о хантыйских сказителях зафиксированы венгерским собирателем фольклора А. Регули в середине XIX в. у обдорских хантов. Он писал, как его сказители «с большим воодушевлением рассказывают о военных подвигах своих предков, как они воспевают то печальную, то счастливую судьбу своих героев» (цит. по: Папай, 1993. С. 26). Последователем А. Регули был Й. Папай. Одним из лучших его информантов стал житель Обдорска Петр Мухрин. С ним Й. Папай изучал хантыйский язык и записал от него множество фольклорных текстов, а также родильный, похоронный и свадебный обряды, народные суеверия и методы ворожбы. Благодаря П. Мухрину, местные ханты принимали Й. Папаи как своего. Й. Папаи записал также хантыйские поговорки от Уртипенкова в Шерри-Пугорских юртах на Большой Оби, в Питляре работал с Никифором Картагановым, в Кунжоле – с Василием Сиберевым, от которого записал первые хантыйские сказки о богатом самоеде, также сделал описания разных типов сетей и первые заметки о религии. От Николая Селимова он записал много героических песен. В с. Мужи Й. Папаи встретил старика Торикоптына, который знал хорошие сказки, и его племянника Григория Торикоптына, исполнявшего героический эпос (цит. по: *Липатова*, 2007. С. 7).

Талантливым исполнителем древних эпических песен *Сябар ех ар* «Песни людей сабиров» и импровизатором слова в верховьях р. Куноват слыл Иван Елисеевич Русмиленко. Присутствовавший во время исполнения эпической песни *Сябар ех ар* ханты Петр Отшамов вспоминает: «Он был весь во власти своей стихии – песни. Второй час без перерыва, переливаясь, звучала эта захватывающая сердце и воображение человека песня, и события в ней то сгущались, как грозовые тучи, то текли плавно и спокойно, как воды величавой Оби во время полнейшего штиля. <…> Какое богатство языка! А какая мелодичность, музыкальность звучания слов! Поражаюсь образности изображения персонажей и необыкновенной форме стихосложения …» (цит. по: *Отшамов*, 1992. С. 52).

Фольклорные традиции приуральской группы хантов хранят современные сказители. На р. Собь одним из них является представитель рода *Юнк востн ёх* (Ледяного селения люди), потомственный оленевод Николай Андреевич Сязи. Еще ребенком, живя в чуме и каслая с оленьими стадами по Уральским горам, он познал

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 135

чудесный мир сказок и легенд. Сказительское мастерство Н.А. Сязи перенял от своих родителей. Дед и отец Н.А. Сязи были известными сказителями на Полярном Урале. Будучи хранителями родовых святилищ, они хорошо владели мастерством исполнения священных сказаний. Мать Н.А. Сязи являлась хранительницей топонимических преданий об Уральских горах и предгориях Урала. Как хранитель древних сказительских традиций, Н.А. Сязи и сейчас строго соблюдает правила сакрального исполнительства[1].

Современными знатоками фольклора у приуральских хантов также слывут семейные пары Владимир Григорьевич и Зоя Васильевна Озеловы, Роман Григорьевич и Людмила Ильинична Кельчины и др. Р.Г. Кельчин прекрасно исполняет сказки, рассказы, загадки. Как человеку с тонким юмором и артистичностью, ему особенно удается исполнение юмористических сценок *lyhmlmmn* из медвежьих игрищ. Обогащенные современным содержанием, древние сценки и рассказы в исполнении Р.Г. Кельчина зазвучали по-новому и очень привлекательны для зрителя.

В древности широко практиковалось исполнение одного и того же фольклорного произведения, как в повествовательной, так и в песенной форме. В настоящее время у куноватских хантов на Большой Оби до сих пор исполняются мифологические сказки в жанре *арah-моньщ* «песни-сказки». Одной из ярких представителей женского сказительского искусства куноватских ханты на р. Большая Обь была М.А. Муратова, которая при исполнении фольклорных произведений часто обращалась к жанру песни-сказки и ритмизованной прозе. Сказки в ее исполнении наполнены ритмикой, мелодикой. Многие прозаические сказки она исполняла с песенными вставками. Когда слушаешь сказки в ее исполнении, создается впечатление, что она не рассказывает, а поет. Такой же манерой исполнения владеют женщины с р. Сыня. Например, сказку о девушке, потерявшей накосную подвеску, М.Н. Лонгортова исполняет как в повествовательной, так и в песенной форме *араӈ-монсь* «песни-сказки».

Среди сынской группы хантов Шурышкарского района сказительским мастерством обладали роды Пырысевых, Куртямовых, Вальгамовых, Лонгортовых, Артанзеевых и т.д. Так, еще в 1930-е годы немецкий исследователь хантыйского языка В. Штейниц во время записи фольклора у сынских хантов отметил П.Е. Пырысева и Г.С. Артанзеева как лучших знатоков фольклорных традиций сынской группы хантов.

Среди пословских хантов на Малой Оби сказочницей слыла Евдокия Степановна Шульгина. Большинство сказок она услышала от своего отца Степана Алексеевича Тарасова и матери Натальи Фокичны Тарасовой, часть сказок запомнила во время поездок в гости к своим родственникам. Е.С. Шульгина хорошо знала фольклорные традиции, поэтому строго соблюдала все правила, принятые по отношению к сакральным жанрам фольклора. Известными сказителями и знатоками

---

[1] Информация получена от Ю.Н. Наковой.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 136

репертуара медвежьих игрищ селений Горный Сор, Илья-горт, Послово были также Алексей Семенович Шульгин, Яков Алексеевич Шульгин, Илья Филиппович Шульгин и др.[2]

Селение Теги на р. Малая Обь было известно как центр проведения спорадических обрядовых праздников семилетнего цикла *Лух як* «Танцы духов», посвященных духу-покровителю Тэк-ики. Издавна хранителями святынь и организаторами обрядовых празднеств в честь этого духа были члены рода Неттиных. Они хорошо знали фольклорные произведения, владели мастерством эпического сказительства и пения. Представительница родственной группы Неттиных Мария (Матрена) Ивановна Неттина, прожившая до 119 лет, прекрасно знала все жанры хантыйского фольклора и обладала экстрасенсорными способностями, в народе ее называли *куйптh нэ* «женщина с бубном». Еще в конце 1950-х годов она проводила гадальные и лечебные обряды *Патлам хот* «Темный дом». У М.И. Неттиной было 16 детей, один из ее сыновей Николай обладал даром ясновидения и был известен среди хантов, ненцев, коми, манси под именами «Шаман-Коля», «Тэк-Коля», «Коля-Аки». У Николая Константиновича Неттина (Коля-Аки), была отличная память, он запоминал фольклор хантов с других территорий на их диалекте и по приезде пересказывал своим родственникам, как говорят очевидцы, при этом мог видеть образы героев этих фольклорных произведений. Н.К. Неттин отличался особой манерой исполнения, фольклорное произведение он исполнял, прохаживаясь взад-вперед, держа при этом руки за спиной.

Известной сказительницей тегинских хантов была Федосья Игнатьевна Новьюхова. Приемы сказительского искусства она переняла от своего отца Игнатия Ивановича Неттина и сестры отца Марии (Матрены) Ивановны Неттиной. Одну и ту же сказку Федосья Игнатьевна исполняла и в повествовательной форме, и в жанре *моньщ-ар* «сказки-песни». Записанные от Ф.И. Новьюховой материалы хранятся в фольклорных архивах п. Березова, г. Белоярского, г. Ханты-Мансийска, а также в Эстонии и Венгрии.

В бассейне р. Казым и на р. Лямин знатоками фольклорного творчества были братья Лозямовы. Они представляют сказочные традиции древних хантыйских родов Лозямовых и Вандымовых, славившихся в тех местах как известные мастера художественного слова. Репертуар этих сказителей содержит богатые самобытные фольклорные материалы. Семен Михайлович Лозямов перенял большую часть фольклорного репертура от своего отца Михаила Николаевича. М.Н. Лозямов был не только известным исполнителем эпических произведений, но и признанным *щартанг ики*, т.е обладал сверхъестественными шаманскими способностями. С.М. Лозямов был известен как знаток родовых преданий. Родители С.М. Лозямова слыли в народе как *йис монщанг именанган-икенган* (с древними сказками мужчина и женщина), а сам он являлся одним из лучших исполнителей прозаического фольклора на Казыме

---

[2] Информация получена от Л.Т. Спиряковой.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 137

и известным проводником культовых обрядов. С.М. Лозямов по праву считался одним из ярких представителей хантыйских эпических исполнителей на Казыме (цит. по: *Успенская*, 2005. С. 53).

Впервые фольклорные записи от него были записаны дочерью С.С. Успенской (Лозямовой) в 1990 г. Во время записи фольклора она наблюдала следующее: «С.М. Лозямов перед тем как рассказывать то или иное произведение, долго и сосредоточенно молчал, обдумывая что-то про себя. Затем следовала тихая речь, голос звучал ровно и торжественно. Некоторые части произведения (чаще это сакральные места) проговаривал шепотом. Рассказчик в священных частях повествования некоторые слова и выражения (в частности, табуированные собственные имена героев) не произносил, а многозначительно умалчивал». Об исполнительском мастерстве своего отца С.С. Успенская пишет: «С.М. Лозямов не только внутренне готовился к исполнительскому акту, но и создавал вокруг себя особую психологическую обстановку и настраивал слушающих на определенный эмоциональный лад. Затем следовала тихая речь, голос звучал ровно и торжественно. С.М. Лозямов говорил речитативом, чаще в форме ритмизованной прозы. Иногда складывалось впечатление, что исполнитель излагает не прозаическое произведение, а поэтическое – настолько его речь была ритмичной. Эмоциональное состояние исполнителя особенно ярко проявлялось тогда, когда начинал дрожать голос, прерываясь, короткими всхлипываниями. Сказитель настолько переживал за своих героев, что зачастую по ходу своего повествования вытирал платком слезы» (2005. С. 54).

Брат Семена Михайловича Петр Михайлович Лозямов – не менее известный знаток и талантливый исполнитель хантыйского фольклора. Он с детства проявлял большой интерес к сказкам, преданиям, песням, а со временем стал знаменитым мастером песенного и драматического искусства, его излюбленным жанром являются священные песни и драматическая часть медвежьего праздника. П.М. Лозямов обладает редким артистическим даром: его исполнение всегда отличается большим артицизмом, эмоциональной насыщенностью, перевоплощением и вживаемостью в роль. По натуре подвижный и веселый человек, он предпочитает также смешные истории из традиционной жизни охотников и рыбаков, рассказы о встречах с лесными существами. П.М. Лозямов принимал активное участие во многих культурных мероприятиях, проводимых в округе и за его пределами. Он был неизменным участником многих медвежьих игрищ, фольклорных семинаров. Летом 2001 г. он был приглашен в Москву на Всемирный фольклорный фестиваль для участия в театрализованном представлении «Узкий взгляд скифа»[3].

Своим сказительским искусством на Казымской территории известны современные исполнители фольклора, потомки великих сказителей. До сих пор по древним сказительским традициям исполняют фольклор Сенгепов Петр Иванович, Тарлин Семен Егорович, Молданов Алексей Михайлович, Юхлымов Петр Иванович и др.

---

[3] Информация получена от С.С. Успенской.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 138

Одним из выдающихся исполнителей древних хантыйских мифологических сказаний о возникновении Земли был Григорий Прокопьевич Смолин. Он родился в Мулигорте Октябрьского района Тюменской области. Рано остался без родителей. Г.П. Смолин прекрасно владел несколькими диалектами хантыйского языка. Он был охотником, работал егерем в заповеднике «Малая Сосьва». Сказки впервые услышал в охотничьих избушках во время охотничьих сезонов. Длинными зимними вечерами охотники рассказывали друг другу сказки, которые Г.П. Смолин отлично запоминал. Его дочь Н.Г. Ламбина вспоминает, что он постоянно рассказывал им сказки. Они знали, что по возвращении отца с охоты обязательно услышат от него сказку.

Известным исполнителем фольклора на Средней Оби был Павел Прокопьевич Лысков, в народе его звали *Поркоп-ойка*. Он был представителем рода «Нохыр рут», что в переводе означает «Род шишки». П.П. Лысков являлся одним из редких исполнителей сакрального фольклора. Он прекрасно владел словом, был признанным мастером сказительского искусства. Многие произведения сакрального характера он исполнял как в прозе, так и в песне. Например, мифологическое сказание о женском божестве Калтась он мог сначала рассказать, а затем исполнить его в форме речитатива (ритмизованной прозе) или спеть. Кроме этого П.П. Лысков занимался шаманской практикой. В 1930-е годы партийные руководители округа не допустили к нему немецкого исследователя хантыйского языка и фольклора В. Штейница. П.П. Лысков мог рассказывать всю ночь фольклорное произведение, утром пойти на охоту, а вечером продолжить начатое произведение. П.П. Лысков передал исполнительское мастерство своим детям. Его сын Леонтий Павлович прекрасно пел. Он перенял от отца манеру исполнения песенного фольклора. Слушателей завораживал сильный и сочный голос Л.П. Лыскова. Дочь П.П. Лыскова Гындыбина (Лыскова) Марфа Павловна, полностью переняла от отца его сказительское мастерство. Когда П.П. Лысков вечером рассказывал своим детям сказки, они постепенно засыпали, только не спала дочь Марфа. Она лежала и что-то шептала про себя. Отец спрашивал ее: «Что ты, доченька, шепчешь?» Она отвечала: «Я сказку пересказываю, чтобы не забыть». Когда Марфа Павловна рассказывала священные мифы-сказки «О возникновении Земли», она так же, как и ее отец, входила в экстаз, ее начинало трясти, и это не могли остановить, пока не закончится сказание.

Зоя Алексеевна Лыскова (Ендырева) была продолжательницей сказительских традиций женского и детского фольклора рода Лысковых и Ендыревых. Последние принадлежал к роду *«Халэв-ойки»* («Чайки»). В их семье и в кругу родственников регулярно проводились празднества, посвященные этому духу-покровителю, в которых непосредственное участие принимала и З.А. Лыскова. Свой сказительский дар она приобрела от матери Евдокии Афанасьевны Ендыревой. З.А. Лыскова в свою очередь передала свое исполнительское мастерство своим детям, например, дочь Люба и сейчас исполняет сказки, услышанные от своей матери.[4]

---

[4] Информация получена от Л.В. Кашлатовой.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 139

Известной сказительницей фольклора южных хантов была Таисия Сергеевна Чучелина. Она являлась представительницей иртышских хантов, диалект языка которых исчез раньше, чем у других групп хантов. Писательница Г.И. Слинкина записала от Т.С. Чучелиной около ста фольклорных текстов. Г.И. Слинкина пишет: «Незрячая, беспомощная, но очень памятливая, сказительница мечтала, чтобы ее маленький народ – охотников, певцов, воинов – знали всюду» (2002. С. 5). Сказки, рассказанные Т.С. Чучелиной, и сейчас звучат по окружному радио в передаче «Сказки земли Югорской».

На р. Пим известным знатоком и исполнителем фольклора был Семен Павлович Песиков (1928 г.р.). Он выходец с р. Юган, Больше-Юганского урмана Муртэх, из семьи зажиточного оленевода Павла Николаевича Песикова. Родители С.П. Песикова посвящали ему ласкательные песни, рассказывали поучительные сказки, дарили луки, стрелы, даже шили ему куклы.

С юности С.П. Песиков жил среди пимских хантов. После школы он работал ревизором, контролировал целую сеть магазинов Сургутского района. По работе С.П. Песикову приходилось много разъезжать по району. В тот период он хорошо освоил фольклор на разных диалектах хантов Сургутского района. Он также знал множество песен, сказаний, мифов своих сородичей – юганских хантов. Однако, как вспоминает его дочь Аграфена, он редко рассказывал сказки и совсем не пел богатырских песен, пока был жив его отец – П.Н. Песиков. Только после смерти отца фольклор «полился из него, как из рога изобилия». С.П. Песиков свободно исполнял его как на сургутском, так и на казымском диалекте, а также на языке лесных ненцев. Он оставил прекрасные легенды о Тонье-Богатыре. У него имелась целая серия сказок, старинных преданий о верованиях и обычаях разных групп сургутских хантов. В его репертуаре были сказки назидательного характера. Например, в хантыйской фольклорной традиции сказка подсказывает, как человеку поступить в том или ином случае. Если тебя застала ночь, то ночуй там, где предписывают нормы поведения твоих сородичей. Если начал рассказывать сказку, то необходимо рассказать ее до конца, даже если рассказ займет несколько вечеров и ночей. С.П. Песиков, обладая искусством слова, мог превратить заурядный случай из обыденной жизни в философское рассуждение, а философское рассуждение приземлить до обыденности. Его жизнелюбию, сметливости и подвижности ума можно было только удивляться. Знатоками и исполнителями фольклорных произведений на р. Тромъеган и Большой Юган являлись также М.И. Мултанова, И.С. Сопочин, Е.А. Русскин, П.В.Курломкин, П.К. Купландеев и многие другие[5].

У ваховских хантов зафиксирована информация о восприятии и передаче сказительского мастерства в детском возрасте. Например, сказительница Татьяна Федоровна Каткалева вспоминает: «Все родственники в округе знали древние песни, сказки. Я с детства удовольствием их слушала и запоминала. Когда я чуть подросла

---

[5] Информация получена от А.С. Сопочиной.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 140

и стала рассказывать сказки, я начала ходить по своим родственникам и рассказывала им свои сказки. Это происходило так: придя в дом, садилась на место сказителя, чуть откинувшись к изголовью, принимала позу, в которой обычно сидят сказители, и начинала в их манере рассказывать. Взрослые хоть и ухмылялись детскому поведению, но никогда не запрещали рассказывать сказки. После окончания моей сказки, меня угощали чаем и сладостями. А я с чувством исполненного долга, счастливая, возвращалась домой» (цит. по: *Решетникова*, 2009. С. 3). Среди жителей с. Корлики Т.Ф. Каткалева слывет сказочницей, она и сейчас прекрасно исполняет сказки для своих внуков.

Сказительские традиции хантов живы и в настоящее время. Многие современные сказители продолжают исполнять фольклор в той же манере, в какой исполняли песни и сказки их легендарные предки. Сохраненные фольклорные традиции являются ценным источником познания творческого процесса сказительского искусства хантов и их традиционной культуры.

Липатова Л. Этнография – для любопытных людей // Ямальский меридиан. 2007. № 3. С. 6–12.

Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 5–58.

Отшамов П. Угорские истоки // Ямальский меридиан. 1992. № 1. С. 52–54.

Папаи Й. Божество слова (Памяти Антала Регули) / пер. с нем. яз. Н.В. Лукиной. Сургут, 1993.

Решетникова Р.Г. Йис ясан, волупсы еллы манл // Ханты ясанг. 2009. № 34. С. 3.

Слинкина Г. Сказки земли Югорской. Екатеринбург, 2002.

Успенская С.С. Традиционная манера исполнения хантыйских сказок // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2005. № 4. С. 52–55.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 141

ВЕЖАКАРСКИЙ КУЛЬТОВЫЙ КОМПЛЕКС
(ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИЙ И ПЕРСПЕКТИВЫ СОХРАНЕНИЯ)[1]

Е.В. Перевалова

История исследования вежакорского культового комплекса, главным мифологическим персонажем которого выступает Старик Священного города (манс. *Ялп-ус-ойка* / *Ялыус-ойка*, хант. *Йем-вош-ики* / *Ем-вож-ики*), он же Когтистый дед (манс. *Консын(г)-ойка*) или Богатырь Лошадиного города (манс. *Лув-ус-ойка*), насчитывает более ста лет. В конце XIX – первой половине XX в. среди угорского населения Нижнего Приобья работали Б. Мункачи, Й. Папаи, В. Штейниц, И.И. Авдеев, А.М. Золотарев, путевые записи, фольклорные тексты и труды которых содержат сведения о вежакарском богатыре и его медвежьей ипостаси (*Шмидт*, 1989. С. 127–128). Однако широко известен Старик Священного города стал благодаря работам В.Н. Чернецова, неоднократно посещавшем Вежакары, наблюдавшим и даже записавшим на кинопленку медвежьи церемонии; в его научных построениях о фратриальном устройстве обско-угорской общности Когтистый старик стал одной из ключевых фигур (*Чернецов*, 1939; Источники, 1987). Спустя почти тридцать лет, в 1965 г., вежакарский культовый комплекс обследовала З.П. Соколова. Молодой сотруднице сектора по изучению социалистического строительства у малых народностей Севера ИЭА РАН удалось не только собрать информацию, но и сделать уникальные фотографии святилищ (*Соколова*, 1971, 2007). Полевые наблюдения 1980-х годов среди обских манси и хантов легли в основу диссертационной работы венгерской исследовательницы Е. Шмидт, посвященной изучению культа медведя и «структуры образа» Старика Священного города (*Шмидт*, 1989). В 1990-х годах материалы о духе-покровителе Вежакар и его хранителях собрали участники экспедиции ИИА УрРО РАН (рук. А.В. Головнев)[2]. В последние годы истолкования воззрений о вежакарских святынях встречаются в публикациях представителей коренного населения Югры (*Бардина*, 2002; *Партанов*, 2008а, 2008б). Причину неугасающего интереса угроведов к Старику Священного города, на мой взгляд, очень метко выразила Е. Шмидт – без этого персонажа «нет современной финно-угристики» (*Шмидт*, 1989. С. 128).

---

[1] Работа выполнена по проекту «Диалог культур и этничность в контексте колонизации» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

[2] Автор выражает признательность за возможность использования данных полевых исследований участникам экспедиции в Березовский район ХМАО в 1991 г. А.В. Головневу, Е.П. Мартыновой, Е.Г. Федоровой.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 142

В августе 2009 г. по заданию Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО – Югры автором этой статьи был проведен мониторинг сохранности памятника истории и культуры «Хантыйское культовое место напротив бывшей д. Вежакары». Представим сегодняшнее состояние объектов вежакарского культового комплекса, акцентируя внимание на трансформации традиций и не вдаваясь в полемику касательно мифоритуальной и социальной сторон феномена Старика Священного города и культа медведя в целом.

Селение Вежакары (Вежакор, Вежакорские; Вежакары, Вежакарские) находится на левом берегу Большой Оби, в 60 км от села Перегребное (Октябрьский район ХМАО). На современных картах оно значится как «Вежакарские (нежилые)». В переводе с коми «Вежакар» означает «Священный городок» (*вежа* – ‘священный’, *кар* – ‘город’, ‘городок’). Это точная калька с мансийского (Ялп-ус / Ялпынг-ус) и хантыйского (Йем-вош / Ем-вож) языков (*Матвеев*, 1997. С. 27–28). У манси встречаются и иные названия селения, например, Лув павыл (Лошадиная деревня), Пупынг павыл (Духа деревня) и Налми павыл (Нижняя деревня).

Вежакарский городок Березовского уезда известен по ревизским сказкам с конца XVIII в. В 1782 г. к нему было приписано 128 чел., основные фамилии: Шадрин, Олешкин, Базьянов, Костин, Кулебякин, Неветлев (он же Постепенков?), Васильев, Степанов, Савин (ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 43). По переписи 1897 г., в юртах Вежакарских Котской инородной управы значились 51 остяк и 5 вогулов (*Патканов*, 1911. С. 31). До середины XX в. Вежакары были довольно большим населенным пунктом. В 1970–80-х гг. там проживали Костины, Партановы, Кулебякины и Гришкины[3]. Ныне единственным постоянным обитателем практически исчезнувшей деревни является Виталий Филиппов. В селении сохранилось несколько заброшенных домов и хозяйственных построек да старый общественный дом. Однако недавно, несмотря на общее запустение, была отстроена гостиница и поставлен новый сруб общественного дома (ПМА, 2009).

Посетивший в 1930-х годах Вежакары И.И. Авдеев свидетельствовал, что жители селения относятся к *Ялп-ус-ойка-рут* (роду Старика Священного города) (*Авдеев*, 1936. С. 27). В.Н. Чернецов утверждал, что *Ялп-ус ика махум* называли только Костиных, хотя так мог именовать себя любой представитель фратрии Пор. Проживавшие в этих же юртах Кулебякины причислялись к *Торум коль махум* (Мось), Гришкины имели «тунгусские» корни (ни Пор, ни Мось) (Источники, С. 221, 231). По данным Р.К. Бардиной, к роду *Ялпус махум* кроме «вежакарцев» относились Шадрины и Савины из соседних юрт Комудваны и Проточных. Они поклонялись общим божествам («одними духами жили»), главным из которых был *Консын(г) ойка*, и имели общее родовое кладбище. Внутри рода выделялись кровнородственные группы: например, Шадрины, которых по

---

[3] Фамилии Кулебякин и Костин известны в Вежакарском городке с конца XVIII в. Костины отмечены также в юртах Люликарских Сосьвинской волости, Гришкины – в Полноватском городке Казымской волости (ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 43, 404, 992). Фамилия Партанов ни в ревизских переписях XVIII–XIX вв., ни в метрических книгах не встречается (см.: *Соколова*, 1983. С. 199–201).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 143

легенде принесло «святой водой» на семивенцовом плоту, делились на *карой рут* (род стерляди) и *хохра махум* (род дятла) (*Бардина*, 2002. С. 74–75, 79). На наш взгляд, *Ялпус махум* представляет собой типичный вариант «родства» нижнеобских угров. Складывание рода[4], по-видимому, происходило в процессе продвижения угорских групп с запада и юга в низовья Оби[5], при этом в составе родовых групп могли оказаться иноэтничные компоненты. Родство (кровное, территориальное, «по духу») являлось залогом существования локальных культур обских угров.

Вежакары и прилегающие к ним районы – крайняя северо-восточная территория компактного расселения манси. В Вежакарах, а также в селениях Комудваны (Шадрины, Савины), Проточные (Шадрины, Енизоровы), Сурейские (Ольсины, Шесталовы) и Новинские (Пятниковы, Тынзыновы) жили пришлые с р. Северная Сосьва *охаль*[6] (манси). Ниже по реке, начиная с Тугиян, обитали ханты (ПМА, 2009). В 1930-х годах В.Н. Чернецов наблюдал в этом районе активную ассимиляцию мансийского населения хантами: обские манси утеряли типичные черты в одежде и жилище, «в отношении языка они в значительной степени под хантыйским влиянием <…> Ялп-ус, Сури обостячены очень сильно», Так-як (по происхождению манси) занимают промежуточное положение между манси и хантами, «следующие селения Расон и Пастыр уже чисто хантыйские» (Источники, 1987. С. 213–215).

К главным объектам вежакарского культового комплекса относятся общественный (большой, танцевальный) дом и гора-святилище Старика Священного города. Их хранителями издавна считаются Костины. Хотя на роль «истинных хозяев» претендуют Партановы, именующие себя «шаманским родом», а Костиных – «обслуживающими местных духов» (ПМА, 2009). Высокий статус вежакарских святынь и сложность сакральных церемоний требовали четкого распределения полномочий и ролей. По словам Леонида Костина, «хозяином культовых мест становился тот, кто лучше знал традиции: его отец, Тарас Григорьевич (1902–1978), был хранителем, а дед, Григорий Терентьевич (1870–1946) отвечал за стол, корм для лошадей и дары для богов; за тканями и жертвенными животными ездил в Игрим». «Около Вежакар держали оленей, предназначенных для жертвоприношений, выпасали общественное стадо Каксины» (ПМЭБ, 1991).

Тарас Григорьевич Костин, бывший хозяином вежакорских святилищ до конца 1970-х гг., – личность уникальная. Именно у него, «слепого Тараса», зимой 1937 г. останавливался спешивший на медвежьи игрища в Ялп-ус В.Н. Чернецов. Тогда же исследователь познакомился с главным в ту пору хранителем вежакарских святынь – столетним стариком Педотом (Федотом) Костиным. «Следить за делом» старцу помогали Семен Костин и его жена Хартинья, проживавшие в общественном доме. Семен, по словам Чернецова, был хитер и кряжист, «с этаким кулацким душком» (Источники, 1987. С. 212, 221, 246–247). Строгую Хартинью, присматривавшую за порядком и соблюдением запретов,

---

4 О роде обских угров см.: *Мартынова*, 1998; *Перевалова*, 2004. С. 218–245.

5 О переселении сосьвинско-ляпинских манси на Нижнюю Обь см.: *Соколова*, 1979.

6 О миграциях *охаль* см.: *Перевалова*, 2004. С. 126–150.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 144

называли не иначе как *яных-кол-эква* (букв.: «большого дома женщина») (ПМЭБ, 1991). В 1941 г. Семен Федотович был призван в армию и с войны не вернулся. Его приемником стал Тарас Григорьевич, по причине слепоты избежавший мобилизации. За высокий рост его прозвали *Ларщь-ойка* (Хвощ-старик). Несмотря на недуг, он отлично ориентировался, имел феноменальную память, знал множество сказок и священных песен, владел «магией слова» (*Партанов*, 2008б. С. 70, 73–74). После смерти Тараса Григорьевича за общественным домом и святилищем смотрели его сыновья Леонид (1935–1993), Павел (1938–1996) и Николай (1958–2004) (ПМА, 2009).

Как и их предки, братья Костины были признанными духовными лидерами. В начале 1990-х годов по инициативе Леонида Тарасовича Костина, являвшегося председателем комиссии по делам народов Севера Березовского райсовета, были предприняты попытки создания в Вежакарах родовой (религиозной) общины Ялпус–Емвож и Музея-заповедника югорской религии. Главная цель – «возрождение культового центра медвежьих празднеств», «охрана памятников культуры и заповедных территорий», «защита самостоятельности и самобытности религии», развитие традиционных промыслов. Организаторами был разработан устав общины и избран совет старейшин. Членом общины мог стать хант или манси, «знающий язык, религиозные обряды, медвежьи игрища», «способный исполнять танцы, народные сценки, *тулыглап*, рассказать древние легенды и петь священные песни (*отыр эрыг*), знающий историю угорских народов, признающий и разделяющий их верования». Одним из условий было проживание на территории Вежакар, Комудван или Проточных и занятие традиционными видами промыслов. Первоначальный список общины состоял из 21 чел., из них: манси – 13, русские – 3, ханты – 2, ненцы – 1, коми – 1, молдаванин – 1. Несмотря на многонациональный состав, это были исключительно представители фамилий Костин, Шесталов и Гришкин, включая женщин, вышедших замуж за мужчин других национальностей (Бешкильцев, Гринкевич, Ефтени), и их детей. Новые члены принимались на общем собрании после «проверки совета старейшин» (ПМЭБ, 1991).

Непростые для развития северных регионов годы Перестройки и преждевременный уход из жизни одного за другим братьев Костиных не позволили реализовать задуманное. Ныне Вежакары опустели, из когда-то многочисленного рода «остались одни женщины». Сегодня на роль хозяина вежакарских святынь претендует Алексей Павлович Костин (1978 г.р.), оставшийся старшим по мужской линии. Реальный хранитель – выросший с дедом Тарасом (отцом матери) и перебравшийся в деревню пять лет назад Виталий Васильевич Филиппов (1970 г.р.). Он приглашает людей на жертвоприношения, собирает дары для богов и исполняет обряды. Но ввиду его молодости, нехватки знаний и пристрастию к алкоголю «всем руководят его мать и тетки» (сестры Тараса) (ПМА, 2009). Несмотря на сложность ситуации, вежакарские святыни не утратили своего значения.

В этнографическую литературу с подачи В.Н. Чернецова и З.П. Соколовой Вежакары вошли как культовый центр фратрии Пор и место поклонения мифологическому предку – Старику Священного города (*Чернецов*, 1939. С. 36, 38, 40; *Соколова*, 1971. С. 214–216). Статус вежакарского духа-покровителя в божественной иерархии обских угров высок, «его

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 145

уровень – верхушки деревьев» (ПМЭБ, 1991). У разных групп хантов и манси он предстает то сыном *Торума*, то сыном, братом или внуком *Калтащ*. Чаще всего он представляется воином в панцире с саблей и луком или мужчиной с кузовом за плечами, его зооморфные образы – медведь и мышь. Фольклорные и сакральные имена Старика Священного города также многочисленны, как и приписываемые ему функции (см.: *Чернецов*, 1939. С. 29, 35; *Шмидт*, 1989. С. 130–158; Мифы, 1990. С. 316; Мифология манси, 2000. С. 171; *Молданов*, 1999. С. 38, 63, 64, 76, 133–135; *Молданов, Молданова*, 2000. С. 75).

Представители божественных пантеонов обских угров, как и люди, связаны родством и свойством. Нижнеобские манси считают, что могущественный *Консын(г)-ойка*, чей гнев сравнивается с «кипящим жиром в котле», имеет семь братьев, имя последнего – *Мань Отыр* (Младший Богатырь). Он, как и брат, своенравен и крут. Его появление сравнивают с тучами, пришедшими со снежных вершин Уральских гор (*Бардина*, 2002. С. 77–79; *Партанов*, 2008а С. 52–54). Вежакарские братья-богатыри имеют по нескольку жен. Одна из супруг *Консын(г)-ойки* – дочь *Ванс-авэт-ики* (Ванзеватского Старика) (*Шмидт*, 1989. С. 138), другая – *Луи-ойки* (Северного дедушки). Невесткой ему приходится дочь *Нер-ойки* (Духа Уральских гор). Рассказывают, что красавица-сноха, раздосадованная постоянными домогательствами старшего брата мужа, превратила его в медведя. Рассвирепевший богатырь закидал камнями место, где сидела в пологе сосватанная девица (*Бардина*, 2002. С. 78–79). Согласно сведениям И.И. Авдеева, у *Yn ep us aika* (Старика Священного города) и *Nar aika acrwe* (Дочери хозяина Северного Урала) была дочь *Kukuk acrwe* (Кукушка-девица). Ее деревянное изваяние вместе со «священными медвежьими шкурами» в 1936 г. было передано исследователем в Тобольский музей (ТМ КП № 7208, 7303, 7205). Хранителями духа-кукушки считались Шадрины, ее священный амбарчик находился неподалеку от юрт Проточных (*Бардина*, 2002. С. 75; *Партанов*, 2008а. С. 55). Свиту Старика Священного города составляли собиратели дани, старуха-служанка, а также служанки, играющие на варганах и лесные *менквы* (*Шмидт*, 1898. С. 138).

Богатыря Священного города почитают не только обские манси и ханты. Одно из его имен – Старик вершины Сорахта, где он слывет стражем лестницы, ведущей на небо (Мифы, 1990. С. 442, 544). На Казыме *Ем-вож-ики* представляется «охранителем середины реки Оби», посредником между миром живых и миром мертвых, помощником *Касум ими* (Казымской богини). Его сын, *Ем вож ай вэрт* (Священного города маленький дух-мужчина), женат на дочери *Касум ими*; обитает супружеская чета на р. Обь неподалеку от Вежакар (*Молданов*, 1999. С. 38, 66, 72). Ляпинские манси видят в *Ялп-ус-ойке* «хранителя покоя на нижней Сосьве»; «он умел воскрешать людей», «всегда приходил на помощь к больным» (*Ромбандеева*, 1993. С. 57, 72, 79). Изображения *Ялп-ус-ойки* держали в Верхнем Нильдино и Анеево на р. Северная Сосьва. Сына *Ялп-ус-ойки*, обитавшего в Нирус-пауле (р. Тапсуй), возили «в гости» в Вежакары (Мифология манси, 2000. С. 171). По словам, Леонида Костина, «территория подчинения вежакарскому богу простиралась на запад до Урала, на восток до Казыма, на юг до юрт Алешкиных, на север до Салехарда» (ПМЭБ, 1991). Согласно исследованиям Е. Шмидт, «первичная территория распространения культа Старика Священного города» охватывает

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 146

Нижнюю Обь в районе впадения Северной Сосьвы и Казыма, а также низовья этих рек, вторичная территория приходится на бассейн Северной Сосьвы. В различных вариациях медведь-богатырь (дух) известен на Пелыме, Лозьве и Ляпине (*Шмидт*, 1989. С. 129). Устойчива информация о непременном участии Старика Священного города в медвежьих игрищах. Во время «плясок» в Вежакарах *Консын(г)-ойка* «приходил» вместе с братом *Мань Отыром*. Оба духа были облачены в белые одежды и кожаные чирки (*Партанов*, 2008а. С. 54). На Казыме обязательно исполнялась песня, призывающая *Ем-вож-ики*. Актер, изображающий божество, обычно надевал черный халат и «шапку» из черно-бурой лисицы, лицо закрывал темной тканью, в руках держал лисьи шкуры. На игрища в Полновате *Ем-вож-ики* появлялся в облике лесного духа и в сопровождении «таганок держащего слуги» (*Молданов*, 1999. С. 35–36, 58, 76; *Молданов, Молданова*, 2000. С. 73-80).

По утверждению В.Н. Чернецова и З.П. Соколовой, в Вежакарах устраивались как спорадические медвежьи игрища (манс. *уй ийкв* – ‘звериные пляски’; хант. *мойпыр як* – ‘медвежьи пляски’), так и периодические «съезды» членов фратрии Пор (манс. *яны ект* – ‘большие танцы’, *пупы ийкв* – ‘богов пляски’; хант. *йемэн як* – ‘священные пляски’, *лунк як* – ‘богов пляски’). Последние проводились семь лет подряд в течение двух месяцев после зимнего солнцестояния, затем наступал семилетний перерыв. Обряды, исполнявшиеся на «съездах», напоминали медвежий праздник, но были более масштабными (*Чернецов*, 1939. С. 38; *Соколова*, 1971. С. 214–215). Е.П. Мартынова отмечает, что обские ханты и сегодня хорошо различают эти два ритуала – медвежьи игрища и священные пляски. Первые устраивались по случаю добычи медведя, вторые – регулярно в марте, попеременно на протяжении семи лет в Вежакарах или Тегах. На празднества к вежакарскому *Йем-вош-ики* привозили семь богов из соседних селений (*Мартынова*, 1998. С. 76–77). По рассказам очевидцев, в последние время «пляски проводились каждый седьмой год то в Вежакарах, то в Тегах; седьмой год – святой год» (ПМЭБ, 1991). Собирались люди из разных деревень, даже из соседних Березовского и Белоярского районов. С реки Северной Сосьвы на Вежакары шла прямая дорога (ПМА, 2009). Манси-оленеводы за несколько десятков километров до деревни оставляли оленей и пересаживались на лошадей, специальный человек обеспечивал поставы (*Федорова*, 1994. С. 95–96). Казымцы прибывали «с горной стороны», спускаясь по святой речке *Лув-ус-я* (*Партанов*, 2008б. С. 72).

Общественный дом (манс. *яных кол* – «большой дом», *йек кол* – «танцевальный дом»), где проводились игрища, находился в самом селении и отличался внушительными размерами[7]. У В.Н. Чернецова имеются описание и чертеж *йек кол* в Ялп-ус середины 1930-х годов, фотографии дома и выставленных у стены ритуальных масок и палиц, рисунок «пляска *менква*». Дом был срублен «из кедрового дерева по старому типу (сосьвинскому)» силами жителей юрт Ялп-ус, Полссал, Халь-пауль в начале XX в., имел выступающую над фасадом двухскатную крышу. Помещение отапливалось чувалом и железной печью.

---

[7] В сказании, записанном В.Н. Чернецовым в 1933 г. на р. Северная Сосьва, жилище Старика с вершины Сорахта, где шумит «пляска семи медведей», огромно – «в стене по две лиственницы да по три лиственницы в длину положено» (Мифы, 1990. С. 441–444, 544).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 147

В *мули пал* стояли сундуки и, очевидно, размещались *пупыхи* (божества) (*Чернецов*, 1939. С. 39, 41; Источники, 1987. С. 221, 223). В специальном ящике в переднем углу дома находилось изображение Когтистого старика «в виде свернутой медвежьей шкуры с головой, набитой сеном или стружкой и уложенной на лапы» (*Соколова*, 1971. С. 214).

До сегодняшнего дня общественный дом, каким его наблюдал В.Н. Чернецов, не сохранился, «его перестроили, так как трудно было отапливать» (ПМЭБ, 1991). Из-за сокращения числа жителей и жилых построек он оказался на краю деревни. Как рассказывает Виктор Филиппов, «дому около ста лет, и хотя провалились крыша и пол, но он пока действующий». Сруб возведен на 13 венцов, крыша двухскатная на стропилах, сенцы дощатые. Потолок отсутствует, одно окно прорублено в передней, другое – в правой стене дома. Прежде слева от входа стояла печь, сохранились полка для посуды и навесные полочки, по периметру размещаются деревянные лавки и диванчики, справа, ближе к переднему углу, – буфетный стол. В выдвижном ящике стола хранится «общественная касса» – бумажные деньги и монеты разного времени и достоинства. В правом переднем углу на нарах – старинные сундуки, связки тканей, банки с табаком для *Чохрынь-ойки* («Кузнеца»). Приклады-подношения духам развешены на балках. К нарам прислонен массивный деревянный посох с фигурным навершием (ПМА, 2009). Вероятно, это одна из «палиц», которые наряду с другими атрибутами медвежьих церемоний видел В.Н. Чернецов (1939. С. 39). Очевидцы утверждают, что «на пляски боги всегда приходят с палицами» (ПМЭБ, 1991). Жертвоприношения богам обычно устраиваются снаружи у священной стены дома. Там висят отрезы тканей, рядом прислонены «тычки» (ветки с семью отростками) для вывешивания шкур. К одному из венцов сруба привязаны веревки, на которых ведут животных на заклание. Как и в старину, в дар духам-покровителям приносят овцу или петуха. У правого угла дома поставлен небольшой столик для трапез (ПМА, 2009).

В 1999 г. по инициативе Ассоциации «Спасение Югры» и распоряжению заместителя председателя правительства ХМАО по вопросам малочисленных народов Севера А.И. Райшева рядом с разрушающимся общественным домом был поставлен новый сруб (*Партанов*, 2008б. С. 70). По словам Виктора Филиппова, «когда его ставили, народ собирался, и Райшев был». Однако в новой постройке не настелен пол, из-за отсутствия доски, и сборы по-прежнему проходят в старом доме (ПМА, 2009).

В дневниках В.Н. Чернецова описаны игрища, проходившие в Ялп-ус в январе 1937 г. Подробно рисуется приглашение жителей в *йек кол*, в сценарии праздника женские и мужские танцы, *тулыхлап*, разыгрываемые «масками» и *менквами* сценки, исполнение богами традиционных «семь кругов», мужской танец с саблями, ритуал снятия траура, жертвоприношение позади дома (Источники, 1987. С. 221-222, 239, 246–247). По данным З.П. Соколовой, еще в 1960-х годах празднества в Вежакарах проводились регулярно в декабре–марте. Традиционно исполнялись песни о медведе и священные пляски. Для проведения церемоний и обрядов собирались значительные средства, контроль за их расходованием осуществляла «ревизионная комиссия» из старейшин. В обычное время в общественном доме жил хранитель священного места и амбарчика на р. Усынья, где обычно держали маски и посохи. Другие атрибуты праздника (халаты, остроконечные

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 148

шапки, платки) висели на шестах в переднем углу дома или были сложены в сундуках (*Соколова*, 1971. С. 215–216). Последние «пляски» состоялись в 1977 г., в то время в Вежакарах еще оставалось четыре дома (семьи). Самыми талантливыми актерами и исполнителями священных песен признавались вежакарцы (Костины, Партановы), мастерами игры на *санквальтапе* – жители Проточных юрт (Шадрины). Большинство песен исполнялось на хантыйском языке (*Бардина*, 2002. С. 76–77). Со смертью Тараса Григорьевича Костина сакральная часть ритуалов была утрачена (*Партанов*, 2008б. С. 70–71).

Вежакарская гора расположена на правой стороне Оби в устье р. Усынья (манс. *Лув-ус-я*). В фольклоре священная гора именуется «Идущей лошади, бегущей лошади облик имеющий городок», «В облике конской шеи славный город, в облике конской гривы славный город» или просто – «Городок бегущей лошади», «Лошадиная гора» (манс. *Лув-ус*). По преданиям, здесь и обитает Старик Священного города (*Чернецов*, 1939. С. 36–37; *Соколова*, 1971. С. 214–215; *Молданов, Молданова*, 2000. С. 73, 75). Обские манси считают Вежакарскую гору резиденцией не только *Консын(г) ойки*, но и его брата *Мань Отыра*. На этом капище братья-богатыри пребывают постоянно, «с месяцем сидят, с солнцем сидят». Дороги на святилище оберегают «три прабабушки глазастые» – *Аяс най* (покровительница Горной Оби), *Кукук эква* (покровительница Проточных юрт), *Калтысь анк* (покровительница Калтысянских юрт). Многочисленные протоки-«запоры» охраняет *Ильпавыл ойка* (покровитель Новинских юрт) (*Партанов*, 2008а. С. 51, 54–55).

Наиболее ранние упоминания о горе-капище Старика Священного города встречаются в фольклоре обских угров (Мифы, 1999. С. 100–101; 125–127; 514, 516). По преданию, его обитель возникла на месте, где он захоронил коня побежденного в сражении богатыря (Мифология манси, 2000. С. 170). В записанном нами варианте «*Консын(г)-ойка* гнался за всадником-богатырем, намереваясь наказать его. Богатырский конь споткнулся и ушел в реку головой, только грива из воды виднелась». По форме конец террасы между Обью и впадающей в нее р. Усынья действительно напоминает силуэт лошади (ПМА, 2009). Похожий сюжет о захоронении Стариком Священного города пестрого, как лист, коня убитого богатыря и возникновении горы-города отмечен А. Каннисто у сосьвинских манси (*Kannisto, Liimola*, 1951. P. 474). Предания близки к записанной И.И. Авдеевым на р. Ляпин «Медвежьей песне о Городском богатыре». *Усынг-отыр-ойка* (Городской богатырь) пренебрегает установленными по отношению к медведю запретами, в ответ дух оскорбленного зверя «созывает весь медвежий род на войну» с нарушителем табу (Мифы, 1999. С. 315–317, 535). Сакрализация горы, по мнению Е.Г. Федоровой, выражалась не только в названии, но и в выборе жертвенного животного и транспортных средств (предпочтение отдавалось лошади) (*Федорова*, 1994. С. 95–96).

Вежакарская гора высокая и хорошо просматривается с деревенской пристани. Она сплошь, за исключением частично осыпавшегося со стороны Оби склона, покрыта хвойным лесом. Путь к капищу через устье р. Усынья считается, как и сама гора, священным (запрещалось пить воду, ловить рыбу, рубить дрова). Лодки обычно причаливают в небольшой заводи. Женщины остаются на берегу у подножья горы, а мужчины поднимаются по тропе на вершину. На середине пути находится кострище для трапезы. К де-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 149

реву рядом с костром прислонены жерди-таганы (у каждого рода свой таган). На склоне встречаются старые ящики с идолами и прикладами. К месту заклания мужчины ведут 3, 7 или 9 жертвенных животных (лошади, овцы, петухи). Жертвенная площадка расположена на вершине, поросшей шиповником, малиной, черемухой, крапивой и иван-чаем. В центре площадки поставлен деревянный стол, вплотную к нему вкопан столб-идол. На него один на другой надеты, образуя туловище божества, приклады – ткани, рубахи, платки. Между столом и идолом воткнута бирка с зарубками, которыми отмечают число жертвенных животных. Их шкуры после заклания растягивают на жердях и «тычках». Веревку, на которой вели животных, привязывают к столбу напротив стола. Мясо варят на костровом месте и устраивают пиршество; женщины готовят отдельный котел. Лес, примыкающий к жертвенной площадке с восточной стороны, несколько раз горел, и ныне сильно порос кустарником и завален упавшими деревьями (ПМА, 2009).

С западной стороны площадки хорошо просматривается макушка соседней возвышенности. Это так называемая Лысая гора, главная особенность ее – отсутствие деревьев и кустарника. В угорской мифологии эта возвышенность соотносится еще с одним событием, связанным с устройством миропорядка. В одной из легенд рассказывается: «Давным-давно, когда на земле еще не было ни людей, ни богов, на ее вершине верховный бог *Торум* расстелил бересту и призвал семь сыновей, чтобы поделить между ними землю[8]; со временем бересту засыпало землей, однако лес здесь не растет» (ПМЭБ, 1991; ПМА, 2009). Сегодня мифотворчество по поводу Вежакарской горы продолжается: мой проводник В. Филиппов отметил, что на вершине всякая телефонная связь прекращается, «хотя системы показывают рабочее состояние», и не без удовольствия подчеркнул, что «старики знали, какие места выбирать» (ПМА, 2009).

В описаниях святилища Старика Священного города З.П. Соколовой выявляются существенные детали, которые сложно обнаружить спустя более 40 лет. Исследовательницей было высказано предположение, что отсутствие деревьев на возвышенности вызвано «наслоением культурных пластов», поскольку здесь находилось городище, в обнажении террасы еще были видны слои обгоревшей бересты и дерева, покрытые копотью камни и железные предметы, керамика». В целом структура святилища осталась прежней, хотя оно выглядит беднее. В 1960-х годах на площадке также стоял стол с жердью, на которой висели ткани, рядом находилось кострище с оставленными рогулинами и перекладинами для котла. Неподалеку стояли сундуки, на деревьях висели остатки шкур жертвенных животных (*Соколова*, 1971. С. 214). Несколько фотографий святилища *Ялп-ус-ойки* (вид с реки, терраса с сундуками, деревья с прикладами, хранитель Т.Г. Костин) опубликованы в альбоме З.П. Соколовой «Народы Западной Сибири» (2007. С. 301–302, фото 594–597).

Сравнение описаний и фотодокументов 1930–1960-х годов с ситуацией в Вежакарах начала XXI в. свидетельствует о заметном упрощении культовых объектов и проводимых обрядов, сокращении и постепенном «обезличивании» местного пантеона, что вызвано

---

8 По другой версии братья-богатыри держали совет на *Тоя павыл кан* (Весенней юрты святом месте), расположенном также неподалеку от Вежакор (*Бардина*, 2002. С. 77).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 150

«уходом» реальных духовных лидеров и носителей мифоритуальных традиций, передачей их функций новому поколению хранителей, не имеющих достаточного опыта и знаний. Подобные, а зачастую и более глубокие, процессы трансформации традиционной культуры наблюдаются повсеместно. Сегодня среди политиков и исследователей все более укрепляется мнение, что фрагментированные традиции перестают играть культуровоспроизводящую роль. И хотя усилий возродить традиционную культуру предпринимается немало, на уровне официальных мероприятий и социальной политики этническая регенерация невозможна (см.: *Гильманов*, 2004. С. 86–89). Так, затянувшаяся на несколько лет реконструкция общественного дома в Вежакарах, предназначенного для проведения медвежьих игрищ, действительно ставит под сомнение необходимость воссоздания традиции. Несмотря на усилия окружного правительства и общественных организаций, работающих в области сохранения культурного наследия коренных народов, а также попытки постановки проблемы на международном уровне (например, предложение о включении медвежьих игрищ в программу ЮНЕСКО «Провозглашение шедевров устного и нематериального наследия человечества»), возрождение этого уникального феномена культуры обских угров пока остается проектом, а не реальностью (Материалы, 2004. С. 653).

Вероятно, для достижения результатов следует изменить подходы к решению вопроса. В «Докладе о развитии человека в Арктике» отмечается, что культурное восстановление – это не возращение к традициям в смысле простой реактивации ранее существовавших обычаев, а активное воссоздание культуры и символов в новых формах, адаптированных к современности (Доклад, 2007. С. 50, 53). Варианты использования и презентации этноресурса, как показывает практика, могут быть самыми разными. В этом отношении вежакарский культовый комплекс уникален, т.к. обладает огромным этнокультурным потенциалом. Общественный дом и гора-святилище Старика Священного города, а также капища местных богов, связанных с ними узами «родства» и «свойства», были и остаются в сознании коренного населения Приобья важнейшим культовым центром рода *Ялп-ус махум*, территориальной группы северообских манси и хантов, фратрии Пор и обских угров в целом. По замечанию нынешнего хранителя вежакарских святынь Виталия Филиппова, «они считаются священными для любой нации, будь-то манси, ханты, или другой народ» (ПМА, 2009). И хотя регулярной культовой практики на святилище нет, комплекс Старика Священного города остается ядром мифологической картины обских угров, связанным с этноисторией и социокультурным устройством обско-угорской общности.

Авдеев И.И. Песни народа манси. Омск, 1936.

Бардина Р.К. Люди рода Ялпус (Ялпус махум) // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов»: Сбор. науч. стат. Ханты-Мансийск, 2002. С. 74–80.

Гильманов С.А. Традиционная культура этноса: социально-психологические аспекты сохранения и развития // Материалы Международной научной конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 151

и проблема устойчивого развития». М., 2004. С. 83–92.
Доклад о развитии человека в Арктике (ДоРЧА). Екатеринбург; Салехард, 2007.
Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. С. 284.
Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.
Матвеев А.К. Географические названия Тюменского Севера: Краткий топонимический словарь. Екатеринбург, 1997.
Материалы Международной научно-практической конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема их устойчивого развития. М., 2004.
Мифология манси: Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск, 2001. Т. II.
Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.
Молданов Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999.
Молданов Т.А., *Молданова Т.А.* Боги земли казымской. Томск, 2000.
Партанов Н.К. Слово Когтистого мужчины (‘Консынг ойка латынг’) // Мифология хантов: Материалы научно-практического семинара, посвященного 50-летию Т.А. Молдановой. Ханты-Мансийск, 2008а. С. 50–57.
Партанов Н.К. Хранители «большого дома» в Вежакарах // Сохранение народных традиций. Материалы окружной научной конференции, посвященной 20-летию музея «Торум-маа». Ханты-Мансийск, 2008б. С. 69–84.
Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. Т. II: Тобольская, Томская и Енисейская губ. // Зап. РГО по отделению статистики. СПб., 1911. Т. XI, вып. 2.
Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, 2004.
Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.
Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. С. 211–247.
Соколова З.П. Ляпинско-сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVIII–XIX вв. // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979. С. 121–30.
Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М., 1983.
Соколова З.П. Народы Западной Сибири: Этнографический альбом. М., 2007.
Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя: Дисс. … канд. истор. наук. Л., 1989.
Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // СЭ. 1939. Вып. II. С. 20–41.
Федорова Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб., 1994.

Kannisto A, Liimola M. Wogulische Volksdichtung // MSPOU. H., 1951. № 101.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 152

ДУХ-ПОКРОВИТЕЛЬ ТОЯ-ПАВЫЛ ЭКА

Р.К. Бардина

В представлении обских манси каждый человек имеет одного или несколько духов-покровителей, которые охраняли и помогали ему, будучи «защитником головы» (*Карьялайнен*, 1995. С. 59) или «хозяином» головы (*Бардина*, 2009. С. 110).

Данное верование у обских угров впервые зафиксировал М. Ковальский (1853.С. XXVI). Дух-покровитель ребенка мог присниться, его определяли или находили в критических ситуациях. Например, при трудных родах, если призываемый на помощь дух помогал, ему и «посвящали» ребенка (Там же. С. XXVI). По сведеньям К. Карьялайнена, в «северных областях» на рубеже XIX–XX вв. «защитника головы» устанавливала повитуха подниманием колыбели и перечислением имен духов (*Карьялайнен*, 1995. С. 59). На Северной Сосьве в 1930-е годы, по данным В.Н. Чернецова, ребенка «посвящали идолу» приклеиванием смолкой куска материи от идола, «для того, чтобы ребенок был здоров» (Источники, 1987. С. 200). Подросший ребенок должен был помнить о защите духа-покровителя и «давать ему жертвы» (*Карьялайнен*, 1995. С. 59). В 1980-е годы И.Н. Гемуев веру в духов-помощников конкретного человека выявил только у обских манси. Его информанты были «посвящены» следующим духам: *Калтщ-эква*, *Полум-Торум*, *Ялпус-ойка*, *Халев-ойка* (*Гемуев*, 1990. С. 146–148).

Многие современные люди, потомки обских манси, уже не знают своих духов-покровителей «защитников головы». В критические моменты жизни человек пытается найти причины своих проблем и способы их разрешения. Одна женщина с молодости страдала различными заболеваниями. В 2002 г. приехав на операцию в г. Ханты-Мансийск, она встретила Н.А. Тынзянову, которая хорошо знала ее родителей. Н.А. Тынзянова решила помочь женщине и с помощью гадания установила «защитника головы». При гадании кружку с водой она ставила на лезвие ножа и перечисляла имена духов. При упоминании *Тоя-павыл-эки* («Весеннего поселения женщина») кружка с водой прилипла к лезвию ножа. После этого Н.А. Тынзянова посоветовала женщине съездить на священное место *Тоя-павыл-эки* и сделать ей подарки.

По рассказам Н.А. Тынзяновой, для *Тоя-павыл-эки* шили одежду из темных цветов ткани (черная, темно-синяя, серая или пестрая темная). Одежда была маленьких размеров. В комплект входили женский халат и мужской костюм, который состоял из штанов, рубашки с длинными рукавами и остроконечной шапки (рис. 1). Кроме одежды могли приготовить в подарок платок с рисунком, но поле платка обязательно должно было быть черным. До посещения святилища *Тоя-павыл-эки* предназначен-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 153

ные для нее подарки помещали в стеклянную банку и хранили вне жилого помещения, на чердаке крыши, если в городских условиях, то на балконе квартиры. Такие вещи нельзя было держать дома,. Так как иногда домочадцы могут скандалить, браниться и совершать нехорошие поступки.

В кругу знакомых автора есть несколько женщин, у которых «хозяином» головы является *Тоя-павыл-эка*, отсюда следует вывод о том, что у обских манси данный дух является покровителем людей женского пола. В течение жизни человек должен был молиться о помощи и благодарить духа. И в наше время многие родители продолжают заботиться о своих выросших детях, также молятся, исполняют обряды и делают жертвоприношения с определенной цикличностью.

Священное место *Тоя-павыл-эки*, которое называется *Тоя-павыл-кан* («Весеннее поселение место»), расположено на одной из проток за деревней Вежакары. *Тоя-павыл-кан* является групповым святилищем локальной группы обских манси – *Ялпус махум* («Люди священного города»). На этом месте было поселение, об этом говорит название. В 1960-е годы последними жителями там была семья Т.Г. Костина (*Бардина*, 2009. С. 63, 64). По мифологической истории обских манси в поселении *Тоя-павыл-кан* духи-покровители обских угров разъединились и разделили между собой земли (Там же. С. 63).

На святилище *Тоя-павыл-кан* кроме *Тоя-павыл-эки* находится изображение еще одного духа – *Мань-отыра* (‘Младший богатырь’), или *Мир-суснэ-хума* (‘За миром следящий человек’) (Там же. С. 59, 63). Святилище находится на левом берегу протоки. По имеющееся у автора фотографии, сделанной в 1970-е годы, можно составить представление о конструкции жилища духа-покровителя. Поодаль от кострища, на левой (северной) стороне прямо на земле установлен маленький дощатый домик с двускатной крышей (рис. 2). У данного сооружения одно окно, через которое помещались угощения и подарки. На рисунке можно разглядеть съемную дверь (лежит на земле). Внутри домика стоит маленькая чашка овальной формы, которая, вероятно, служила для складывания монет. Перед домиком на земле лежит стеклянная банка, из которой, по-видимому, были вынуты подарки. Конкретного хранителя святилища не было, любой мужчина из данной группы мог выступить в этой роли. Н.А. Тынзянова (Шадрина), будучи замужем за мужчиной из другой группы, не могла приехать (с мужем или с сыновьями) на святилище с жертвоприношением без сопровождения мужчин из группы *Ялпус махум* (*Бардина*, 2009. С. 64).

Тоя-павыл-эка считалась находящейся в следующих родственных отношениях: ее мужем был *Консынг-ойка* («Когтистый мужчина») или *Ялпус-ойка* (‘Старик священного городка’) (*Бардина*, 2002. С. 77, 78), *Луи-ойка* («Северный мужчина») был ее отцом. Мужской комплект, вероятно, предназначался для отца *Тоя-павыл эки*, для духа *Луи-ойки*. По поверьям обских манси, *Луи-ойка*[1] живет на севере, это к нему

[1] У *Луи-ойки* такие же обязанности, как у *Куль-отыра* (хозяин Нижнего мира) по перемещению людей из мира живых в мир мертвых, возможно, это один и тот же персонаж.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 154

после смерти отправляются умершие (*Соколова*, 1980. С. 130-131; *Федорова*, 1993. С. 80; *Попова*, 2003. С. 66–77). Манси называют его *Сун тагил Сайп-хон-аки*[2], *хап тагил Сайп-хон-аки* («[С] санями полными невидимый (за глазами старик[3]) хозяин-дядя, [с] лодками полными невидимый (за глазами старик) хозяин-дядя»). Под санями и лодками полными следует понимать, что они заполнены умершими, которых *Луи-ойка* перевозит к себе на север, в мир мертвых.

Итак, *Тоя-павыл эка* является духом-покровителем обских манси, «защитником» или «хозяином» людей женского пола. Жизнь человека зависела и зависит от общества, от природы и от различных случайностей. В попытке защитить себя и своих близких человек ищет различные способы. Родство и покровительство в любом обществе играют значительную роль. Например, родство с более «сильными» укрепляет престиж и дает некоторую уверенность. Покровителями могут быть люди, наделенные определенной властью или социальным статусом. В традиционном обществе кроме конкретных людей эту роль выполняли духи – «защитники» человека. Получив помощь и поддержку от мифического персонажа или конкретного человека, люди склоны наделять его неким ореолом и обожествлять. Благодаря *Тоя-павыл эке* духи обских манси были связаны родством с духом *Луи-ойкой*, отвечающим за перемещение людей из мира живых в мир мертвых. Добрые и родственные отношения иногда играли решающую роль, в том числе предотвращали войны. Многие мифологические персонажи в прошлом были героическими людьми с определенными социальными связями, которые закрепились в мифах и легендах. Данные социальные связи могут помочь в интерпретации сложных нитей взаимоотношений между различными группами обских угров и другими народами.

Баландин А.Н., Вахрушева М.П. Мансийско-русский словарь. Л., 1958.

Бардина Р.К. Люди рода Ялпус (Ялпус махум) // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов». Ханты-Мансийск, 2002. С. 74–80.

Бардина Р.К. Обские и нижнесосьвинские манси: этносоциальная история в конце XVIII – начале XXI века. Новосибирск, 2009.

Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и космос. Новосибирск, 1990.

Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Томск, 1994. Т. 1.

Ковальский М. Географические определения мест и магнитные наблюдения // Северный Урал и Береговой хребет Пай-Хой СПб., 1853. Т. 1.

---

[2] *Сайп-хон-аки,* возможно, это *Самсай-ойка*, который причиняет болезни (Мифология манси, 2001. С. 126).

[3] *Сай* «теневая сторона», «гной»; *сайт* ‘за’(за предметом); [samsaj-ojka] – букв. «за глазами старик» (Мифология манси, 2001. С. 126).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 155

Мифология манси: Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск, 2001. Т. II.
Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003.
Соколова З.П. Похоронная обрядность хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 125–143.
Федорова Е.Г. Материалы к погребальному обряду северных манси // Материалы полевых этнографических исследований 1990–1991 гг. СПб., 1993. С. 77–97.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 156

ЭТНОГРАФИЯ И ТЕРМИНОЛОГИЯ

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 157

ПРЕДМЕТЫ ПО МЕДВЕЖЬЕМУ ПРАЗДНИКУ ОБСКИХ УГРОВ В СОБРАНИИ РЭМ

И.А. Карапетова

Музейные коллекции – своеобразные документы, обладающие богатейшей и разнообразной информацией о народе. Это в полной мере относится и к собранию РЭМ (Российского этнографического музея) по обским уграм – хантам и манси. Музей хранит одну из крупнейших и уникальных по своей научной значимости коллекцию, насчитывающую свыше 3000 экспонатов. Собранная на протяжении более чем 100 лет (самые ранние экспонаты относятся к 1860-м годам) у разных территориальных групп хантов и манси, она фиксирует не только определяющие черты культуры этих двух народов, но и особенности, присущие отдельным локальным группам, а также динамику изменений, происходящих в культуре в процессе адаптации к меняющимся условиям жизни.

Уникальную часть собрания РЭМ составляют предметы по духовной культуре обских угров, среди которых особый интерес вызывают связанные с медвежьим праздником, или медвежьими игрищами. Самые ранние экспонаты по медвежьему празднику датируются 1885–1886 гг. Это берестяная маска, поступившая от Н.Л. Гондатти – генерал-губернатора Тобольской губернии. Проявляя интерес к культуре северных манси и изучая традиционные верования, он написал две статьи и собрал небольшую коллекцию по культуре этого народа. В 1902 г. от Министерства финансов в дар музею была передана берестяная маска иртышских хантов, однако основу собрания по медвежьему празднику составляют коллекции С.И. Руденко и Р.П. Митусовой.

В 1909–1910 гг. С.И. Руденко, в ту пору студент Петербургского университета, а в последствие известный ученый археолог, этнограф и антрополог, был командирован Этнографическим отделом Русского музея (так до 1934 г. именовался РЭМ), в Тобольскую губернию для сбора коллекций среди северных групп хантов и манси. За время экспедиции, длившейся девять месяцев, он посетил свыше 100 селений и стойбищ хантов, манси и ненцев, расположенных в нижнем течении Оби и Обской губе, а также по рекам Ляпину, Северной Сосьве и Казыму (*Руденко*, 1914. С. 14–16). Ему удалось присутствовать на медвежьих игрищах у хантов и манси и собрать коллекцию по медвежьему празднику, насчитывающую более 25 предметов.

Вторая по величине коллекция привезена Р.П. Митусовой в 1924 г. от хантов р. Аган. Этнограф Р.П. Митусова была командирована в Сургутский район Этнографическим отделом Русского музея, Российской Академией материальной культуры и Комитетом по исследованию племенного состава для изучения культуры мало исследованной в те годы группы аганских хантов. Она присутствовала на медвежьих

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 158

игрищах в Яур-яун-пуголе у Тырлиных и записала 21 сцену, исполненную в течение четвертой, последней, ночи праздника. Вещи по медвежьему празднику были приобретены ею в двух селениях: Маут-яун-пуголе у Покачевых и Юхкон-яун-пуголе у Айпиных (*Митусова*, 1926. С. 12).

Последние по времени экспонаты по медвежьему празднику были приобретены для музея сотрудниками одела Сибири и Дальнего Востока РЭМ И.А. Карапетовой и С.Ю. Соловьевой в период экспедиций 1988 и 1990 гг. к юганским хантам. Это берестяная маска и две бирки для подсчета песен, исполненных на медвежьих праздниках.

Медведь занимал особое место в системе верований хантов и манси. Он считался сыном верховного божества Торума, предком человека, священным зверем, оказывавшим влияние на удачу в промыслах. Об особой роли медведя в культуре обских угров говорит и тот факт, что он являлся мифологическим предком группы северных хантов и манси, относящихся к фратрии *Пор*, а также представителей всех фамилий, относящихся к генеалогической группе *Пуппи сир* (*сир* – букв. «часть, доля») (*Соколова*, 1983. С. 112). Например, на Югане это Усановы, Курломкины, Сапоркины, Каюковы, Мултановы, Рыскины (*Карапетова, Соловьева,* 2000. С. 200).

Медведь также являлся священной ипостасью духов-хозяев покровителей определенных территорий: *Явун ики* – хозяин р. Юган, *Ем вож ики* – «Священного города мужчина» сел. Вежакары на Оби. Интересно, что и само верховное божество – Торум обретает черты медведя: «когда приходит в ярость, у него вырастают клыки» (*Лукина*, 1990. С. 43), он «зубастый», «с когтями на руках» (*Соколова*, 2009. С. 551).

В основе медвежьего праздника лежали мифологические представления, повествующие о сакральной истории обских угров. Поэтому медвежьи игрища являлись важнейшим элементом традиционной культуры хантов и манси. В них, посредством ритуала, символически актуализировалась связь людей с прошлым, с божественными творцами, жившими в мифологические времена, и предками.

Комплекс хранящихся в РЭМ предметов, связанных с медвежьим праздником, включает в себя атрибуты праздника, обрядовую одежду, шкуры с головы и лап медведя, хранившиеся после праздника в качестве оберегов, а также пояс и платки сосьвинских манси, которыми покрывали голову и шкуру медведя во время праздника (РЭМ, кол. № 1710-432, 460, 461). Имеются в коллекции и черепа медведя. Манси оставляли их на деревьях на священных местах (р. Сосьва), а ханты вешали на дерево против *кот мул* – передней стены жилища (р. Аган), хранили в священных амбарчиках (р. Казым) (РЭМ, кол. оп. № 1710, 1711).

Медвежий праздник проводился в строгом соответствии с каноном – универсальным принципом сценарной организации медвежьих игрищ (*Мазур*, 2001. С. 24). У хантов и манси он длился пять ночей, если добывали медведя, и четыре ночи – если медведицу. Связано это было с представлением о разном количестве душ или жизненных сил у мужчины и женщины. Голову и лапы добытого зверя обязательно украшали. В зависимости от пола на него надевали мужскую шапку или женский платок, а к лапам привязывали связки колец.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 159

Предметы из собрания РЭМ отражают различные этапы проведения праздника. Каждый день в доме, где проводились игрища, перед медведем, вернее перед его шкурой с головой и лапами, которые помещали в почетном углу жилища, на маленьком столике ставились берестяные сосуды с едой: кусочками хлеба, бубликами, пряниками, а также вылепленные из теста изображения оленей (рис. 1). Такие изображения были привезены для музея С.И. Руденко. Вот как он описывает их в своей неопубликованной монографии «Угры и ненцы Нижнего Приобья», хранящейся в архиве Российской академии наук: «Там же было поставлено несколько вылепленных из теста и испеченных изображений оленя (*нянь сали*). Один из них бык с большими рогами был вылеплен и испечен первым. В то время как остальных оленей съедали, пекли новые, и снова съедали, этот бык стоял с самого начала празднества и до конца, съедался последним» (*Руденко*, ПФА РАН. С. 275).

Коллекции РЭМ дают представление о том, как выглядела обрядовая посуда, использовавшаяся аганскими хантами на медвежьих игрищах. Это берестяные сосуды – чуманы размером 26 × 13 см, в которых ставили еду медведю (РЭМ, кол. № 4047-328/1–3). У хантов Агана они назывались *ункот саон*. Они сделаны из прямоугольного куска бересты таким образом, что углы, скрепленные сухожильной ниткой, загибаются наружу не «конвертом», как это характерно для посуды, используемой в повседневной жизни, а «по солнцу».

От аганских хантов Р.П. Митусовой были привезены деревянные изображения очага – *най рот* и наконечника стрелы – *посс вах.* Эти предметы также относятся к началу праздника, однако нет сведений, насколько они характерны для других групп хантов, в том числе и других территориальных групп восточных хантов. Деревянное изображение наконечника стрелы от самострела, «посредством которого медведь был убит», вставлялся в щель на нарах перед самой мордой медведя. Изображение очага представляет собой четырехугольник из дощечек 6,5×7см (рис. 2). Специальной палочкой *пот чип* «мешали в очаге – варили пищу: собирается народ, много гостей будет» (РЭМ, кол. оп. 4047-325).

Значительную часть собрания РЭМ по медвежьему празднику составляют берестяные маски манси и хантов. В них появлялись персонажи праздника *сас нел* – «берестяные носы». Известно, что в драматургии медвежьих игрищ явственно вычленяются две сферы: сакральная и профанная. Одна из них связана с миром богов, другая – с миром людей. Персонажи *сас нел* относятся к последней. Вот как их описывает С.И. Руденко: «…ввалилась в избу целая ватага *сас нел* – скоморохов с криком и визгом, верхом друг на друге…» (*Руденко*, ПФА РАН. С. 278). «*Сас нел* ведут себя как комедийные персонажи, говорят деланным голосом, поют фальцетом, неестественно, комично, непрестанно смеются. Их одеждам не предавалось значения. Это обычно была вывернутая наизнанку обыденная одежда. На лица надевалась маска» (Там же. С. 191).

Хранящиеся в РЭМ маски различаются по форме и конструкции. Четыре мансийские маски *сас нел,* приобретенные у сосьвинских и ляпинских манси, сделаны

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 160

из широкого почти квадратного со скругленными краями куска бересты. Глаза и рот у масок прорезные, оконтуренные черной (в двух случаях) и коричневой краской. Треугольный нос пришит из отдельного куска бересты сухожильными нитками. Нижний край масок загнут внутрь, с двух сторон имеются отверстия для завязок. Маски верхнесосьвинских манси и хантов имеют вытянутую форму. Они изготовлены из прямоугольного куска бересты, в центре которого от середины к нижнему краю сделан разрез. Нижние концы соединены и прошиты. В центральной части в разрез маски вшит нос. Берестяной нос имеет петлеобразную форму (иртышские ханты), заостренную треугольную форму (верхнесосьвинские манси, аганские и юганские ханты). В одном случае нос нарисован в виде треугольника на пришитом в центре маски прямоугольном куске бересты. На масках с обеих сторон сделаны прорезные отверстия для глаз. Некоторые маски разрисованы косыми полосками, треугольниками. На одной из них поверх отверстий для глаз черным цветом нарисованы глаза и брови. В верхней части маски юганских хантов продет прут, с помощью которого она закреплялась на голове. Маски манси и казымских хантов надевались на лицо и крепились с помощью веревок.

Атрибутами *сас нел* были деревянные посохи, с помощью которых разыгрывались различные сценки. Три посоха были приобретены С.И. Руденко в Нярыхумит-пауле (Нарыкарах) на Оби. Они имеют длину 100, 106 и 115 см. Один конец у всех трех посохов – плоский и широкий, с фигурно вырезанными краями, украшают рисунки, выполненные черной краской, по всей видимости, сажей. Это изображения звезд, медведя, антропоморфных фигур.

У казымских хантов и ляпинских манси С.И. Руденко приобрел для музея две пары рукавиц. Хантыйские рукавицы *якты пос* названы в коллекционной описи «плясовыми», а про мансийские сказано, что их «надевают во время празднества в честь медведя» (РЭМ, кол. оп. 1710-436). В своей монографии С.И. Руденко отмечал, что «часть *сас нел* была в специальных рукавицах» (*Руденко*, ПФА РАН. С. 279). Тыльная сторона рукавиц украшена орнаментом в виде стилизованного изображения медведя: *мойпыр* – ханты и *вортолн ойка* – манси (РЭМ, кол. оп. 1710, 1711). Орнамент выполнен в технике мозаики из сукна. Причем у хантов одна рукавица сшита из светло-серого сукна с черным суконным орнаментом, а другая – наоборот. Стилизованное изображение медведя у обских угров относилось к категории священных узоров, которые «таят в себе некую силу, некий заряд энергии…» (*Молданова*, 1999. С. 146). Этот орнамент называют также «духам положенных рукавиц узор» (*Молданова*, 1999. С. 149), т.к. им украшались ритуальные рукавицы, являющиеся частью костюма и определенных духов-покровителей, которые «приходят» на праздник.

В мансийской и хантыйской коллекциях С.И. Руденко имеются атрибуты костюма одного персонажа медвежьих игрищ – журавля: «душу (медведя. – *И.К.*) уносящего зверя», появлявшегося в заключительной части праздника. Это деревянные клювы на длинных палках.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 161

Все пропетые на празднике песни отмечались зарубками на специальных палках – бирках. У аганских и юганских хантов они назывались *чом тлом юх*. Таких палок в собрании РЭМ четыре. Р.П. Митусова отмечала, что на палке, привезенной ею от аганских хантов, обозначены 502 пропетые песни и 22 показанные сценки.

Исполнители священных песен и священных танцев – богов и богатырей, имели специальный костюм, в который входили халат, головные уборы, платки и рукавицы. Из трех имеющихся в собрании РЭМ головных уборов наибольший интерес представляет головной убор сосьвинских манси, относящийся к началу XX в. (рис. 3). Он сшит в виде колпака из четырех клиньев зеленого сукна с беличьей опушкой по нижнему краю. На макушке, а также вдоль боковых швов, нашита бахрома из широких кусков зеленого сукна. По данным Е.Г. Федоровой, подобные головные уборы входили также и в комплект одежды мансийских шаманов (*Федорова*, 1991. С. 70–71). Два головных убора *пояр мил* были сшиты специально для музейной коллекции Е.А. Ерныховой в 1986 г. Они также имеют форму колпака с опушкой из окрашенного кроличьего меха. Кусочек такого же меха пришит макушке. Оба головных убора сшиты из трех суконных клиньев. Клинья украшены орнаментом, выполненным в технике мозаики из сукна. Судя по фотографиям, приводимым в работе Т.А. Молданова «Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов», именно такого рода головные уборы использовались на медвежьих игрищах, проводившихся в 1980–1990-е годы у северных хантов (*Молданов*, 1999. Рис. 2).

Особый интерес вызывает халат *сахей*, из коллекции С.И. Руденко, приобретенный в селении Нярыхумит-пауле на Оби. Собиратель сообщает, что надевали его «во время ритуала на празднике в честь медведя» (рис. 4). Халат сшит из пестрой хлопчатобумажной ткани на коленкоровой подкладке. Рисунок на ткани халата в какой-то степени имитирует среднеазиатский абровый узор. Видимо, поэтому Руденко при описании халата называет эту ткань *сортской.* Однако у народов Средней Азии абровый узор обычно встречался на шелковых и полушелковых тканях. Покрой халата прямой, чуть расклешенный к низу за счет боковых клиньев. Рукав прямой, с выкройной проймой. Воротник – стоечка. Одежда имеет спереди разрез. В верхней части халат застегивается на три круглые металлические пуговицы и прорезные петли. Вдоль пол, подола, воротника и концов рукавов нашиты узкие ленты «золотого» позумента. Позументом также обозначены нижние углы халата. В целом халат несколько напоминает камзол. Некоторые детали (халат сшит на швейной машинке, имеет вшитую у ворота вешалку, выкройную пройму) указывают на то, что он сделан на заказ. Известно, что халаты для медвежьего праздника не всегда изготавливались на месте, их покупали у русских. Об этом сообщает И.Н. Шухов: «шьют их русские и за высокую цену поставляют инородцам» (цит. по: *Гемуев*, 1990. С. 93). Какой персонаж появлялся на празднике в такой одежде, Руденко не уточняет. Однако в его неопубликованной монографии только два персонажа описаны в «одежде из пестрой ткани, обшитой позументом». Это исполнитель «песни пробуждения»: «Вперед вышел песенник в пестром халате, обшитом позументом с черным картузом на

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 162

голове, по бокам его стояли двое подпевал…в белых коленкоровых халатах», и *Мир сусне хум.* Последний появился в «пестром полушелковом халате – сахей, обшитом позументом из золотой мишуры» (*Руденко*, ПФА РАН. С. 276–277). *Мир сусне хум* (манси) или *Мир вантты хэ* (ханты) – «За миром наблюдающий мужчина», младший сын Торума – один из самых значимых персонажей мифологии обских угров.

Исполнитель танца *Мир сусне хума* иногда «въезжал верхом на лошади <…> остов которой представлял собой особой формы ветвь дерева. Голову ее повязывали красным сукном с золотым позументом, туловище шкуркой белой пешки, а круп лисьей шкурой с хвостом» (*Руденко*, ПФА РАН. С. 277). Три палки, изображающие лошадей Мир сусне хума, были приобретены для коллекций музея С.И. Руденко. В коллекционной описи отмечается, что использовали их и «во время недельного, религиозного праздника в ноябре», а хранили обычно на мольбище (РЭМ, кол. оп. 1711–491).

Одним из интереснейших экспонатов, имеющихся в собрании РЭМ, является *иукнэ пубы* – «пляшущий пубы», представляющий собой деревянную антроморфную фигурку высотой 20 см в берестяной маске и колпаке, укрепленную на палке. Об *иукнэ пубы* С.И. Руденко сообщает лишь, что он является «покровителем рода» и что «пубы пляшут на празднике в честь медведя» (РЭМ, кол. оп. 1711–430).

Ввиду того, что «основные виды трансляции обрядовых событий» на медвежьем празднике – это песня, песня-танец и пантомима (*Мазур*, 2001. С. 24; *Молданов*, 1999. С. 10), большое значение придавалось игре на музыкальных инструментах и самим музыкальным инструментам. Хранились они вместе с культовыми предметами на *пупыг –норма* – полке духов в доме или на священных местах (*Солдатова*, 2001. С. 34). На медвежьих игрищах использовались: цитра *сангвылтап* (манси), *нарась юх* (ханты) и угловая арфа *тарыгсып йив* (манси), *торсапыт юх* (ханты) – «журавлиная шея-дерево». На этих инструментах исполнялись мелодии, сопровождавшие танцы и шуточные представления, но главная их функция – «призывание и презентация духов» с помощью специальных мелодий, которые «узнаются каждым членом сообщества и воспринимаются как обязательный атрибут духа» (*Солдатова*, 2001. С. 34). В коллекции РЭМ имеется пять музыкальных инструментов, привезенных С.И. Руденко: два *сангвыльтап*а сосьвинских манси, *нарась юх* казымских хантов и два мансийских *тарыгсып йив,* приобретенных в Нярыхумит-пауле. В коллекционной описи собирателем отмечается, что «играли на них на празднике в честь медведя» (рис. 5).

В целом вещевая коллекция Российского этнографического музея, дополненная фотографиями, сделанными С.И. Руденко во время экспедиции 1909–1910 гг., а также различными сведениями, приводимыми собирателями в коллекционных описях, довольно полно иллюстрируют медвежий праздник в том виде, каком он проводился в начале XX в. у манси, северных и восточных хантов, а главное, позволяет увидеть, как эти предметы выглядели в тот период. Все это делает коллекции РЭМ ценным источником по духовной культуре обских угров.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 163

*Гемуев И.Н.*Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990.

Карапетова И.А., Соловьева К.Ю. Образ хозяина Югана «Явун ики», как символ культуры юганских хантов. Этнография народов Западной Сибири // Сибирский этнографический сборник. М., 2000. Вып. 10. С. 119–211.

Мазур О.В. О связи мифоритуальной традиции и музыкально-танцевальной составляющей в медвежьих игрищах казымских хантов // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Томск, 2001. С. 24–29.

Митусова Р.П. Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского района Тобольского округа // Тобольский край. 1926. № 1. С. 11–14.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / под ред. Н.В. Лукиной. М. 1990.

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

Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск.1999.

Руденко С.И. Инородцы Нижней Оби // Труды Общества Земледелия при Императорском университете. СПб., 1914. Т. III. С. 14–16.

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

Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI века. М. 2009.

Солдатова Г.Е. Фоноинструментарий манси: состав, функционирование, жанровая специфика // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Томск, 2001. С. 32–43.

Федорова Е.Г. Некоторые материалы по шаманству манси // Обские угры (ханты и манси). М., 1991. С. 165–174. (Материалы к серии народы и культуры. Вып. VIII).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 164

«МЕДВЕЖЬИ ПЕСНИ» ПО НАРОДНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Т.А. Молданов

Материалом для исследования являются медвежьи игрища, проходившие в 1993 г. в с. Полноват Белоярского района. Видеосъемку вели Т.А. Молданова и Т.А. Молданов, в стойбище Сюньюган того же района Ханты-Мансийского автономного округа в 1998 г. аудиовидеосъемку вели Т.А. Молданова, М.А. Молданов, Т.А. Молданов. Материал расшифрован и переведен на русский язык Т.А. Молдановым.

В данной статье попытаемся проанализировать хантыйские термины «медвежьих» песен. Песни *Кайtzy ар – кай*[1] – хвалить. Это обобщенное хантыйское название всех песен этой группы. Второе обобщенное название *Вой ар*[2] – звериные песни. В то же время существует другая классификация по временам года: *mfk ар* – зимняя песня, *тови ар* – весенняя песня, *ку□ ар* – летняя песня, *сус ар* – осенняя песня. Но в ней выпадают из классификации песни Пелыма, Сыни, миф о спуске медведя. По третьей классификации песни подразделяются на священные, простые, запретные.

Зимняя песня – действия, связанные с медведем, происходят зимой. Одна из них обязательная – для исполнения того, как медведь спит зимой, в данной песне люди знакомятся с жизнью медведя. И сюда же относят песни доставки добытого зимой в берлоге медведя в селение.

Весенняя песня – о том, как тяжело просыпается медведь, отходит от зимней спячки. Различные случаи происходят с медведем в весеннее время. По данным информантов, такие песни складывались из реальных наблюдений охотников.

В летних песнях больше всего поется о медведе в связи с комарами.

Вначале рассмотрим самоназвания песен на хантыйском языке для того, чтобы определить вообще, что это за песни. *Кайоянг или вой ар* – звериные песни, *вой тотты ар или вой тотты пант* – песни доставки зверя или песня пути медведя, *пупи ар* – медвежьи песни. *Кай, кей* – шаманские песни, возможно, песни для медведя, восхваления медведя. *Вой* – табуированное название медведя (также и *пупи*). Общее название этих песен *кайонг ар*.

Медвежьи песни по народной классификации делятся: – Песня-миф о спуске медведя на землю; – Песни доставки медведя в поселение; – Песни родов и поселений; –

---

[1] Однозначного перевода нет, смысл – хвалить медведя, петь ему хвалебную песню, восхвалять его.
[2] Табуированное слово – медведь.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 165

Песни-наставления; – Песни наказания медведя охотником и охотника медведем; – Песни поднятия души на небо.

Рассмотрим манеру исполнения песен. Песни доставки медведя в селение и миф спуска медведя с неба исполняются от имени медведя. Песни родов и поселений исполняются как от третьего лица, так и от имени медведя, например *Саня ех ар* поется от имени медведя, хотя это песня народа, который живет на реке Сыня. Песни-наставления представлены исключительно только от третьего лица. Еще одна группа песен – наказание охотника медведем или наоборот, они поются от третьего лица, так же, как и песни поднятия души от имени медведя.

Рассмотрим песни по порядку исполнения, проанализируем сюжеты песен в текстах и сравним с более ранними записями, встречающимися в научной литературе.

В с. Полноват, в усть-казымском варианте игрищ, песенная часть начинается с исполнения песнопения «Спуск медведя с неба» (№ 2). Версия этого мифа встречается в описаниях Гондатти (1888). В фольклоре в сказках имеется еще одна версия возникновения медведя, об этом упоминает Р.К. Слепенкова (2002). Ею записан миф от Евдокии Егоровны Молдановой, жительницы пос. Ванзеват Белоярского района ХМАО. «Осенью, гуляя, медведица съела растение – *пунгращ* (сорняк). Весной родились у нее два медвежонка и одна девочка (человеческое дитя). Однажды медведица сказала дочери: «Завтра приедут люди из города… Они нас убьют, а тебя возьмут с собой. Люди будут варить наше мясо, а ты не ешь. А ближе к ночи приди к заднему углу дома». Все так и случилось. Ночью девушка встретила за домом свою мать-медведицу, которая поучала ее в течение трех ночей, как ей нужно себя вести и как поступать с мясом и костями медведя. В последнюю ночь медведица распрощалась с дочерью, уходя все дальше по дороге, потом медленно стала подниматься в небо». В заключение автор приводит слова сказительницы: «От ее дочери и берут начало люди Пор». Аналогичный миф записан и мною и опубликован (Земля Кошачьего локотка, 2003. С. 59–65), у близкородственного народа манси Е.И. Ромбандеевой опубликована версия данного мифа (*Ромбандеева*, 1993). И.Г. Рябий рассматривал данную проблему (*Рябий*, 2004) и пришел к выводу: наличие сюжета, связанного с инцестом, – большая редкость в фольклоре многих народов, это очень архаичный сюжет, а поэтому представляет ценность. Сюжет касается непосредственно космогенеза. Здесь как бы приоткрывается его механизм: никакое жизнеустроительство невозможно без жертв. Эта идея узаконивается введением ритуала, связанного с замаскированным жертвоприношением (охотой на медведя).

Примечательно, что из последнего сюжета следует, что мир в нем представлен неиссякаемым и целостным: нет смерти, ничто не умирает окончательно. Из крови девушки вырастает растение, из съеденного растения у животного рождается ребенок человека.Умирает мать-медведица, но на небе зажигаются две звезды.

Отличием является то, что наши варианты ограничиваются спуском с неба. В общих чертах сходный сюжет описан М.Б. Шатиловым у ваховских хантов (1931). Описание варианта этой же песни по мансийскому празднику встречается у В.Н. Чернецова (2001. С. 7). Сюжет, связанный с сыном городского богатыря, в обоих рассматриваемых мною

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 166

вариантах представлен отдельной песней. В усть-казымском – № 3[3], в верхнеказымском[4] – № 53. Запись варианта этой песни была осуществлена А. Регули в 1844–1845 гг. на р. Ляпин от хантыйского певца, расшифрована и опубликована Й. Папаи (*Papai*, 1905. S. 223–238). В научной литературе опубликован еще один вариант, схожий с данной песней. Следует отметить, что песня № 53 (Песня поднятия души на небо) верхнеказымского варианта усложнена по смысловому содержанию: одна из душ медведя остается в доме охотника духом-покровителем, две другие направляются в святые места для усиления святых мест[5], последняя душа направляется на небо к создателю Торуму[6] для последующей реинкарнации на земле.

В обоих анализируемых мною игрищах исполнялась утренняя песня, или песня пробуждения медведя. В научной литературе упоминание о существовании подобной песни на реке Конде в селении Красноярск встречается у К.Ф. Карьялайнена (1996. С. 158). У северных манси утреннюю и вечернюю песни записал В.Н. Чернецов (2001. С. 17). Песня пробуждения также встречается и у восточных хантов (*Митусова*, 1926.).

На медвежьих игрищах во втором варианте часть «медвежьих» песен начинается с песнопения «Сын бога» (№ 3). Это отступление обусловлено тем, что на игрищах присутствовало много молодежи, которая не знакома с традициями проведения игрищ, и для нее было исполнено данное песнопение. В нем кратко излагается ход всего праздника и правила поведения на игрищах. Только после этой песни было исполнено традиционное «Спуск медведя с неба». Следующими были исполнены в обоих вариантах песнопения социальных групп или песнопения рек. Эти песни В.В. Сенкевич-Гудкова (1935) относила к «географически познавательным песням». Аналогичные песни встречаются и в описаниях К.Ф. Карьялайнена. Он делает вывод, что на Иртыше церемония доставки медведя значительно сложнее, чем на Севере. В работах В. Штейница (*Stejnitz*, 1980) встречаются две песни, посвященные доставке медведя в селение. В них указываются места, какие проходят охотники, при подходе к селению они кричат, извещая об удачной охоте. Песни были записаны в 1935 г. у К. Маремьянина, жителя Лохтынкурта, который расположен на протоке по Средней Оби. В настоящее время изменился обряд доставки медведя в стойбище или в селение, хотя все песни исполняются. Изменение вызвано тем, что охотники стали использовать более скоростной транспорт – снегоход «Буран», и отпала необходимость частых остановок по пути следования.

В верхнеказымском варианте была спета вновь сочиненная «медвежья песня» исполнителем 76 лет. Он рассказал, что эту песню сочинил примерно сорок лет назад, когда добыл первого медведя. По рассказам его отца и дедов, раньше на медвежьих игрищах второй из «медвежьих» песен всегда исполняли песню добычи данного медведя. Песню сочиняли при перевозе зверя в стойбище (*Лозямов*, 1998).

---

3 Номера проставлены по порядку исполнения, материал хранится у автора в личном архиве.

4 Юильск и далее будем называть верхнеказымским.

5 По традиционным представлениям, чем больше направлено душ медвежьих или человеческих, тем сильнее становится святое место по силе своего воздействия на человека.

6 Верховное божество, демиург.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 167

Мною записывалось песнопение «О храброй женщине» в с. Полноват у ханта Петра Ивановича Юхлымова. Вариант этой же песни имеется у И.И. Авдеева, он записал песню у И. Гындыбина, манси, 35 лет. Песня впервые была опубликована в 1990 г. (Мифы…, 1990). В наших вариантах женщину называют просто «Храброй женщиной», а в варианте, записанном Авдеевым, она именуется «Храброй женщиной Ропаска». Содержание песен сходно, с небольшими вариациями:

«Живет старуха[7] Ропаска
В пяти дворовом поселке с пятью дворами.
В десяти дворовом поселке с десятью дворами».

В нашем варианте зачин песни несколько иной:

«Живет среди женщин отважная женщина
в двадцати дворовом поселке с двадцатью дворами».

А далее тексты сходны (Мифы…, 1990. С. 567). Под № 53 исполнено песнопение, народное название которого «Песня поднятия души медведя на небо». В научной литературе подобные песни, записанные И.И. Авдеевым в 1933–1934 гг. в с. Хурумпауль от манси Г. Лисманова, опубликованы Н.В. Лукиной (Мифы…,1990. С. 312–315). В наших вариантах начало песни аналогично варианту, зафиксированному И.И. Авдеевым. Имеются некоторые расхождения в текстах, так, в наших вариантах всадник в первый раз появляется в черемуховой роще, во второй – в малиннике, в третий – в смородиновой роще, и там подхватывает его всадник и увозит на небо к отцу *Торуму*. *Торум* радуется сыночку, всадник рассказывает, кто был на черном коне, кто на пестром коне и кто он. В варианте, записанном И.И. Авдеевым, медведя убивают, и на этом песня заканчивается. Таким образом, мы видим, что в наших вариантах в песне появляется дополнительный сюжет – поднятие души животного на небо для реинкарнации в медвежонка.

А.А. Люцидарская в статье «Медвежьи песни как феномен культуры сибирских угров» (2000) рассматривает медвежьи песни, записанные И.И. Авдеевым, частично В.Н. Чернецовым, которые отнесены ею к мифам. В работе исследовательница ставит задачу выявления элементов архаичного миропорядка, отраженного в «медвежьих песнях». Основные выводы А.А. Люцидарской сводятся к тому, что медведь как первопредок типологически соответствует представлению о мифическом времени первотворения, выступает в качестве носителя традиций, моделирующих коллектив, держит под контролем нормативное сознание традиционного общества (*Люцидарская*, 2000. С. 83). По ее мнению, несколько иным по характеру является «Медвежья песня о трех всадниках», (№ 3 в усть-казымском, № 53 в верхне-казымском). Здесь звучит тема противоборства двух начал общества, покровителей двух фратрий *Мось* и *Пор*. Медведь генетически связан с палеосибирским субстратом, побеждается всадником на коне *Мир-сусне-хумом*, символизирующем иной феномен культуры – солнечного бога, пришедшего в угорский мир из индоиранской традиции (Там же. С. 82–83).

---

7 В книге И.И. Авдеева нет оригинального текста. Вполне возможно, что хантыйское слово «ими» перевели как *старуха*, что мы часто встречаем у исследователей, не знающих языка исследуемого народа или знающих его слабо.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 168

Наши записи сделаны в начале 1990-х годов, когда имеет место переосмысление сюжета. *Мир-Суснэ-Хум* уже не убивает медведя, а поднимает его к небу, к создателю, пришлый компонент полностью влился в культуру, уже нет противоборства. Например, у восточных хантов «люди должны по сюжетам сценок полностью истребить менков» (*Молданова*, 1995).

Функцию поднятия души выполняет божество *Ас тый ики* («Мужчина верховьев Оби»). *Ас тый ики* идентичен мансийскому божеству *Мир-сусне-хум,* (до сих пор проводят совместные хантыйские и мансийские обряды почитания), о котором речь шла выше. Следовательно, данный сюжет показывает, что божеству, генетически связанному с индо-иранским миром, определяется функция в медвежьих церемониях, которая восходит к палеоазиатскому компоненту культуры обских угров. В данной песне ярко проявляется членение мира на небо и землю, доминируют понятия верха и низа. При этом с верхом связано понятие сакрального пространства, с низом – профанного.

В верхнее-казымском варианте исполнено песнопение «Песня покровителя реки Амня» (№ 76). Сюжет построен на том, как амнинский дух-покровитель добывает медведя. Далее исполняется миф «Спуск медведя с неба» (№ 77). В данном случае он исполнен в честь медведя, добытого амнинским духом-покровителем, т.е. для медведя, которого в реальности нет. В усть-казымском варианте не исполняется «Песня о спуске медведя на землю» второй раз. Таким образом, мы имеем дело с ситуацией, когда в ходе игрищ для конкретно добытого зверя отдельные значимые обрядовые действия повторяются. Данный способ повтора сущностных элементов медвежьих игрищ характерен для хантов верховьев реки. Если в исполняемой песне дух-покровитель определенной территории добывает медведя, то для этого зверя исполнение мифа «Спуска медведя с неба» обязательно. В итоге данный миф за период праздника может быть исполнен несколько раз.

Важное значение в ходе церемонии придается песнопению «Селение *Ем вош*» (Вежакары). Это песнопение считается обязательным, так как у духа-покровителя селения *Ем вош* одно из наиболее частых перевоплощений – медведь. После данной песни в ортодоксальной традиции следует исполнять песнопение «Песня Пелымского бога». Его животной ипостасью также является медведь. По одной из версий он был первым медведем, который появился на земле. В медвежьих церемониях в сакральной части исполняется песнопение «Песня Пелымского бога», которое относится к разряду «медвежьих» песен. В этом мифе поется о том, какие события происходили с медведем зимой, весной, летом, осенью, а также устанавливаются правила проведения игрищ. В традиции, из всего цикла «медвежьих» песен, «Песня Пелымского бога» всегда должна исполняться последней. В.Н. Чернецов на мансийских медвежьих игрищах в Ильпи-пауле записал призывную песню *Полум-Торум*, который является духом –покровителем этого селения (Источники…, 1987. С. 27). Согласно информации, записанной Н.Л. Гондатти, Пелымский дух занимает первое место среди божеств, он – старший сын *Торума* (1888). Живет он с семьей на Пелыме, на священном месте, его жертвенное дерево – береза. В пределах своей территории он ведает рыбой, дичью, зверями. Согласно песне, он передает жертвы людей своему отцу – небесному богу и заступается перед ним за людей; от него зависит

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 169

распространение и приостановка болезней в данном регионе. Он выступает родовым богом[8] (*Карьялайнен*, 1995. С. 157).

Судя по содержанию песен хантыйских медвежьих игрищ, Пелымский бог территориальный, старшим сыном *Торума* у казымских хантов является *Хинь-ики*. По сюжетам песнопения, все действия проходят, по реке Пелым и в доме у *Полум Торума. Полум Торум* за домом имеет свое святое место.

Данная песня подразделяется на зимние, весенние, летние и осенние части. Кроме того, имеется еще одна часть, где *Полум-Торум* определяет для потомков, в какой последовательности исполнять медвежьи игрища. При этом в каждый отдельно взятый день медвежьего праздника исполняют песни конкретного времени года. В первый день исполняются песни, относящиеся к тому периоду года, в какой проводятся игрища. Таким образом, день за днем участники обряда проживают различные состояния природы и воспроизводят представление о цикличности времени.

Полум-Торум ар ('Песня пелымского бога') является моделью, эталоном проведения игрищ. При анализе данного песнопения выявляются следующие действия: – *Полум-Торум* создает святые места (семь плесов по реке Пелым); – Убивает медведя-сына и устанавливает правила снятия шкуры и дальнейшего обращения с ним; – Определяет его духом-покровителем дома; – Определяет сына медведя как духа-покровителя святого места на Пелыме; – Определяет правила обращения с новоявленным духом-покровителем; – Определяет жертвенных животных и правила приношения их в жертву[9]; – Проводит игрища, которые потом станут образцом проведения данной церемонии.

Согласно сюжетам песнопения, все возникающие события происходят в то время, когда *менков* уже нет, они погибли, и сквозь их кости проросли лиственницы, поэтому лиственница считает деревом *менков*. *Полум-Торум* определяет жертвы, *Юхтум порел* – «Угощение пришедшему» (олененка), *Манты порел* – «Угощение уходящему» (также олененка или взрослого оленя). «Угощение пришедшему» расшифровывается как угощение гостю (медведю лесному гостю). «Угощение уходящему» – проводы души медведя, которая поднялась к *Торуму.* Далее *Полум Торум* определяет, чтобы духи, которые являются на игрища, медведю для угощения приносили осетра. В данной песне отец *Полум-Торум* убивает сына, которого затем возводит в ранг божества, его шкуру *имат* устанавливает в доме как покровителя дома.

По версии другого песнопения «Спуск медведя с неба» медведь направлен верховным божеством *Торумом* следить за порядком на земле. Он наказывает человека за ложное присягание, за нарушение обычного права. В современных же верованиях считается, что только *Хинь-ики* – Дух смерти и болезней – может наказать болезнью или отнять жизнь у того или иного человека, и то только по воле *Торума.* Существует представление

---

8 В мансийском и хантыйском мировоззрении часто явление, когда родовым богом может выступать Казымская богиня лишь для Молдановых, а для других она общее божество, также и богиня Калтащ для жителей Калтасинских юрт – родовая, для других – общая.

9 Менк – мифологический персонаж, по разным источникам они жили до прихода людей и стали покровителями людей, по другим версиям, это высокого роста чудовища, которые пугают людей.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 170

и о естественной смерти, так как считается, что при рождении каждого ребенка богиня *Калтащ*[10] определяет ему срок жизни. По истечении этого срока человек должен умереть, его души в иной мир опять-таки направляет *Хинь-ики.* Напомним, что в случае нарушения запретов Отца медведем, его убивает человек. В данном случае в роли исполнителя «смертного приговора» выступает человек.

Итак, медведь, человек и божество Смерти могут выступать в одной и той же роли носителя смерти. Известно, что всякое сходство для мифа является непосредственным выражением идентичности их сущности (*Свасьян*, 1989. С. 183). Следовательно, медведь, человек и божество Смерти взаимно тождественны. В связи с этим заметим, что у селькупов для осуществления путешествий шамана в нижний мир шкурой со лба или лап медведя обтягивают шаманскую колотушку (*Головнев*, 1995. С. 236). Е.С. Новик пишет, что «у кетов особый костюм имелся у «медвежьих шаманов», с которыми камлали только в нижний мир (*Новик*, 1984. С. 69). По представлениям хантов, если душу забрал *Хинь ики,* то только божество *Ем вош ики* может вернуть ее, одно из его ипостасей – медведь. Так подтверждается концепция Е. Шмидт о том, что «Медведь – потомок представителя нижнего мира» (1989. С. 14). Т.А. Молданова при исследовании сновидений хантов приходит к выводу о том, что архетип Духа преимущественно проявляется в образе Медведя. Кроме того, содержание данного архетипа в снах может обнаруживаться в образе Мужчины в черном (его «культурный» символ – *Хинь-ики*) (*Молданова*, 2001. С. 271–274). Ваховские ханты считают, что если они добыли медведя, это означает, что в его образе пришел умерший родственник (*Кулемзин*, 1972. С. 93–98). В современном мировоззрении казымских хантов мы встречаемся с отголосками этого поверья. Сегодня посредством гадания на медвежьей голове спрашивают, кто из лесных духов пришел в дом.

Следующая функция медведя – охранительная. С этой целью *имат* ‘чучело’ животного держат в доме как духа-покровителя. Над колыбелью младенца в качестве оберега вывешивают клык или коготь медведя (*Кулемзин*, 2000. С. 75). В кочующих семьях оленеводов-хантов «медведя» всегда возят с собой, его нельзя оставлять одного в доме. Из литературы известно, что ненцы возили с собой череп умершего родственника (*Грачева*, 1975. С. 127). Об угощении *имда* у манси пишет И.Н. Гемуев (1990. С. 198).

Для увеличения силы действующих святых мест туда направляются души добытых медведей. Например, в верховьях Казыма на одном из святых мест территориальной подгруппы *Торум щир ех* в специально построенном лабазе хранятся 18 медвежьих чучел. Информанты поясняют, что медведь – сын Торума, поэтому у святого места *йемал йора йил* (букв. «святость сильной становится»). Голова (*имат*) мыслится как сама душа медведя. Первоначально в доме в качестве духа-покровителя хранилась только голова. По всей видимости, ранее она и представляла зверя как такового: принцип парциальности (часть вместо целого) – палеоазиатский компонент. Возможно, позднее с появлением представлений о множественности душ, разделением миров на нижний и верхний появляется идея о реинкарнирующей душе – угорский компонент.

---

[10] Богиня, отвечающая за деторождение, она прописывает, кому сколько жить.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 171

В результате анализа выявляется следующее. В усть-казымском и верхнеказымском вариантах медвежьих игрищ общими являются мифы о происхождении медведя и возникновении медвежьих церемоний. Различительная особенность – наличие песен близлежащих рек и песен территориальных подгрупп хантов, проживающих на территории проведения игрищ. В обеих группах присутствуют песни направления душ на святые места, что не отмечалось предыдущими исследователями. Кроме того, мною выявлено, что мифы о происхождении медведя и медвежьих игрищ характерны и для манси, т.е. они являются общим фондом «медвежьих» песен северных обских угров. И последнее, божество Смерти является посредником как при смерти человека, так и при его рождении. При тщательном анализе во всех «медвежьих» песнях представлена мировоззренческая система.

Авдеев И.И. Песни народа манси. Омск. 1936.

Гондатти Н.Л. Культ медведя у народов Северо-Западной Сибири. М., 1888.

Грачева Г.Н. Отражение хозяйственного и общественного укладов в погребениях народностей Западной Сибири // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 126–142.

Гудков И.С., Сенкевич В.В. Антирелигиозный фольклор хантэ и манси // Советская Арктика. 1939. №2. С. 110–112.

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. Как сделали первый медвежий праздник // Кань кунш олан – Земля кошачьего локотка / сост. Т.А. Молданов. Томск, 2003. С. 59–65.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1995. Т. 2.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1996. Т. 3.

Кань кунш олан / сост. и перевод Тимофея Молданова. Ханты-Мансийск, 1997.

Кулемзин В.М. Медвежий праздник у ваховских хантов (сообщение) // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972. С. 193–198.

Лукина Н.В. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.

Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 5–58.

Лукина Н.В., Шмидт Е.А. О классификации прозаических жанров в фольклоре обских угров // Материалы XVII Всесоюзной конференции финноугроведов. Устинов, 1987. Т. 2.

Мазур О.В. Медвежий праздник казымских хантов как жанрово-стилевая система. Автореф. дис. … канд. искуствоведения. Новосибирск, 1997.

Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.

Мартынова Е.П. Образ Калтащ-анки в религиозных традициях хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: Сб. научных трудов. Екатеринбург, 1992. С. 74–84.

Мазур О.В., Солдатова Г.Е. Обские угры // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск, 1997. Т. 1, кн.1. С. 17–61.

Митусова Р. Медвежий праздник у аганских хантов Сургутского района, Тобольского округа // Тобольский край. 1926. №1. С. 11–14.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 172

Молданов Т.А. О сверхъестественных существах в верованиях казымских хантов // Культурогенетические процессы у народов Западной Сибири. Томск, 1993.

Молданов Т.А. Земля кошачьего локотка. Томск, 2001.

Молданова Т.А. Орнамент северных хантов (1940–1980): Дис. … канд. ист. наук. Томск, 1993.

Молданова Т.А. О чем поведал медведь на Югане // Краев. прилож. к газете «Новости Югры». 1995. № 3.

Молданова Т.А. Орнамент хантов казымского приобья: семантика, мифология, генезис. Томск, 1999.

Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск, 2001.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.

Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.

Рябий И.Г. Проблема культурного героя в мансийских легендах с мотивом инцеста // Языки и культура народов ханты и манси: Материалы международной конференции, посвященной 10-летию Научно-исследовательского института обско-угорских народов (Ханты-Мансийск, 27–30 ноября 2001 г.). Ханты-Мансийск, 2004. Ч. 2: Филология.

Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера: Критический анализ. Ереван, 1989.

Слепенкова Р.К. Почитание медведя в фольклоре рода Себуровых // Метериалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов» (г. Ханты-Мансийск, 22 мая 2002 г.) Ханты-Мансийск, 2002.

Харузин Н.Н. Медвежья присяга и тотемистические основы культа медведя у остяков и вогулов // ЭО. 1899. № 3. С. 1–37.

Чернецов В.Н. Медвежий праздник у обских угров // Труды II финно-угорского конгресса в Хельсинки в 1965 г. Хельсинки, 1968. С. 102–111.

Чернецов В.Н. Медвежий праздник у обских угров. Томск, 2001.

Шатилов М.Б. Ваховские остяки (Этнографические очерки) // Труды ТКМ. Томск, 1931. Т. IV.

Шмидт Е.А. Проблемы современного фольклора обских угров // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. Томск, 1984. С. 95–98.

Шмидт Е.А. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя: Автореф. дис. … канд. ист. наук. Л., 1989.

Bakro-Nagy. Die sprlche des barenkvltes im obvgriscaen. Budapest, 1970. S. 141.

Papay J. Osztjak nepkgltesi gyujtemeny // Zichy Jeno grof harmadik azsiai utazasa. Br.; Leipzig, 1905. T. V. S. LXXX.

Stejnitz Wolfgang. Die ostjakicshe Wolksdichtung und Erzahlugen aus zwei Dialekter. Tartu, 1939. T. 1.

Stejnitz Wolfgang. Ostjakologische arbajten. Band 1. Budapest, 1975.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 173

НАЗВАНИЯ ЧАСТЕЙ ТЕЛА ЧЕЛОВЕКА В ПРИРОДНЫХ ОБЪЕКТАХ И ЭЛЕМЕНТАХ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮГРЫ

В.И. Сподина

Терминологические системы в последние годы становятся объектом пристального исследования лексикологов, психолингвистов, а также этнологов и антропологов. Тело человека (*soma*) является значимым элементом в культуре коренных народов Севера, поскольку является наиболее доступным и изученным «объектом» наблюдений человека над самим собой. Самоориентацию в пространстве, номинацию объектов и предметов человеку естественно было соотносить с частями своего тела.

Соматизмы, в качестве стержневого компонента фразеологизмов, составляют один из многочисленных рядов тематических групп. Однако не все слова, обозначающие названия частей человеческого тела, одинаково участвуют в номинации. Чаще всего в соматических фразеологизмах употребляются названия тех частей тела, функции и значение которых очевидны.

Важным элементом, составляющим жизненную силу человека, является костный скелет (каз. х. *ӆӯви кар*), позвоночник (каз. х. *шӑнш ӆӯв*), ребра (л. нен. *кэвты*), выполняющие функцию основы и защиты и являющиеся в фольклоре собирательным образом спины. Обращает на себя внимание тот факт, что отдельного слова ‘позвоночник’ в ненецком языке нет. Этому понятию соответствует слово *маха*, *маха’ку* (букв.: спина, спинка) как часть тела, которая что-либо удерживает (л. нен. *тя маха* «земли спина»).

В хантыйской топонимической терминологии понятие «земли спина» имеет доминантное значение: *Шӑнш вош* «Со (стороны) спины поселение», с. Шурышкары; *Мув шӑнш тохнэм хӑр йөш* «Спина земли где прогнулась, широкая дорога», по которой каслала сама богиня р. Казым (*Молданов*, 1999. С. 18). Со спиной сравнивается высокое место на горной стороне р. Большая Обь – *Лув ус* «Лошадиный город», высокая гора, на которой находится святое место:

«*Миннэ лув хури ус* –Идущей лошади образ города является,
Хайтнэ лув хури ус – Бегущей лошади образ города является,
Ер сисуп кит Отыр – Сильные спины двух богатырей,
Ер порхуп кит Отыр – Сильные туловища двух богатырей,

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 174

Тылщ унли, халт унли – С месяцем сидят, с солнцем сидят».
(*Партанов*, 2008. С. 50–51).

Как нечто прочное, спиной у казымских хантов называется опорная часть нарт (спинка) *шӑнш сохәқ* (букв.: доска спины), деталь лука *так шӑншап йөхәл* («стрела с крепкой спиной») (*Соловар, Дубасов*, 2006. С. 100). В объектах материальной культуры лесных ненцев со спиной ассоциируются *тасы* («вешала»), на которых сушат шкуры, коптят рыбу, хранят рыболовные сети. Словом *маха'ку* именуются жердочки чума, которые крепятся к несущей жерди *щимсу* и на которых помещается крюк для удерживания над огнем чайника, котелка. В хантыйском доме «спиной» или «позвоночником» будут являться балки, поддерживающие потолок. Центральную балку – матицу, ханты называют *мят мааӆы* («дома позвоночник»), а ненцы – *махаӆы* («позвоночник»). Таким же позвоночником-основой, но только у долбленой лодки-обласа, придающим прочность, являются поперечины. Ненецкая загадка сравнивает их с ребрами: «Что это такое: карась – а у него семь ребер?» (*Ӆамэ' ӈапта-ӈа*: *тюм – ще'ев кавтэйта*?) (*Вэлла*, 2004. С. 26).

Понятие спины закреплено за тыльной частью строений, предметов, объектов природы. Спиной являются: 1) противоположная от двери дома стена, пространство за ней считается священным и его нельзя пересекать, хантыйское выражение *хот шӑншән аӆ яӈха* означает «не ходи за домом» (букв.: за спиной дома); 2) чум хантов-оленеводов тайги и лесотундры *урхот* («лесной дом») также имеет спину (*хотсас томпина*) (*Рандымова*, 2000. С. 162, 167); 3) священный угол дома у юильских (казымских) хантов, где устанавливают для обряда гадания медвежью голову, также называется *хот шаншан* «спина дома» (*Молданов*, 1999. С. 13); 4) задняя часть чувала (печи) по-хантыйски называется *щухал шӑнш пәлӑк*; мансийское выражение *кӯр сыс* (букв.: «спина печки»); 5) спину имеет и хантыйский полог (*хасап сас*); 6) дальняя часть рыболовного запора (вид ловушки) *вар шӑнш*; 7) противоположная сторона двери также называется 'спина' (х. *шӑнш*). Когда человек выходит из жилища, то чтобы указать в каком месте от двери нужно искать необходимую вещь говорят, к примеру: *ов шӑнш пєләк* («со спины двери»); 8) задний отросток рога *шӑнш ющ* (букв.: «спина, отросток») (*Онина*, 2003. С. 30–31).

Дно котелка в ненецком языке обозначается словосочетанием *тет кыӆщи'ку* «котла задничка». Словом *кыӆщи'ку* назовут и донную часть миски, тарелки (но не *ӈыӆтат* «днище»). Весло *ӆапя* у лесных ненцев имеет переднюю и заднюю (тыльную) стороны. В ненецкой нарте задняя часть спинки обозначена самостоятельным словом *чоньчаӆ*. Так же именуется и задняя часть полоза нарт (*Бармич, Вэлло,* 2002. С. 147). В варианте перевода Ю. Айваседа этот элемент нарты называется *кансат тя'вску*, где *тя'вску* «хвостовик» от ненецкого *ӆампаӈ тя'вску* «хвостовой плавник (рыбы)» (ПМА, стойбище на р. Тюй-тяха, 2008). Подобным образом номинирована и задняя часть полоза лыжи.

Понятие спины закреплено в традиционном мировоззрении за дальней, тыльной частью объектов природы. Со спиной сравнивается лесная полоса среди болот

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 175

в значении контура леса, образованного вершинами деревьев. В «Казымской богини удачу (приносящей) песне» содержится как раз такой образ:

У конец (имеющего) озера, на конце его
Из лиственничных деревьев (состоящий) большой лес охранять
Спину леса (охранять)
С водой красной, в кровавые большие воды
Она едет дальше тоже.
(Мифология хантов, 2000. С. 270).

В хантыйском фольклоре неоднократно упоминается тайга «со спинами деревьев» (*Молданов*, 1997. С. 81). Согласно мифологической картине мира линия, образованная верхушками деревьев, при их достаточном отдалении воспринимается как спина леса. Спину может иметь гора: «За узорчатым камнем, за спиной (его) клыкастого зверя шкурой покрытый дом…». Не избежало сравнения со спиной и селение: «[За] спину [имеющим] селением моим, за его спиной животные стоят» (Мифология хантов, 2000. С. 238).

Если за тыльной частью предметов закреплено понятие спины, то за важными элементами предметов материальной культуры, которые находятся непосредственно перед глазами человека и важность которых следует подчеркнуть, утвердилось понятие лица. Лицо имеет хантыйский полог *хасап вес* «лицо полога» (*Рандымова*, 2000. С. 163), различные части отростков рогов оленя: *веш нярт* «передний отросток рога оленя» (букв.: лицо отросток); *веш оӈат* «основной ствол рога оленя» (букв.: лицо, рог); *хув веш нярт* «передние отростки рога, нависающие на морду оленя» (букв.: длинный лицо отросток) (*Онина*, 2003. С. 30–31).

У ненецких сапог-пимов различают *пемаӈша*’ (*пемаӈшат* «пема лицо»). Лицо *шат* имеет и ненецкий бубен *пеншаӆ*.

Согласно мифологической анатомии, надежную связь всего скелета обеспечивали суставы. Понятие локтя, как сочленяющего и прочного элемента человеческого тела, в фразеологизмах закреплено за шарнирами и петлями (х. *ов шӓнш карты* «спины двери железо»). Хантыйская загадка о доме спрашивает: «Что это такое: если хочешь выйти – выходи, если хочешь зайти – входи, а то локоть протрется» (*єтӆән ки – єта*, *ӆуӈӆән – ӆуӈа*, *кӯнш оӈӊєм щи пӯтләӆ*) (*Немысова*, 2006. С. 37).

Довольно многочисленную группу составляют фразеологизмы, образность которых обусловлена сравнением с самой большой полостью человека – брюшной. В ненецком языке для ее номинации существует общесистемное название *мынчи* «живот, нутро». С животом сравнивается землянка у аганских хантов («с животом дом»). В древности хантыйские полуземлянки *мыг коот* имели только одно верхнее окно *кот кон выс* («брюха дома дыра»), своего рода пуп, служащий не только утилитарным целям, но и играющий важную роль в шаманских действиях (отсюда еще одно название – «дверь бубна»). Живот, нутро *хот лыпи* («внутренность чума») имеет и хантыйское переносное жилище *урхот*. Такое понятие, как живот, присутствует у мешка (аг. х. *кырых коныӆ*): *кырыҳ коныӆ высҳы еҳ* «мешка живот дырявый стал» (З. Русскина, стойбище на р. Айкаеган, 2008).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 176

А.С. Песикова указывет на такую отличительную деталь в локализации понятия «живот»: юганские и тромъеганские ханты *сури* («животом») называют внутреннее пространство крыши дома. Схожее понятие закреплено за потолочной частью крыши *кот көн* («живот дома») и в представлениях аганских хантов.

Внутренность присутствует у многих бытовых предметов традиционной культуры. Аганские ханты нутро отмечают у котла (*пут ḏых пелек* «котла внутренняя сторона»), у железной печки или чувала. Хантыйская загадка спрашивает: «Что это такое: огнем опаленная хора утроба – Очаг чувала». На «живот» гребня *кун* ханты наносили узоры.

Важнейшим органом человеческого тела является сердце. Оно часто символизирует серединную позицию, что находит соответствие в этимологии слов середина, посреди, внутри. В качестве примера приведем образцы спланхнонимических (от гр. *splanchna* «внутренности» и *onyma* «имя») фразеологизмов с компонентом «сердце» в хантыйском языке приуральского диалекта: *щес сам* «часов сердце» – движущая часть часов, пружина; *сам кутпал* «сердца середина» – сердцевина; *юх сам* «дерева сердце» – сердцевина дерева; *кур сам* «ноги сердце» – артерия; *ан сам* «чашки сердце» – дно чашки; *тут сам* «огня сердце» – середина огня; *луй сам* «пальца сердце» – подушечка пальцев; *пат сам* «руки основа сердца» – центральная часть ладони; *ат сам* «ночи сердце» – полночь; *сам посхием* «сердца детеныш» – ребеночек и др.

Чаща леса приуральскими хантами понимается как «леса сердце». У плетеной ловушки для рыбы – морды – рамка с воронкой (нен. *ня'ав*), в которую заходит рыба, имеет название *щейтат* (от *ще'эй* «сердце»). В хантыйской песне-сказке «*Ай Мощ хэ* (*Маленький Мощ хэ*)» среди предметов облачения духа-богатыря упоминается «сто стрел скрывающий, с сердцем колчан» (Мифология хантов, 2000. С. 239).

Сердце, располагаясь в центре человеческого тела, является средоточием эмоций, жизненных сил человека. Возможно, поэтому пульс человека в представлениях обских угров именуется сердцем руки (*еш-сӑм* «рука-сердце»).

Чаще всего в соматических фразеологизмах употребляются наименования тех частей тела, функции и значение которых очевидны, например, голова, глаза, рот, зубы, руки, ноги и др.

Особой сакральностью в хантыйской и ненецкой культурах наделена голова (х. *ух лов* «головы кость»; л. нен. *эайва*). Лесные ненцы метку-дерево сравнивали с человеком, подразумевая высокого мужчину с прижатыми к туловищу руками. Вершина такого дерева называлась *ня'к*, в значении «голова, которая не упадет никогда» (ПМА, стойбище А.К. Иуси, 1997). В «Казымской богини удачу (приносящей) песне» с головой сравнивается верхняя часть чума, образованная жердями:

С головой из ивовых деревьев, в хорошем доме,
Семь раз *нюками* покрытом хорошем доме.
Най, я восседаю (божеством) тоже.
(Мифология хантов, 2000. С. 261).

Ханты р. Аган передние части лыж с загибом *ḏампаӈ ӈайва* называют «лыжи голова».

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 177

Отдельные элементы двери *ов* в хантыйском доме имеют физиогномические сравнения: ручка двери, как правило, ассоциировалась с *нюл*’ («носом»). Нос имел и чувал хантыйского дома, и приподнятая часть кормы лодки (л. нен. *пытя* «нос»; х. *хоп нюḳ*). Передняя часть кисов называется *вей нюл* («носок кисов»). Передняя часть полоза нарт *кансат пытя* переводится однозначно – «нарты нос», выступающая часть носка лыжи *ḏампаӈ пытя* – «лыжи нос». В деталях посуды лексемы, связанные с «носом» (*шай пӯт нюḳ* «носик чайника»), являются общеупотребительными.

Значительная часть сравнений касается упоминаний «уха»: аг. х. *пут пыл* («котла ухо»); л. нен. *тетяэ* («уши покрытия», углы покрышек, в которые вдеваются шесты чума для поднятия нюков). Уголки дна мешка *кахатанта* лесными ненцами также сравниваются с «ушами»: *маны*’ *кол кахатанта ня* ’*мат* – «мешок (свой) за уши возьми» (Ю.К. Айваседа, стойбище на р. Тюй-тяха, 2008).

Горло, рот имеет железная печь *кур* (х. *кур уу*, от усеченного *ууал* «рот») (*Рандымова*, 2000. С. 168). Среди деталей хантыйского гребня упоминаются основания зубьев *пäӈк пөрэк* и сами зубы *пäӈк* (Устное сообщение А.С. Песиковой, стойбище Кедровая речка Сургутского района, 2008). Чувал в ненецком языке не избежал антропоморфных сравнений: дымоход соотносится с понятием «горловина» (от *шо* «горло», «пищевод», «голос»). Намек на присутствие губы в строении чувала прослеживается в загадке, записанной нами от В.М. Лозямова (р. Лямин): «Что это такое: в темном углу дома с большой губой мужик стоит» (*Патḏам хот сӯӈэн вөн турпэн хө л*’*ол*’) или «В углу около дверей старец с большими губами стоит» (*Ким хот сӯӈэӈ вөн турэп йис хө ḏоḏь*) – «Чувал» (*Щухал*).

Каждая часть котла *пут* в хантыйской культуре имеет аналоги с частями человеческого тела (подошва, туловище, шея, уши, голова). Одна из хантыйских загадок содержит характерное сравнение: «Открытого лица крутой спуск, золы котла две берестяных посуды, просверленные две дырочки, циновка, едящая похлебку» (*Няр-вяншоп сэӈхум*, *хоюм пут кэт сӧн*, *пурпуры кэт вус*, *л*’*ант л*’*эвмаӈ л*’*апи*) – «Лоб» (*Вэнлув*), «Глаза» (*Кэтсэм*), «Нос» (*Кэт вус*), «Язык» (*Нял*’*ум*) (В.М. Лозямов, стойбище на р. Ай-Лямин, 1994). Аганские ханты в такой важной детали домашней утвари различают еще и *пут пумуḏ* («котла бок»). Бок имеется и у мешка (аг. х. *кырых поӈуḏ* «мешка боковина»). Это местонахождения шва или складки на противоположной стороне мешка. Боком называют ханты стену дома *хот питэр* (букв.: бок дома).

Дно мешка (аг. х. *кырых пыты*; л. н. *ӈыḏтат*) представляет интерес в связи со сходством в произношении с ненецким *ӈынḏ* («подошва»). «Ступней» или «лыжи подошвой» называется тыльная часть ненецких лыж *ḏампаӈ ӈынḏат*, оклеенная камусом.

Сравнения с ногой имеют копылья ненецких нарт *кäн ӈай* («нарты нога»), корень языка («нога языка»): *ше ӈым пахамананта матаӈата* (*Кошкарева*, 2005. С. 189). Хантыйская загадка воспроизводит антропоним «нога» в таком предмете промысла, как невод: «Ноги каменные, голова деревянная, деревню с множеством домов кормит» (*Кӯрḏалḏ кевэт*, *ухэḏ юх*, *ар хотэп көрт ḏапэтэḏ*) (*Немысова*, 2006. С. 42).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 178

В нумтовском говоре лесного диалекта ненецкого языка встречается лексема *пен* («пространство»), которая указывает на предметы округлой формы: *пеняки* – блюдце, *пен кыча* – блюдо, *ваӈкудпы пен* – глубокая тарелка, *пеньшалʒ* – бубен и др. Близкое по звучанию слово *пеӈ* означает еще и ладонь, поскольку в традиционным мировоззрении ассоциируется с открытым пространством тундры. Ладонь имеет колотушка ненецкого бубна *пенкшаӈ* («ладонь», «ладоница», т.е. ладонь с предплечьем). В хантыйской лексике «ладонь» (*ёш-паты* «рука-дно») представлена двучленной языковой единицей, что облегчает связь между происхождением названия и обозначаемым объектом. Пальчик *ʒуп паӈ* («весла пальчик», рукоять весла) и рука *ʒапя панк* («весла рука», черенок) имеются у весла у лесных ненцев (*ʒапя*).

Сомоним «глаз» входит составной частью в хантыйское определение такого элемента сети, как ячея: *ходуп сєм* буквально означает «сеть глаз» (*Соловар, Дубасов*, 2006. С. 98). В ряде загадок о полозе нарт также упоминаются глаза: «Что бы это такое было: один его глаз ямки на земле считает, другой – звезды на небе считает?» (*Вэлла*, 2004. С. 25).

Довольно многочисленную группу составляют фразеологизмы, образность которых обусловлена физиологическими ощущениями, представляющими рефлекторные реакции человеческого организма. Ханты считали, что дом слушает, видит, сидит, предостерегает хозяина дома, предсказывая нежелательные явления (ср. *Хотєм сємəтʒ-пäʒəтʒ* – «Дом мой видит, слышит», букв.: глазеет-ушит). Согласно традиционному мировоззрению дом (чум) также имеет *каʒӈа мят* («голос дома»), дыхание: верхняя часть жилища – дымовое отверстие, переводится как «жилища дыхание» (*мят шетю*). Другое определение – *хаʒва* – дословно переводится как «вдох» (*хаʒ* «обратно») и «выдох» (*ва* «верх, вершина»). Огонь традиционно мыслился живым, очеловеченным, могущим говорить. Пламя (манс. *уля нелме*) буквально означает «язык огня» (Мифы, сказки, предания манси (вогулов), 2005. С. 385).

С помощью метафор дом в хантыйских загадках концептуализируется как антропоморфное существо мужского или женского рода, например: «У женщины в шубе из кожи семи оленей двадцать пять ребер, два ребра вывихнуты» (букв.: свободны), «В углу дома женщина», «Один мужчина раскрывает рот, видны сердце и печень».

Дом, как и человек, может заболеть язвой, чумой, покрыться коростой (л. нен. *миʒю мя*). Жилище может «упасть», т.е. остаться без наследников, износиться. Мансийское *кол росах* «дом-развалюха» (букв.: «дом оборванный, в лохмотьях») (Мифы, сказки, предания манси (вогулов), 2005. С. 374). Жилище, как и человек, может умереть. Для описания данного состояния используется фразеологизм типа: *hыи ян каймы мяты* «ушедшая в другой мир стоянка чума» или *хаlватущи матаhа* «дыхание чума обрезали», т.е. все в жилище умерли. Это выражение употреблялось во время эпидемии (*Соловар, Выла*, 2009. С. 89).

Человеческое тело являлось наиболее доступным и изученным «объектом» наблюдений коренных народов Севера. Свою ориентацию в пространстве, свою оценку окружающего человеку было «удобнее» соотносить, прежде всего, с частями собст-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 179

венного тела. Суставы пальцев, пальцы, ладонь, длина руки, размах рук служили распространенными единицами измерения длины, ширины, высоты предметов. Основными мерками у хантов были: *ӆуӆ* (*шеш*) – аршин (размах рук); *сорт* (*сурт*) – пядь (расстояние от указательного пальца до большого), *ют* – локоть, *ӆой* – палец. Наиболее часто применялись вариации с использованием ширины сжатых пальцев – *нелли ӆой* (четыре пальца), длины пальцев – *воченый кан* (мизинец), пять пальцев с поднятым кверху большим (*кот чем*). 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.

Следует отметить разнообразие сравнения мер длины у ненцев с частями человеческого тела: *ҷәдва* – расстояние между большим и указательным пальцами, *ӈуттаӈ-кун* – «рука-длина», *хыӆик* – «локоть», *чимя* – сажень, *нешаӈ-кун* – «человек-длина» (в рост). Для измерения ширины ненцы использовали понятия: *ӈумптя* – «наперсток» (ширина указательного пальца), *теӆ ӈутан вяха* – «среднее руки ответвление» (средний палец), *нимяку* – безымянный, *ваӆ ты* – мизинец, *пикша* – большой палец. Пальцами же измерялась толщина изделия: *нялтем ӈуп* – «поперек один (палец)», *нялтем чет* – «поперек четыре», ширина пяла-правилки для шкурки норки (*Перевалова, Карачаров*, 2006. С. 208, 210).

Части тела животных в традиционной культуре зачастую отождествлялись с частями тела человека. Мансийское название крота *няркӑт* (досл. голая рука) представляет собой парафразу. «Эта композита, – замечает Е.А. Игушев, – не лишена метафоричности: передние лапы этого зверька лишены волосяного покрова. Таким образом, в представлении обских угров передние лапы животного отождествляются с руками человека» (*Игушев*, 2004. С. 194). Считается, что косяк рыбы также имеет голову. В песне *Халты ех ар* «Песня калданящих людей» упоминается «С огромной головой, голову имеющий косяк..., На нерест идущий косяк…» (*Молданов*, 1999. С. 34).

Сравнения с человеческим телом не избежали и природные явления. Рукой ханты называют луч солнца (*хатӆ ёш* «солнца рука»), свет луны (*тыӆащ ёш* «луны рука»). Полночь, как срединное состояние суток, ханты сравнивают с сердцем: *ат сам* «ночи сердце» (ср. середина зимы *тӑӆ сӑм* «зимы сердце»).

С помощью названий частей тела, к примеру, образованы новые для шурышкарских хантов понятия: *карты ёш* («плоскогубцы», букв.: железо, рука), *ёш пор* («шило», букв.: рука, сверло), *ёш пос* («роспись», букв.: руки знак), *вос сӑм* («центр города», букв.: города сердце). Имя существительное «железо» (х. *карты*) присоединяясь к сомониму *сєм* «глаз» дает новое в хантыйской культуре слово – «очки» (букв.: глаз; металл, железо). Компонент *сєм* присутствует и в таком новом для хантов понятии, как «каша» (*сэмаӈ лант* «мука с глазами») (*Молданова*, 2005. С. 38; *Серасхова*, 2006. С. 55). С помощью сомонима *сєм* «глаз» образуются хантыйские понятия, обозначающие сыпучее вещество или жидкость, которые могут быть соотнесены с гла-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 180

зом по форме: *сєм йиӈэк* «слеза» (букв.: глаз, вода); *йиэӈк сєм* «капля воды»; *йєрт сєм* «дождинка»; *ӄонъщ сєм* «снежинка» (букв.: снег, глаз); *воньщумут сєм* «ягода» (букв.: ягода, глаз); *кӯрпа сєм* «крупинка» (букв.: крупа, глаз); *ӈант сєм* «зерно» (букв.: мука, глаз); *нохӑр сєм* «орех» (букв.: шишка, глаз); *сӑк сєм* «бусинка» (букв.: бусы, глаз) (*Соловар, Дубасов*, 2006. С. 98–99).

Названия частей тела человека характерны для орнаментальной лексики. Сомоним *ух пэшах* (каз. х. «голова без туловища») может означать голову животного и человека. Из существующих орнаментов, связанных с человеком, перечислим следующие: *хэ шэп* «полмужчины»; *ухлы хэ шэп ханши* «без головы полмужчины узор»; *ух пэшах* «голова без туловища»; *щуканенг ух пэшах* «с зигзагом голова без туловища»; *ухлы хуят ханши* «узор человека без головы»; *курпат ханши* «подошвы ног узор»; *макарэн хуят ханши* «сутулого человека узор»; *ухлы хуят ханши* «безголового человека узор»; *мултас нувуп хэ шэп* «с лишней веткой часть мужчины»; *пернайяӈ хэ шэп* «с крестом полмужчины»; *ханнэхэ хурасуп* «на человека похожий»; *нухлы лольти караӈ ух пэшхат* «вверх стоящие друг за другом головы без туловища».

В соматической орнаментальной лексике встречается название сердца *сам*, как сакральной части всего живого – *сам лот* («углубление сердца») (*Никонова*, 2007. С. 41–42, 75, 78, 80).

Характерная особенность традиционного сознания – уподобление животного мира человеку. У манси передние конечности зверей называются руками: *кӑтагум* (букв.: руки мои); сравни: задние лапы медведя – *сюкамаге* (букв.: изношенные башмаки) (Мифы, сказки, предания манси (вогулов), 2005. С. 391, 393). Нос есть у комара (*пєӄэа нюӄ*), у щуки (*сорт нюӄ*), у птицы (*тухӄӑэ вой нюӄ*) (*Соловар, Дубасов*, 2006. С. 97).

Звери обладают душой, подобно человеческой, понимают язык людей. В названиях диких зверей, птиц и насекомых у хантов присутствует указательное *ики* – старик, *ими* – старуха или *воеӈ* – зверь. Ненцы различают представителей фауны мужского и женского рода, соотнося их со «стороной неба» или со «стороной земли» соответственно (*Сподина*, 2001. С. 26).

Медведя, обладающего наиболее выраженным сходством с человеком во внешнем облике и поведении, ханты величают *йипых-ики* – своим «братом». Залегший в спячку «хозяин леса» считался «покойником». Такими же сравнениями у хантов наделены птицы: кедровка – «шишки кушающая женщина», ворона – «охраняющая женщина», лягушка – «прыгающая женщина».

Перенесение человеческих качеств на животных находит подтверждение в хантыйских названиях насекомых. Паук и стрекоза считаются «мужчиной» и «женщиной», в названиях кузнечика («сушащий сено зверь») и таракана («хлеб кушающий зверь») описываются человеческие действия. Иногда в названии насекомого присутствует сходство с анатомическим строением человека, выраженное в метафоризации словосочетаний – *самлы-мохаллы войат* (приур. х. «без сердца – без печени звери»).

В фольклоре ненцев насекомые наделяются человеческими чертами: оводы носят «одежду из бобровых шкур», комары – «одежду, добытую их отцами, сшитую мате-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 181

рями» (*Головнев*, 1995. С. 416; *Сусой*, 1992. С. 63). Возможно ассоциация ткущего нить паука с человеком, послужила обоснованием зафиксированных у ненцев представлений о его священности.

С пауком связан и обратный процесс перенесения характерных особенностей насекомого на человека. К примеру, в версии полуйских хантов название паука *хилами-ими-хада* переводится как «копуша женщина-бабушка». Среди хантов р. Сыня за медлительным человеком закрепилось выражение: «Что ходишь, как паучиха?» (*Адаев*, 2001. С. 176).

Исследование особенностей культуры, отраженных в названиях человеческого тела, физиологических процессах и поведенческих характеристиках, позволяет ближе подойти к пониманию мировосприятия народа – носителя языка, его образной системы. Наиболее употребительными сравнениями являются спина, голова, живот, руки, ноги, сердце, глаза, рот, что обусловлено степенью осознания человеком необходимости тех или иных частей тела и органов для своей жизни.

Посредством ассоциации по сходству (метафора) или по связи (метонимия) человек перерабатывал содержание мира в содержание Я. Его тело стало способным осуществлять деятельные универсальные связи с миром, потому что само явилось продуктом развития этих связей.

Поскольку референтами сомонимов являются объекты, тесно связанные с повседневной жизнью человека, изучение данных пластов культуры и лексики позволяет делать выводы об особенностях этнической картины мира коренных народов Севера.

Адаев Н.А. Насекомые в традиционных представлениях ненцев и хантов // Самодийцы: Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (10–12 декабря 2001 г., Тобольск). Тобольск; Омск. 2001. С. 174–176.

Бармич М.Я., Вэлло И.А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект): Пособие для уч-ся нач. шк. СПб., 2002.

Вэлла Ю. Поговори со мной (второй вариант). Нижневартовск, 2004.

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции угров и самодийцев. Екатеринбург, 1995.

Игушев Е.А. Об особенностях номинации абстрактных понятий в обско-угорских языках // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития: Материалы международной научной конференции 23–26 июня 2003. Ханты-Мансийск; М., 2004. С. 191–196.

Кошкарева Н.Б. Очерки по синтаксису лесного диалекта ненецкого языка. Новосибирск, 2005.

Мифология хантов. Томск, 2000. Т. III.

Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е.И. Ромбандеева. Новосибирск, 2005.

Молданов Т.А. Кань кунш окас. Ханты-Мансийск, 1997.

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

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 182

Молданова Т.А. Символическая функция камня в культуре хантов // Природные богатства Югры в легендах, мифах и сказках обских угров. Ханты-Мансийск, 2005. С. 27–40.

Немысова Е.А. Хантыйские загадки: Учебное издание. СПб., 2006.

Никонова А.Н. Орнаментальная лексика хантыйского языка (дипл. работа). Ханты-Мансийск, 2007.

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

Партанов Н.П. Слово Когтистого мужчины («Консынг ойка латынг») // Мифология хантов: материалы научно-практического семинара / под ред. Т.А. Молдановой. Ханты-Мансийск, 2008. С. 50–57.

Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и ее обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск, 2006.

Рандымова З.И. Чум хантов-оленеводов // Этнография народов Западной Сибири. М., 2000. С. 155–168. (Сибирский этнографический сборник. Вып. 10).

Серасхова Е.М. 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 20–21 апреля 2006 г. Ханты-Мансийск, 2006. С. 52–56.

Соловар В.Н., Выла Н.И. Дом в языковой картине мира хантов и ненцев // Вопросы уралистики 2009: Научный альманах. СПб., 2009. С. 83–92.

Соловар В.Н., Дубасов А.В. О некоторых особенностях структуры и семантики названий частей тела в обско-угорских языках // Вестник угроведения. 2006. № 2. С. 97–101.

Сподина В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Новосибирск, 2001.

Сусой Е.Г. Экологический календарь ямальских ненцев // Ямальский меридиан. 1992. № 4.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 183

КУКЛА ОБСКИХ УГРОВ В ДИХОТОМИИ РЕАЛЬНОГО И ВОЗМОЖНОГО

О.М. Рындина, Н.В. Золотарева

Путь к постижению феномена культуры пролегает через детство. Моделируя человека на основе определенных стандартов, культура раскрывает свои сущностные характеристики и механизмы их реализации. Введение ребенка в культуру осуществляется прежде всего через игру. Ее природа не менее загадочна для науки, чем смысловое поле культуры. Автор игровой теории культуры Й. Хейзинга утверждает, что игра старше человека, так как понятие культуры предполагает человеческое сообщество, а животные не ждали человека, чтобы он научил их играть (*Хейзинга*, 1992. С. 7–9). Существует мнение, что игра скорее, нежели труд, стала формообразующим элементом культуры (*Тавризян*, 1992. С. 433). Будучи имитацией событий, которые затем могли приобрести сакральный смысл, игра предшествовала такому архаическому компоненту культуры, как ритуал (*Байбурин*, 1993. С. 22). Очеловечивание игры произошло благодаря игрушке, которая чужда животному миру. Наиболее отчетливо связь человека и игрушки раскрывается в процессе игры, поэтому понять значение игрушки невозможно вне контекста последней. В настоящей статье попытаемся выяснить смысл детской игры и игрушки при обращении к традиционной культуре обских угров. Предметом исследования станет кукла.

С точки зрения обыденного сознания игра – времяпрепровождение, предполагающее развлечение. Детская игра должна развлечь ребенка, отвлечь его от шалостей. Научный подход к игре формируется в XIX в. Пионером выступил Ф. Шиллер, возведя игру в ранг предмета научного познания. Он считал, что побуждением к игре служит образ, понятие красоты (*Шиллер*, 1935. С. 242), и тем самым перевел анализ в эстетическую плоскость. Г. Спенсер развил указанное направление и подчеркнул разрыв игры с действительностью (*Спенсер*, 1897. С. 415). Иное направление в изучении культуры задал В. Вундт, указав на связь культуры с трудовой деятельностью, практикой реальной жизни (*Вунд*, 1887. С. 181).

Особое место в изучении игры занимает наследие К. Гроса, который рассмотрел игру как определяющее средство инкультурации и основное содержание детства. «Мы не потому играем, что мы дети, но для того и дано нам детство, чтобы мы играли» (*Грос*, 1916. С. 72). При этом исследователь вскрыл двойственность явления. Выделяя в игре реальный аспект – тренировку физических и психических сил, необходимых в будущей взрослой жизни, – он вместе с тем указал на

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 184

особые искусственные условия тренировки, их оторванность от действительности, опасностей жизни.

Слияние в игре двух оппозиций, заданных категориями реальное/условное и действительное/возможное, определяет подход к игре современной философии. Согласно ему, игра трактуется как форма свободного самовыражения человека, которая предполагает реальную открытость миру возможного и развертывается либо в виде состязания, либо в виде представления каких-либо ситуаций, смыслов, состояний (*Сигов*, 1991. С. 110). Указанные смысловые противоположности составили крайние позиции на шкале исследовательских мнений, посвященных игре. При всем их многоголосии условно можно выделить три исследовательских подхода – психологический, социологический и деятельностный.

Психологически игра определяется как особый вид деятельности, служащий целям телесного и психического выражения чувств. Изменение реальности, имеющее место в игре, создается фантазией, поэтому она становится определяющим понятием при рассматриваемом подходе (*Зеньковский*, 1996. С. 38). В современной психологии выделяют несколько категорий игр: 1) предметная игра – ребенок в игровой ситуации переносит значения одних предметов на другие; 2) сюжетно-ролевая игра – воспроизведение отношений между взрослыми; 3) режиссерская игра – ребенок разыгрывает некоторый сюжет с помощью игрушек; 4) игра с правилами – действия участников строго регламентируются правилами (Психологический словарь, 1999. С. 124).

В рамках социального направления подчеркивается обусловленность игры общественной практикой. В процессе трудовой деятельности происходит приобщение ребенка к отношениям, существующим в обществе, социальным ролям, которые ему предстоит выполнять (*Элькони*, 1978. С. 20, 27). Иными словами, игра трактуется как средство социализации ребенка. При этом ее связь с реалиями жизни принимается как аксиома.

Пожалуй, в наиболее полном объеме детерминированность игры практикой, сферой жизнедеятельности коллектива проявляется в концепциях деятельностного подхода. Согласно им, ребенок «врастает» в трудовую деятельность взрослых двумя способами. Несложные трудовые операции он усваивает методом подражания, участвуя в них наряду со взрослыми. Приобретение навыков для выполнения сложных трудовых операций происходит в процессе игры. При этом большое значение имеют игрушки – уменьшенные копии орудий труда (Там же. С. 41, 48-49).

Как видим, даже беглая ретроспекция в историографию проблемы взаимоотношения культуры и игры вскрыла в ней определяющие теоретико-методологические положения: субстанциональная бинарность как единство реального и возможного, функция инкультурации и социализации подрастающих поколений, включая формирование психологических, социально-ролевых и трудовых навыков.

Применительно к этнологическому анализу игры в традиционной культуре обских угров следует указать, во-первых, на незначительность историографии. Во-вторых, возобладание социального и деятельностного подходов. В-третьих, на иллюст-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 185

рацию на эмпирическом уровне основных общетеоретических подходов к игре. Так, еще миссионер Г. Новицкий отметил у остяков приобщение к трудовым навыкам с детства. В своем описании остяцкого народа, относящемся к 1715 г., он писал: «Обще всем едино рукоделие, стреляние зверя, ловление птиц, рыб, ими же себя пропитать может. Сих убо хитростей и чада свои изучает и от младых ногтей приноровляют к стрелянию из лука убивать зверя, к ловлению птиц, рыбы» (*Новицкий*, 1941. С. 40–43). Многие исследователи указывали на важную роль игры и игрушки в данном процессе (*Базанов, Казанский*, 1939. С. 173; *Федорова*, 1988. С. 87–88; *Тахтуева*, 1996. С. 59; *Лапина*, 1998. С. 58 и др.). Игру как имманентную сферу культуры, наименее ритуализованную и потому наиболее раскрепощающую, раскрывающую способности ребенка, рассмотрел В.М. Кулемзин. Он указал на диалектику в игре реального и возможного, рассмотрев конкретную ситуацию. Мальчик под руководством отца мастерит звероловную ловушку. Отец делает свою в натуральную величину, мальчик – действующую модель. Постепенно модель становится все больше, и ставится все дальше от дома. Так ни отец, ни сын не понимают, где начинается и кончается игра. Для отца одно ясно – подкладывание добычи в ловушку сына – это игра. Однако ее вынимание – уже не игра, а обретение навыка. Следовательно, обретение навыка может осуществляться либо в форме игры, либо в форме подражания без игры (*Кулемзин*, 1997. С. 345–347).

Скажем несколько слов о важнейшем элементе игры – игрушке. В 1930-е годы была выдвинута интересная концепция Е.А. Аркина о происхождении игрушки. В ней речь идет об «изначальных игрушках», т.е. об универсальных для разных народов образцах, сгруппированных следующим образом: звуковые (сенсорные) игрушки – погремушки, бубенцы, трещотки; двигательные (моторные) игрушки – волчок, мяч; оружие; образные игрушки – куклы и игрушки, изображающие животных (*Аркин*, 1935. С. 22). Концепция ученого была подвергнута критике за ее отрыв от историзма (*Эльконин*, 1978. С. 31–36). Вместе с тем положение об «изначальных игрушках» хорошо согласуется с утвердившейся в науке концепцией К. Юнга о коллективном бессознательном – архетипах.

В свете изложенного кукла обских угров как предмет исследования приобретает более четкие очертания: «образная игрушка», функционирующая в рамках «режиссерской игры».

С куклой связана игра девочки. В играх она отображает жизнь, занятия бабушки, мамы, сестры. Возможный статус девочки в будущем – хранительница очага, мать, хозяйка, поэтому посредством игры в ней воспитываются такие личные качества, как хозяйственность, женственность, доброта, терпение. Ухаживая за куклой-дочкой, девочка познает правила ухода за ребенком. Отец или дедушка изготавливает для этого маленькую детскую деревянную колыбельку. Хантыйская женщина – большая труженица, искусная рукодельница, мастерица, она не привыкла сидеть, сложа руки, у нее они всегда в работе. К этому она приучает и своих дочерей. От старших родственниц – бабушки, мамы, сестры – девочки перенимают умение выделывать

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 186

шкуры, изготавливать украшения из бисера, меха, ткани, кожи, мастерить предметы утвари, узнавать и рисовать орнаменты, а также использовать их в украшении вещей. От них же девочки узнают способы изготовления кукол, так как сначала кукол делают бабушка, мама или старшая сестра (*Тахтуева*, 1996. С. 59, 61).

Куклы у хантов резко различаются по половым и возрастным признакам. Есть «куклы-мужчины», «куклы-женщины» и «куклы-дети». При этом куклы-дети различно оформляются как в зависимости от возраста куклы, так и ее пола. Это обстоятельство подчеркивает точность, с которой хантыйские дети воспроизводят половозрастные особенности окружающих людей. Изготавливая куклу, ребенок отмечает определенные особенности человека, оформляя куклу соответственно им (*Оберталлер*, 1935. С. 43). Главным различием кукол по половому признаку служит одежда – мужская и женская, аналогичная традиционным костюмам взрослых. Подборка материалов – меха, лоскутков, лент, бисера, бус – и деталировка украшений производились настолько тщательно, что одетая кукла становилась живым отражением человека, доступным пониманию ребенка, удовлетворявшим его игровые требования и наталкивающим его на активную игровую деятельность (*Ренсон-Правдин*, 1949. С. 122–123).

Как видим, игра с куклой хантыйской девочки способствует выработке у нее определенных личностных характеристик и трудовых навыков, что служит прекрасной иллюстрацией к концепциям психологического и деятельностного направлений. Игра в данном случае хорошо вписывается в сферу реального, и это очевидно.

Для извлечения имплицитной информации из кукол как объекта реальности рассмотрим их конструктивные характеристики. С учетом данного признака кукол можно разделить на два вида. Наиболее архаичными признаны куклы с головкой из клювика птицы (*Федорова*, 2002. С. 63). Они распространены на всей территории проживания ненцев и нередко в литературе называются ненецкими куклами. Такие куклы имеются у северных хантов и зафиксированы в этнографической литературе у восточных хантов на Салыме, Васюгане. Что касается манси, то данных кукол у них не выявлено.

Трактовка кукол в литературе неодинакова. Согласно одной точке зрения, образ, воплощаемый в кукле, зависит от выбора клюва водоплавающей птицы. Так, голова из клюва лебедя означает шамана; гуся большого – мужчину; гуся маленького со светлым клювом – «главную», т.е. почитаемую женщину, или маму; уточки – невестку, молодую хозяйку; с темным клювом – бабушку (*Федорова*, 2002. С. 63). Согласно другой трактовке, с утиными носами шили кукол мужского рода (*Тахтуева*, 1996. С. 62). «Туловом», своего рода конструктивной основой этих кукол служит прилегающая к клюву шкурка птицы; на нее нашиваются цветные полосы сукна, а сверху надевается меховая одежда, имитирующая взрослую (*Иванов*, 1970. С. 14).

Другой вид кукол – это куклы, сделанные из ткани. Главным конструктивным элементом таких кукол, встречающихся у хантов и манси, является вертикальный стержень «тулова» из свернутой в несколько слоев полосы ткани, согнутой посередине. Верхняя часть свернутой ткани, на сгибе, считается головой и по сути заменяет клюв утки. Причем у старых кукол лицо украшалось горизонтальными

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 187

цветными полосками. Они возникли вследствие запрета на изображение лица (*Федорова*, 2002. С. 63–64). В рамках второго вида зафиксировано несколько подвидов, различающихся оформлением лица. Все они бытуют у восточных хантов. На р. Юган рисунок лица из цветных полос близок овалу или полуовалу и в последнем случае напоминает утиную головку. На р. Аган и р. Тромъеган рисунок из полос имеет форму сердечка, на р. Пим – концентрических кругов (*Федорова*, 2002. С. 63–64; *Тахтуева*, 1994. С. 20).

Как видим, точкой отсчета в эволюции обско-угорских кукол следует признать изготовленные из шкурки с птичьим клювом. Образ куклы-человека выражался посредством телесной оболочки птицы. Данное обстоятельство представляется неслучайным. Его трактовка предполагает обращение к глубинным мифологическим основам человеческого мышления. Одним из его признаков является то, что «первобытный» человек не выделял себя отчетливо из окружающего природного мира и переносил на природные объекты свои собственные свойства (*Мелетинский*, 2000. С. 164–165). Характерной чертой в понимании хантами животного мира было полное или частичное уподобление его человеку (*Кулемзин*, 1984. С. 155–156). Очевидно, использование для создания основы куклы-человека шкурки птицы раскрывает данный архаичный пласт в воззрениях обских угров.

При этом важно подчеркнуть, что птичий клюв становился куклой и приобретал значение человека, только если на нем появлялась одежда. Следует отметить, что у хантов зафиксирована игрушка-олень с туловом из клюва водоплавающей птицы, рога имитирует вставленная в носовое отверстие изогнутая грудная косточка птицы. Характерно, что олени из «клювиков» предназначались для девочек, ими изготавливались и хранились (*Федорова*, 1998. С. 234). Таким образом, «голый» утиный клюв мог изображать оленя, но клюв, обернутый в ткань, олицетворял только человека. Следовательно, первым, что отделяло в игрушках «человека» от «животного», являлось не создание антропоморфного облика, а введение материала, созданного человеком (*Павлинская*, 1988. С. 243). Большое внимание, уделяемое одежде кукол, неслучайно. Особенно тесные отношения в рамках мифологического сознания связывали человека с одеждой. Одежда семантически эквивалентна таким понятиям, как кожа, шкура. В более широком смысле одежда являлась воплощением внешнего образа человека, его материализованной субстанцией» (*Рындина*, 2004. С. 134).

На всех обско-угорских куклах присутствует комплект одежды, повторяющей взрослую – сак или шуба, платок, накосные украшения (*Соколова*, 2005. С. 108–125). Однако процесс одевания кукол был, видимо, очень длительным, и одежда, имитирующая подлинный костюм, – явление довольно позднее. Вначале это была не игрушечная одежда, а ее символ – кусочки ровдуги, ткани. Достаточно было символически обозначить одежду, чтобы подчеркнуть в игрушке образ человека, отделить его от животного мира (*Павлинская*, 1988. С. 243–244). Дальнейшее развитие куклы шло в русле вытеснения из куклы ее «природной» основы. Она полностью входила в рукотворный мир людей. Появились куклы из кусочков цветных тканей.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 188

Указанные превращения кукол видимо отразили формирование новой парадигмы в человеческом мышлении – разделение человека и природы, установление между ними субъектно-объектных отношений. Таким образом, куклы обских угров – это символы, наделенные глубоким мировоззренческим содержанием. Они отражают эволюцию отношений человека с окружающим миром от их слитности до полного разделения. Анализ куклы как объекта реальности привел к умозрительной реконструкции, в чем, думается, проявился синкретизм действительного и условного, свойственный игре и ее вещной атрибутике в виде игрушки.

Еще один выход игры с куклой в сферу реального предполагает подготовку к восприятию мифологической картины мира. Для мифологического сознания события первотворения представляются реальными и определяющими реальность. Мифологическая картина мира мозаична, она складывается из разных кусочков, а структурирующую функцию выполняет ритуал. Один из таких кусочков мировоззренческой панорамы формируется с помощью кукол. Его реконструкция предполагает обращение к мифологии, а путеводной нитью при этом послужит конструктивная специфика наиболее архаичного вида кукол – из птичьих шкурок с клювом. Материальное в очередной раз переходит в «псевдоматерию», помогая ее дешифровке.

Образ человека в кукле передается через шкурку птицы, и тем самым отождествляются две разновидности живых существ. Образ птицы в мифологии обских угров многогранный. Он служит воплощением демиурга – кулика у хантов и гагары у манси, эманацией верховного владыки Торума и его сыновей, включая Мир-суснехума, богини земли Калтась-эквы, преобразованным обликом культурного героя Эква-пырись (Мифы…, 1990. С. 63, 272, 172, 298–299, 353 и др.). Разносторонность мифологического образа птицы, наделение его различными ипостасями естественного и сверхъестественного свойства, очевидно несли идею единства окружающего мира в разных формах его бытия. Кукла способствовала усвоению этой идеи, она незаметно и исподволь своей материальной основой подготавливала детское сознание для этого будущего мировоззренческого вывода.

До сих пор мы вели речь об игрушке в плане реального содержания игры. Попытаемся посмотреть на нее с точки зрения другой оппозиции, присущей игре, – плана возможного, условного. В указанном ракурсе ключевым понятием становится модель. Исследовательница хантыйской культуры на эмном уровне А.М. Тахтуева определила игрушки как «набор предметов будущих занятий в миниатюре» (*Тахтуева*, 1996. С. 62), т.е. уменьшенных копий реальных предметов.

Данное количественное преобразование, по мнению классика этнологии К. Леви-Строса, имеет далеко идущие последствия. Оно делает многообразной власть человека над подобием вещи (*Леви-Строс*, 1999. С. 132). Во-первых, человек становится субъектом – активным деятельностным началом, влияющим на процессы, явления, вещи. Статус субъекта, или по выражению В.Н. Топорова «творца», человеку придает процесс изготовления им вещи, точнее его толкование мифологическим мышлением. Доведя человека до определенной черты, т.е. способности создавать вещи, демиург

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 189

передает свою «творящую» функцию самому человеку (*Топоров*, 1995. С. 9). Созидательность процесса усиливается при создании не просто аналога образцу, но его уменьшенной копии, модели.

Сюжет с включением всех рассматриваемых категорий – творец, человек, кукла, игра – неоднократно обыгрывается в обско-угорской мифологии. В ней отождествляются люди и куклы, первые определяются через вторых как «кукольнолицые». Переход от мифического времени к «человеческому» характеризуется так: «В дальнейшем настанет на свете кукольный век, настанет на свете кукольное время, до окончания песни, до окончания сказки» (Мифы…, 1990. С. 118). Составитель и автор вводной статьи к указанному изданию Н.В. Лукина трактует текст следующим образом: люди – это куклы богов, которыми они забавляются (*Лукина*, 1990. С. 43). Мысль следует продолжить: люди превращаются в богов, когда играют в куклы. В обоих случаях речь идет о моделировании творцом будущего устройства жизни, в одном случае в качестве субъекта выступают боги, в другом люди, точнее дети. Режиссерский характер игры проявляется здесь самым наглядным образом.

Во-вторых, обращение к модели, по мнению К. Леви-Строса, предоставляет возможность перейти от чувственного восприятия к «умопостягаемым измерениям», при этом в уменьшенной модели познание целого предшествует познанию частей (*Леви-Строс,* 1999. С. 132, 133). Поскольку кукла служит моделью человека, она должна нести существенную информацию о нем самом. Думается, что подсказкой для реконструкции «умопостягаемого измерения» человека через куклу служит одна традиционная норма – запрет на изображение лица. Объяснение этого табу, универсального для всех видов и подвидов кукол, звучит так: чтобы в куклу не вселилась душа. Если верна предложенная реконструкция смысла, то кукла олицетворяет не всего человека, а лишь его телесную, соматическую составляющую.

Смысл, придаваемый обско-угорской кукле, логично вписывается в концентрическую соподчиненность понятий: игра – реализация возможного, игрушка – креативность человека, кукла – соматическое начало в нем. Смысловое поле, очерченное тремя явлениями: игра – игрушка – кукла, оказывается связанным со сферой возможного, причем реально возможного, и гарантом перевода из *возможное* в *реальное* выступает человек, заложенная в него создателем способность творить, преобразовывать мир.

Аркин Е.А. Ребенок и его игрушка в условиях первобытной культуры. М., 1935.
Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
Базанов А.Г., Казанский Н.Г. Школа на Крайнем Севере. Л., 1939.
Вундт В. Этика: Исследование фактов и законов нравственной жизни. СПб., 1887.
Грос К. Душевная жизнь ребенка. Киев, 1916.
Зеньковский В.В. Психология детства. М., 1996.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 190

Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л., 1970.
Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
Кулемзин В.М. Игра как феномен культуры // Актуальные проблемы древней и средневековой истории Сибири. Томск, 1997. С. 343–347.
Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск, 1998.
Леви-Строс К. Неприрученная мысль // *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1999. С. 112–336.
Лукина Н.В. Введение // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 5–58.
Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000.
Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.
Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году. Новосибирск, 1941.
Оберталлер П.М. Материалы о хантыйских куклах // СЭ. 1935. № 3. С. 42–49.
Павлинская Л.Р. Игрушка и мир ребенка в традиционных культурах Сибири // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 222–252.
Психологический словарь. М, 1999.
Ренсон-Правдин А.Н. Игра и игрушка народов Обского Севера // СЭ. 1949. № 3. С. 109–132.
Рындина О.М. «Философия вещей» как универсалия традиционного мировоззрения // Традиционное сознание: проблемы реконструкции. Томск, 2004. С. 127–139.
Сигов К.Б. Игра // Современная западная философия: Словарь. М., 1991. С. 110–112.
Спенсер Г. Основания психологии. СПб., 1897. Ч. 1–5.
Соколова З.П. Ханты: Материальная культура; Одежда, обувь, головные уборы, украшения хантов // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 108–125.
Тавризян Г. Йохан Хейзинга: Кредо историка. // *Хейзинга Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 405–445.
Тахтуева А.М. Хантыйская колыбель, детская одежда и кукла // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1994. Вып. 1. С. 15–20.
Тахтуева А.М. Игры и игрушки в традиционном воспитании хантыйской семьи // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1996. Вып. 3. С. 58–65.
Топоров В.Н. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 7–11.
Федорова Е.Г. Ребенок в традиционной мансийской семье // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 80–95.
Федорова Н.Н. Традиционная игрушка хантов – олень и ее синкретичный характер // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности: Теория, методология, практика. Томск, 1998. С. 232–234.
Федорова Н.Н. Традиционная игрушка Обского Севера: куклы, олени: Синкретический характер игры и игрушки // Космос Севера. Екатеринбург, 2002. Вып. 3. С. 59–65.
Шиллер Ф. Статьи об эстетике: Письма об эстетическом воспитании человека. М.; Л., 1935.
Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
Эльконин Д.Б. Психология игры. М., 1978.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 191

ТРАДИЦИОННАЯ И СОВРЕМЕННАЯ ОДЕЖДА ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ ЭВЕНКОВ

А.Ф. Старцев

Одежда дальневосточных эвенков по назначению разделялась на повседневную, промысловую, праздничную и ритуальную. Исходя из половозрастных и сезонных особенностей, она была мужской, женской и детской; зимней, летней и осенне-весенней.

Повседневная одежда эвенков в зависимости от сезона и температуры воздуха состояла из летнего или зимнего кафтана, нагрудника, натазников, ноговиц, обуви, головных уборов и других вещей. В теплое время года использовалась летняя одежда *зугасик*. Часть этого термина – *зуга* означает «лето», а другая часть термина – *сик* связывается с названием ткани и способом шитья, где под термином *сиик* подразумевается «шов» на одежде (Сравнительный словарь, 1978. Т. 2. С. 80).

В зимнее время кур-урмийские, чумиканские и эвенки других территориальных групп носили заимствованные у якутов шубы *сангаjак* из овчины или шкур других животных, мехом наверх (Там же. С. 62). Независимо от времени года существовала и специальная дорожная одежда, известная зейским эвенкам под названием *эксэктэсик*. Этот вид одежды связывается с понятием *эксэктэ*-, что в переводе означает «носить (при себе)» (Там же. С. 443).

Наиболее распространенным в бытовой жизни эвенкийских женщин был повседневный, или домашний, костюм *зуулик* (У, С)*. Термин *зуулик*, бытовавший у кур-урмийских и сахалинских эвенков, состоит из объединенных понятий *зуу* – «дом» и *hик* со значением «мазать, тереть, чистить» (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 267; 1978. Т. 2. С. 323). Таким образом, одежда *зуулик* предназначалась только для работы в домашних условиях. Кроме цветных накладок на концах рукавов и полах, она ничем не украшалась.

В конце XIX в. при шитье одежды широко использовались различные ткани, покупаемые у русских и других торговцев. Различия между летней, зимней и осенне-весенней одеждой зависели только от используемого материала. Шкуры, выделанные после линьки животных и не имеющие подпушки, применялись для изготовления летней одежды, а шкуры животных, забитых или добытых поздней осенью и зимой – для пошива зимнего комплекта. Амгуньские и кур-урмийские эвенки использовали для изготовления одежды и в особенности обуви рыбью кожу.

---

* Условные обозначения: А – аянские эвенки; З – зейские эвенки; С – сахалинские эвенки; У – урмийские эвенки; Ч – чумиканские эвенки.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 192

К числу традиционной одежды всех территориальных групп эвенков относится специально скроенный кафтан *тэргэксэ* (З, С, У, Ч), который у сибирских групп фигурирует под названием *кајра* (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 362). Выкраивался такой кафтан из двух половинок ровдуги. Рукава *уксэ* (З, С, У) были вставными. Длина кафтана спереди у мужчин доходила до колен, у женщин – ниже колен, спинка одежды заканчивалась острым мысом (*Мазин*, 2003. С. 26). «Острый мыс (*ирги ~ иргинэ ~ иргивлэн* – букв. «хвост»), которым оканчивалась ее спинная часть, или более длинная спинка нужны были в условиях пешего передвижения как подстилка, на которую можно было сесть на лед, камень или холодную землю. При ходьбе острый мыс за петлю подвязывали к пояску или натазникам. О появлении такого сложного костюма в начальный период тунгусской культуры свидетельствует общая терминология его частей и сохранение последних в комплексе ритуальной одежды у всех тунгусоязычных народов Нижнего Приамурья» (*Василевич*, 1969. С. 131–132).

У женщин аяно-майских эвенков имелась и верхняя одежда *конгноко*, сшитая из обработанной шкуры лося, мехом к телу. Название происходит от терминов *конгноко* и *конгноку* со значением «лось». Этот повседневный костюм имел распространение у аянских, тунгирских, верхоленских, илимпийских, олекминских и токкинских эвенков (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 413). Наличие не характерной для дальневосточных эвенков одежды свидетельствует о прошлых временах, когда аянские эвенки обитали на просторах территории Сибири.

Эвенкийские кафтаны из-за своей оригинальной выкройки первые отечественные исследователи называли «тунгусским фраком». В связи с тем, что полы кафтана спереди не сходились, грудь прикрывалась длинным специальным нагрудником пятиугольной формы. Общее название нагрудника у всех эвенков – *нээл* (У); *нэлли* (А, У). Однако в зависимости от пола и возраста нагрудники назывались по-разному: *урип-тун* (З) – мужской нагрудник; *калдами* (С) – женский широкий нагрудник; *залиптун* (З) – детский нагрудник. Низ у мужского нагрудника *урипгун*, так же, как и спинка самого кафтана, завершались острым мысом. У зейских эвенков такой нагрудник опускался ниже пояса, прикрывал грудь и живот человека. Его обычно вешали на шею и прикрепляли к полам завязками. Иногда он с левой стороны подшивался к внутренней поле кафтана, а справа привязывался тремя ровдужными ремешками (*Мазин*, 2003. С. 26). «Эти особенности тунгусского костюма были обусловлены пешей охотой, – считает Г.М. Василевич,– Охотнику необходима была легкая, не стесняющая движений и не горячившая во время быстрой ходьбы одежда» (*Василевич*, 1969. С. 131).

По свидетельству исследователей прошлых столетий, эвенки, не имея нательного белья, кафтаны и нагрудники, надевали на голое тело (Там же). Эта одежда в теплое время года одновременно играла роль верхнего и нижнего платья. Нижняя одежда была заимствована эвенками и негидальцами у русских, а термины *урбакэ* (нег.), *урбаку* (эвенк.) в несколько искаженном виде относятся к русскому слову *рубаха*. «На-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 193

тельная одежда в виде рубах (*урбаку*) начала появляться с проникновением в тайгу бумажных тканей и с развитием тесных связей с местным русским населением» (Там же. С. 132). Заимствованные у русских рубашки эвенки шили не только из ткани, но и из своего традиционного материала – ровдуги. Например, амурские эвенки шили мужские и женские рубашки *урбаку* из ровдуги, выделанной из двух шкур косуль. В мужской рубашке пол не было, на груди имелся разрез от ворота до солнечного сплетения, на горловине и на концах рукавов были вязочки, первые из которых использовались вместо застежки, а вторые применялись для крепления перчаток. Мужская рубашка была просторной и не очень длинной. Напротив, женская рубашка за счет разреза спереди от шейного выреза до подола имела левую и правую полы. На левой поле в районе таза пришивался глубокий накладной карман. Вместо пуговиц использовалась одна пара ремешков, при помощи которых рубашку скрепляли у горла быстро развязывающимся узлом (*Мазин*, 2003. С. 29, 167). Кроме этого белья, используемого мужчинами и женщинами, существовало и нижнее белье, характерное только для женщин. Зейские, кур-урмийские и сахалинские эвенки имели плотно облегавшую тело безрукавку *корсе* (З, У), *корсет* (С), название которой заимствованно от названия женского русского белья (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 416), хотя и мало похожего на безрукавки. Женские безрукавки шились из ткани и завязывались спереди на тесемки.

Эвенки еще в XVIII в. не стригли волосы. У мужчин они оставались распущенными до плеч, а более длинные волосы связывались на макушке при помощи относительно широкой повязки с узкими и длинными завязками – полосками кожи. Широкая часть повязки, которая накладывалась поверх пучка волос, украшалась бисером. У девушек имелись и косники в виде кистей из низок бус, соединенных медными кольцами. Верхний конец такого косника при помощи тесемки из кусочка кожи вплетался в волосы (*Клюева*, 1988. Т. XLII. С. 113).

Вместо головного убора в XVIII в. амурские эвенки использовали платки. Их скручивали в жгут, покрывали спереди голову на уровне волос и связывали сзади под волосами. «Пучок волос или обмотанные волосы выпускали на затылок под оставленным уголком платка» (*Василевич*, 1969. С. 135). Некоторые эвенки волосы заплетали и в косу, обматывали ее орнаментированной ровдужной тесьмой настолько плотно, что коса, подобно палке, изгибалась дугой от макушки вниз. В XIX в. мужчины начали подстригать волосы и носить картузы (их приобретали у русских торговцев).

Головные уборы *ааун* (А, С, Ч); *аавун* (З) – мужские, женские и детские – были однотипными, в виде чепца, и состояли из трех частей: полосы, идущей от затылка ко лбу, и двух боковых, которые спускались в виде клапанов вниз и завязывались под подбородком. Шапка для взрослых обшивалась одной меховой оторочкой в виде бахромы, а детские шапки обшивались двумя меховыми оторочками (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174). Наушные части головного убора украшались бисерным орнаментом и подвесками *секан* в виде кисточки из ремешков с нанизанными корольками

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 194

(*Василевич*, 1969. С. 134). Шапка такого покроя весьма приспособлена к морозам. Клапаны – «уши», будучи завязаны под подбородком, образуют вокруг лица как бы «трубу». Таким образом, лицо оказывается хорошо защищенным от ветра, а выдыхаемый воздух, делая более теплой температуру в этой «трубе», предохраняет лицо от обмораживания. Для предохранения от холода шеи взрослые обматывали ее меховым шарфом из хвостов белки; затылочная часть детских шапок обшивалась дополнительной полоской меха. Материалом для шапок служили мех и сукно, которое изнутри подбивалось низкошерстным мехом (шкурка с брюха оленя). Шапки аналогичного покроя и фасона существовали у долган и эвенов (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174).

В XIX в. у детей имелась ровдужная шапка *аавун* и другого покроя. Ее выкройка состояла из четырех клиньев, слегка закругленных в верхней части. К макушке приторачивалась короткая кисточка из ровдуги. Вокруг тулова пришивались полоски цветной ткани, обшитые снизу вкруговую ровдужной бахромой. К задней части шапки пришивалась широкая клинообразная лента *лэтэки*, обшитая по краям цветной тканью и украшенная по всей длине с обеих сторон короткой бахромой (*Мазин*, 2003. С. 27).

С XIX в. женщины дальневосточных эвенков вместо традиционных головных уборов стали носить заимствованные у русских женщин платки, а в эвенкийский язык вошло старинное название *плат* (платок), переделанное на *билат* (У, Ч), *булат* (Ч) (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 82).

Рукавицы *коколло* (З, С, У, Ч) по покрою (с прорезом под большим пальцем) и способу сшивания шкурок повторяют форму рукавиц других территориальных групп эвенков. Надев такие рукавицы, можно было через прорезь обнажить руку и сделать выстрел из лука или ружья (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174).

К составу поясной одежды эвенков относятся традиционные натазники *hэрки* (З, У), представлявшие собой очень короткие, покрывающие только таз, штаны. Изготовлялись они следующим образом: кусок ровдуги складывали пополам, сшивали по бокам и прорезали на краях сгиба отверстия для ног. Вверху загибали и продевали ровдужный ремешок, который спереди стягивался и завязывался.

Постепенно из натазников эволюционным путем вначале появились короткие, до колена, а затем и длинные, ниже колен, штаны. «При дальнейшем превращении натазников в штаны ровдугу перестали перегибать пополам, а складывали на 3 части (2/3 – задняя часть, 1/3 – передняя) и прорезь делали не по краям сгиба, а несколько наискось, к ней пришивали прямые штанины. Для таких штанов обязательно наличие вздержки. Эти изменения в конструкции штанов привели у дальневосточных эвенков к укорачиванию ноговиц и превращению их в наколенники. Так как ноговицы дольше сохранялись в женской одежде, наколенники стали частью мужского костюма. Таким образом, у некоторых групп наметились различия в рассматриваемых частях одежды мужчин и женщин» (*Василевич*, 1969. С. 136).

Ноговицы *арамус* (А, З, У) представляли собой отдельные штанины в форме вытянутого пятиугольника. Зимние, длинные и короткие, шились мехом наружу, а летние

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 195

делались из ровдуги и ткани. Длинные ноговицы прикрывали ноги от щиколоток до паха. Крепились они спереди при помощи ровдужных ремешков к поясу *тэлэгии* (З, С), *таалэги* (А, З). С появлением штанов до колен вместо длинных ноговиц мужчины стали носить наколенники, которые при помощи тесьмы укреплялись на ноге чуть выше колен. Внизу ноговицы укладывались вокруг лодыжки и покрывались обувью *унта*. Если это были *унта* с распашными голенищами, то низ ноговиц обматывали голенищами, а сверху обвязывали ремешком.

Обувь у всех групп эвенков имела общее название – *унта*. «Традиционная обувь эвенков «унта» представляет собой сапоги из шкур диких копытных, преимущественно лося. Голенище эвенки шьют из камусов – шкур с ног лося или оленя, – а на подошву идет выделанная шкура лося. Охотские эвенки для подошв применяют прочную кожу нерпы» (*Туголуков*, 1969. С. 73). Для сибирских групп эвенков характерен раскрой ровдужной обуви из трех частей: поршня, носка и невысокого голенища со швом сзади, а у дальневосточных, в частности амурских эвенков, распространена обувь, состоящая из поршня и голенища со швом на подъеме» (*Василевич*, 1963. Т. 21. С. 20).

Материал, используемый для пошива обуви, и сам ее покрой у разных территориальных групп эвенков имеет небольшие отличия. Среди кур-урмийских, амгуньских, а также аянских и чумиканских эвенков, встречаются унты из рыбьей кожи (Там же. С. 22). Среди алдано-зейских и вилюйских групп распространена ровдужная и камусная обувь со срезанным верхом носка и характерным для юкагиров голенищем, состоящим из двух кусков – узкого переднего и широкого заднего (Там же. С. 28). Зимняя обувь из камусов у дальневосточных эвенков встречается двух покроев надподошвенной части: обувь с одним рядом союзок, характерная для алдано-зейских и охотских эвенков, и обувь с двумя рядами союзок, существовавшая у нелькано-аянских, охотских и других эвенков (Там же). Среди забайкальских и амурских эвенков имеется обувь, состоящая из высокого поршня, собранного спереди овально и пришитого непосредственно к голенищу с косо срезанным верхом (Там же. С. 29).

У всех эвенков существует два типа унтов. К первому типу относятся унты, подошва которых загибается наверх сборами на носке и пятке. Выкройка этой обуви представляет собой поршень с высокими стенками и небольшим носком, покрывающим подъем ноги. Раскрой поршневидной обуви был единым как для мужчин, так и для женщин и детей. Такая обувь делалась из ровдуги и имела короткие голенища из ровдуги же или грубой ткани с запахом. Для утепления ног использовалась сухая болотная трава *hajuикта* (С, У). По классификации Г.М. Василевич, эта обувь, характерная для амгуньских, амурских, кур-урмийских и других эвенков, а также нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей и других народов Нижнего Амура, относится к нижнеамурскому типу (Там же. С. 45). Кроме поршневидной обуви эвенки имели и башмаковидные *унты*, относящиеся к восточносибирскому типу (Там же. С. 49–50). Обувь этого типа представляет собой сапоги с высокими голенищами, которые шились из камусов мехом наружу, кроме подошв.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 196

Выкройки нижнеамурского и восточносибирского типов отличались тем, что в поршневидной обуви головка выкраивалась вместе с подошвой и пришивалась прямо к распашному голенищу, а в обуви восточносибирского типа, широко бытовавшей среди дальневосточных эвенков, отдельно выкроенная подошва пришивалась внутренним швом через край к голенищу с носком, а верхний край голенищ окаймлялся орнаментированной полоской ткани (*Василевич*, 1969. С. 138).

Различные виды унтов, в зависимости от сезона, их длины, конструкции и назначения, имеют свои особые названия: *hэмчурээ* (З, С, У); *эмчуриил* (А) – унты меховые до колен; *hугурии* (С, У) – унты высокие из камусов; *олооч*, *олочии* (З, У, Ч); *олоочик* (А, С) – унты короткие из ровдуги; *кулпэ* (З) – унты до колен; *лугдир* (У); *нугдир* (А) – унты зимние из камусов с короткими голенищами; *пачи* (У) – обувь зимняя; *сэнтэмэ* (У) – обувь летняя. В зависимости от используемой обуви употреблялись и другие элементы костюма. Самые короткие унты *hэмчурээ* покрывают ногу лишь чуть выше щиколотки, поэтому их носят с длинными ноговицами (Народы Сибири, 1956. С. 721) и с травяной стелькой. Унты *hэмчурээ* – это весеннее-осенняя обувь. Верх обуви у колена обычно окаймлялся отложным ободком из бархата. В холодное время года эта обувь надевалась на меховой чулок доктон, а в теплое время в обувь вкладывалась стелька из высохшей и не ломкой травы *hajиикта* (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174). Самые длинные унты – до паха – называются *hугурии* (С, У) или *бакарии*. Они носились вместе с натазниками или короткими до колен штанами *hэрки* (З, У). Для утепления в зимние унты вставлялись меховые чулки *доктон* (З, С, У, Ч). Женская обувь отличалась от мужской только большим количеством украшений.

Детская одежда шилась по образцу одежды для взрослых. Отличался от нее только костюм детей, начинающих ходить. Их зимняя одежда имела зашитые наглухо внизу рукава, поэтому и называлась *hакумаактэ* (букв. «глухая» одежда) (Сравнительный словарь, 1977. Т. 2. С. 311). Она была также и распашной, но полы ее сходились и даже находили одна на другую (для маленьких детей нагрудников не шили). Для детей делали высокие унты, которые иногда в верхней передней части были соединены вместе, покрывали живот и связывались сзади. Обувь составляла одно целое со штанами и шилась из прямого куска с разрезом внизу спереди, в который вставлялся носок. К нему и непосредственно к куску-голенищу пришивалась подошва. К голенищу на высоте колена пришивался второй прямой кусок, в верхней части прикрепленный к поясу. Иногда верх был общим для обоих унтов. Такие унты, соединенные в верхней части, покрывали живот и связывались сзади. Таким образом, задняя часть бедер и зад ребенка всегда были открытыми (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174).

Натазников для малых детей не шили. Интересно, что детские капоры дольше других сохраняли архаичные черты: во-первых, название *мета метама, дэримэ* (шкурка с головы) сохранилось в значении «шапка» в фольклоре крайневосточных эвенков, а у западных – как название детской шапки *дэримэ*; во-вторых, к стеганому

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 197

капору пришивали матерчатые «ушки» и «рожки». С 5-летнего возраста дети носили такую же одежду, что и взрослые (*Василевич*, 1969. С. 134, 138–139).

Промысловая одежда имелась только у охотников, а производственная – у пастухов-оленеводов. В качестве промысловой или производственной использовались старая одежда, обувь и другие элементы носильных вещей с заплатками. Такая одежда у кур-урмийских эвенков известна под названием *нэмэһиир*, которое напрямую связывается с глаголом *нэмэ-* – «чинить, латать, штопать», и словом *нэмэһип-тин*, что в переводе означает «кусок ровдуги или материал для заплатки» (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 622). У зейских эвенков комплект охотничьей одежды из меха назывался *мукчукээ*. «В тайге она незаменима. Ни один эвенк, да и не один русский-сибиряк, не выйдет на промысел без теплых и легких эвенкийских унтов. Многие охотники носят оленью доху и рукавицы с клапаном для большого пальца» (*Туголуков*, 1969. С. 193–194). Во время охоты способом скрада эвенки в прошлом надевали на голову шкуру козы, косули или молодого оленя с рогами и ушами. Название шкуры с головы животного – *мета* через дальневосточных эвенков перешло в язык нанайцев, удэгейцев и других народов, которые вплоть до середины XX столетия из двух шкур, снятых с головы лося, шили охотничью меховую безрукавку, известную под названием *мята* (*Старцев*, 2005. С. 164).

Поршневидная обувь типа *унта* у охотников Приамурья являлась частью промыслового костюма. Материалом для нее служили камусы, ровдуга и очень рано вошедшее в быт сукно; у некоторых групп обувь делали из рыбьих кож. Поршневидные унты амурского типа с относительно высоко загнутыми краями сохранялись в охотничьей культуре кур-урмийских и амурских эвенков еще в XX столетии. Подъем обуви покрывался небольшим носком, пришитым к сборам поршня. Она была с коротким голенищем, выкроенным из одного куска (его запахивали поверх ноги или ноговицы и снаружи обвязывали длинным ровдужным ремешком, продетым в петли поршня). Этот вид обуви дальневосточные эвенки называли *олоот* (Ч); *олочин* (З, У, Ч), *олоочик* (А, С) у кур-урмийских и амгунских эвенков он назывался *локоми,* так же, как летне-осенняя охотничья обувь всех эвенков с бассейна Енисея. У других территориальных групп эвенков к востоку от линии Лена – Байкал обувь называлась *олочи, олот, олочик* (букв. «бродни»; от *оло* – «брести по воде»). «Как олочи, так и локоми прежде всегда имели поршень из камусов, обращенных мехом наружу, что уменьшало скольжение по камням при переходе через, горные речки» (*Василевич*, 1969. С. 137). Однако уже в XX в. эвенки, имевшие частые контакты с народами Нижнего Амура, стали шить повседневную и промысловую обувь не из камусов мехом наружу, а из выделанных шкур лося с подстриженным мехом внутрь или из рыбьей кожи, оставляя при этом свой традиционный покрой. Факт идентичности термина промысловой обуви у некоторых дальневосточных и енисейских эвенков может свидетельствовать об общности древней пешей охотничьей культуры или стойких этнокультурных и других контактов промыслового населения амурского бассейна и сибирских этносов.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 198

Праздничная одежда эвенков по своему покрою не отличалась от повседневной, за исключением более тщательно нанесенных аппликативных и вышитых бисером орнаментов и узоров по подолу, полам, по краям рукавов и других местах национальных кафтанов. Также бисером украшались верх голенищ обуви, ноговиц и тыльная часть рукавиц и в особенности нагрудник (*Василевич*, 1969. С. 134). Такой костюм у илимпийских и сахалинских эвенков известен под термином *зарга*, который генетически связывается с якутским понятием *заргаа* (кайма, нашивка) и *заргаалаа* (окаймлять, вышивать) (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 252). Это свидетельствует о прошлом влиянии якутов на бытовую культуру сибирских эвенков, часть которых впоследствии переселилась на Сахалин.

Для украшения одежды широко использовалась ровдуга (для обшивки пол, подола и краев рукавов). Полосы из ровдуги пришивались от ворота до пояса, на них нашивался бисер и металлические бляшки. Крашеными ровдужьими полосками отмечались и основные линии кроя кафтанов. У охотских эвенков встречались и аппликации из кожи по меху (*Федорова*, 1988. Т. XLII. С. 94). С.В. Иванов считает, что, аппликация возникла еще до появления тканей и была связана с таким материалом, как оленья и козья кожа (*Иванов*, 1963. С. 375).

В комплекте женской праздничной одежды имелись и нарядные рукавицы *коколло*, которые состояли из двойного меха: верх – из лисьих лапок, низ – из оленьего меха. Ладонная и внутренняя стороны большого пальца шились выделанной стороной наружу, мехом внутрь. Этим самым уменьшалась толщина рукавицы и устранялась возможность выскальзывания из рук вожжей (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174).

Ритуальная одежда эвенков в прошлом состояла из погребального костюма и одежды, предназначенной для древнего охотничьего обряда *икэнипкэ*. Она отличалась от повседневной тщательно выполненными вышивками и подвесными украшениями. Погребальная одежда женщин из иной этнической среды сохраняла характерные особенности одежды той группы, из которой покойная происходила.

Умершего одевали во все новое, только подпарывали носки у унтов. В исследованиях В.А. Туголукова содержатся сведения о том, что в прошлом в гроб клали табак, трубку с огнивом. Гроб ставили в лесу на двух столбах, а рядом вешали охотничье снаряжение умершего человека (пальму, лук с порванной тетивой, колчан со стрелами), его бытовые вещи – котел, топор, нож и одежду. В 1960-е годы, как отмечает исследователь, «мне приходилось обнаруживать на эвенкийских кладбищах только старую одежду да посуду (фарфоровые чайники без носиков, чашки и блюдца с отбитыми краями, продырявленные кастрюли, тазы, сковородки). Нередко на могиле можно увидеть папиросы и спички, означающие, что покойный при жизни курил» (*Туголуков*, 1969. С. 175).

К категории ритуальной одежды мы относим и костюм шамана. Шаманский кафтан был ровдужным. В обыденной жизни шаманы являлись такими же охотниками, рыболовами и оленеводами, как и его сородичи. Повседневная одежда не отличалась от одежды других эвенков. Однако в случае камлания по какому-либо поводу шаманы

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 199

облачались в свой особый костюм. «Шаманский костюм включает в себя наплечную одежду с массой подвесок («побрякушек»), жгутов, головной убор с рогами, обувь с «лапой зверя». Это <…> наиболее важные элементы полного шаманского комплекта одежды» (*Прокофьева*, 1971. С. 6).

«Шаманский костюм из поколения в поколение изготовлялся строго по традиции, оставаясь неизменным в основных чертах. Это относилось как к материалу, так и к покрою. Металлические подвески частично использовались одни и те же, передавая из поколения в поколение. Обычно семья покойного шамана сохраняла основные подвески до появления у них нового шамана. Какую-то часть подвесок хоронили вместе с телом умершего. Таким образом, консервировался шаманский костюм, сохраняя древние «священные» черты, как в покрое, так и в символике изображений» (Там же. С. 9).

Детали шаманского костюма различаются у отдельных групп эвенков. «Кафтаны амурских эвенков орочон имели подвески в виде круглых медных блях, подобных таким же подвескам – «зеркалам» (*толи*) других амурских народов, особо сделанную бахрому, специфическую вышивку» (Там же. С. 27). У амурских эвенков встречались шаманские кафтаны, сходные по покрою с прямоспинными кафтанами забайкальских эвенков, но отличающиеся от последних своим оформлением (Там же. С. 34). Если кафтаны у забайкальских шаманов оснащались длинной бахромой, колечками и крупными звоночками в виде миниатюрного колокола, то на шаманской одежде амурских эвенков имелись многочисленные накладные вышивки по ткани, оснащенные спереди и сзади в три ряда многочисленными колокольчиками в виде «лягушек», а по груди кожаного кафтана на правой и левой полах прикреплены по пять крупных и средних металлических зеркал *толи* (Там же. С. 31, 35). «Костюм шамана у удских эвенков в XVIII в. состоял из длинного «халата», увешанного множеством ремней, колокольчиков, бубенчиков, бус, металлических блях и подвесок, затем – из нагрудника, тоже длинного и тоже с ремешками, и, наконец, – железной шапки с оленьими рогами, надевавшейся поверх другой, мягкой, с пришитыми к ней беличьими хвостами. У других эвенков шапку с рогами заменял головной убор из кожи филина вместе с перьями. Повсюду во время камлания шаман закрывал лицо маской или бахромой из кожи, шерсти, либо цветных лоскутков» (Туголуков, 1969. С. 167).

Современная одежда. В конце XIX – начале XX в. одежда эвенков претерпела большие изменения под влиянием русской культуры и соседних этносов Нижнего Амура. Это проявилось в распространении обуви амурского типа с загнутыми вверх носками, не совсем характерной для поршневой обуви эвенков. В 1920-х годах у эвенкских женщин, более консервативно относившихся к заимствованию чужой одежды, в бытовой культуре практически повсюду стали фигурировать ситцевые платья, безрукавки, сарафаны, юбки, которых раньше в комплекте традиционной одежде не было. Мужчины заимствовали у русских рубашки и особенно штаны *истан*, сшитые из ровдуги и ткани. Штаны имели вид двух ноговиц и натазников со вставленным между ног клином (*Мазин*, 2003. С. 30). В быт мужчин стали входить русские полушубки, которые постепенно вытесняли национальные дохи, сшитые из

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 200

оленьих шкур мехом наружу. Национальные дохи, как правило, были цельнокроеные. Большие шубы имели вставные рукава и отложной воротник. Край воротника, края рукавов, полы и подол дохи часто украшались мехом цветной пушнины (Там же. С. 30).

Во второй половине XX столетия вместо традиционных кафтанов широко использовались стеганые телогрейки, короткие и длинные резиновые сапоги, которые были более приспособлены для переходов неглубоких речек, чем традиционные кожаные унты. Быстрое распространение среди населения русской одежды объясняется большой потребностью в ней. В таежно-промысловых условиях, при постоянных перекочевках, одежда быстро изнашивалась, а изготовление ее из традиционных материалов занимало много времени, поэтому в быту эвенков большое распространение получило сукно и бумажные ткани, из которых шились зимние кафтаны, нательная и верхняя летняя одежда. Таким образом, в XX в. одежда эвенков сочетала традиционные и заимствованные формы.

В итоге следует отметить, что дальневосточные эвенки в течение длительного времени сохраняли свои этнические традиции в одежде. С развитием их культуры и быта и под влиянием русских и других переселенцев из европейской части России, эвенкийская традиционная одежда постепенно была вытеснена образцами европейского покроя и фабричного производства. Проживание в поселках и тесное общение с иноэтничным населением стали существенными факторами произошедших изменений. Эвенки и раньше имели изделия из тканей – рубашки, платья, платки и т.д., но это была в буквальном смысле «выходная» одежда: ее надевали при выходе в населенные пункты. В тайге кочевники продолжали носить свое традиционное платье, сшитое из шкур и из ровдуги. В наши дни традиционная одежда эвенков из ровдуги и шкур животных полностью уступила место покупной или самодельной одежде из ткани (*Туголуков*, 1969. С. 193). Теперь эвенки преимущественно носят одежду только европейской моды, покупаемую в магазинах и на рынках. Из традиционной одежды в их семьях сохраняются только тапочки, короткие меховые унты, с нанесенными вышивками из бисера по верхней части голенищ, перчатки, украшенные вышивкой, и другие элементы традиционной одежды, которые изготавливаются отдельными женщинами в качестве национальных сувениров.

Василевич Г.М. Ессейско-чирингдинские эвенки // Сб. МАЭ. М.; Л., 1951. Т. XIII. С. 154–186.

Василевич Г.М. Типы обуви народов Сибири // Сб. МАЭ. М.; Л., 1963. Т. 21. С. 3–64.

Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л., 1969.

Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник: (по материалам XIX – начала XX в.) // Народы Севера и Дальнего Востока. М.; Л., 1963. Т. 81.

Клюева Н.И., Михайлова Е.А. Накосные украшения у сибирских народов // Материальная и духовная культура народов Сибири Л., 1988. С. 105–128. (Сб. МАЭ. Т. XLII).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 201

Мазин А.И., Мазин И.А. Материальная культура и хозяйство амурских эвенков. Благовещенск, 2003.

Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 701–741.

Проковьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. С. 5–100.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю. Л., 1975. Т. 1; 1978. Т. 2.

Старцев А.Ф. Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX–XX в.). Владивосток, 2005.

Туголуков В.А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969с.

Федорова Е.Г. Украшения верхней одежды народов Сибири (ханты, манси, ненцы, энцы, нганасаны, кеты, эвенки, эвены, чукчи, коряки) // Материальная и духовная культура народов Сибири. Л., 1988. С. 86–104. (Сб. МАЭ. Т. XLII).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 202

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 203

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОБЩИНЫ СРЕДНЕЙ СОСЬВЫ И ИХ СОЗДАТЕЛИ

Е.Г. Федорова

Начавшаяся во второй половине 1980-х годах перестройка обозначила многие проблемы, вставшие как перед государством в целом, так и перед населением конкретных территорий нашей многонациональной страны. Естественно, и восприятие этих проблем, и их оценка, и возможности их решения различались в соответствии с тем, к какому социальному слою относились люди, так или иначе соприкасавшиеся с ними. Проблемы коренных жителей Севера, в первую очередь, волновали самих северян, оказавшихся в это время в очень тяжелых экономических условиях, поскольку формировавшаяся на протяжении второй половины XX в. система хозяйствования не только разрушила традиционный хозяйственный уклад и образ жизни, но и поставила всех обитателей сельской местности, независимо от национальной принадлежности, в чрезвычайно невыгодные условия. Понятно, что и социально-экономическая, и культурная ситуации не могут оставаться неизменными, особенно когда речь идет о периоде, сопровождающемся заметным научно-техническим прогрессом в мировом масштабе. Вопрос в том, насколько сами люди могут приспособиться к этим условиям, каков срок, требующийся на адаптацию. Можно думать, что времени, которое пришлось на активные преобразования второй половины XX в. в рамках советского периода, оказалось все же недостаточно для того, чтобы и коренное, и старожильческое население Севера смогло полностью переориентироваться на новые условия жизни. Одним из подтверждений сказанному может быть выбор того направления, которое было определено в качестве попытки выхода из критической ситуации. Это создание так называемых родовых общин (общин коренных малочисленных народов Севера), что подразумевает, в определенной мере, возврат к традициям, хотя, как было справедливо замечено, в современных условиях вернуться к традиционным общинным принципам, видимо, уже невозможно (*Мартынова, Пивнева*, 2001. С. 110).

Нужно сказать, что и отношение коренного населения к вопросу о возврате к традициям в последнее время не было однозначным. В частности, когда проводились социологические исследования среди коренных жителей Березовского района Тюменской области, положительное мнение относительно создания территорий традиционного природопользования, этноприродных парков и резерватов в 2003 г. высказали 85% представителей коренных народов Севера, а в 2005 г. – уже 72,88%. Отрицательно же к этой идее отнеслись в 2003 г. 5%, а в 2005 г. – 12,71% коренного

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 204

населения. Процент равнодушных примерно одинаков: 10% в 2003 г. и 9,32% в 2005 г. Затруднились ответить на поставленный вопрос 1,25% в 2003 г. и 5,08% в 2005 г. (*Хакназаров*, 2006. С. 47. Табл. 2, 3).

Такие общины в Ханты-Мансийском автономном округе (ХМАО) стали создавать в начале 1990-х годов. Там стали разрабатывать положения о «родовых угодьях» и «родовых общинах». На начальной стадии предполагалось, что община будет выполнять функции госструктуры по реализации программ для коренного населения Севера. Через общину Комитет по делам малочисленных народов Севера поручал властям на местах оказывать содействие коренным народам. В то же время подразумевалось, что община будет и формой организации общественного самоуправления.

До конца 1990-х годов создание общин шло «сверху». Это было вызвано несовершенством законодательной базы. Подбирали подходящего человека, готовили под него документы. Других структур, через которые могло бы оказываться содействие коренным малочисленным народам Севера именно в плане реорганизации их экономической жизни, тогда не было. На общины возлагалась большая надежда, в Березовском районе, в тот период, когда им руководил А.И. Пермяков, существовала программа по развитию общин и трудоустройству, утвержденная Округом.

2 ноября 2001 г. Думой Ханты-Мансийского автономного округа был принят закон «Об общинах коренных малочисленных народов в Ханты-Мансийском округе». Под общинами малочисленных народов в нем подразумеваются «формы самоорганизации лиц, относящихся к малочисленным народам и объединенных по кровнородственному (семья, род) и (или) территориальному признакам, создаваемые в целях защиты их исконной среды обитания, сохранения и развития традиционных образа жизни, хозяйствования, промыслов и культуры» (Сборник законов, 2001. С. 77). В этом законе фигурируют также понятия «семейные (родовые) общины малочисленных народов» и «территориально-соседские общины малочисленных народов». В качестве цели организации общин обозначено следующее: «Общины малочисленных народов создаются для возрождения, сохранения традиционного образа жизни, ведения традиционного хозяйствования, рационального природопользования, обеспечения занятости и социальной защиты, а также развития культур и языков малочисленных народов» (Там же. С. 79). Общины малочисленных народов имеют право заниматься одним или несколькими видами традиционной хозяйственной деятельности, к которым, по закону Округа «О традиционных видах деятельности коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе», принятому Думой ХМАО 27 ноября 2001 г., на территории округа отнесены оленеводство и коневодство, охота и рыболовство, сбор дикоросов, а также иные виды традиционной деятельности (Там же. С. 94–95). Важно отметить, что закон предусматривает включение в состав общины, по решению общего собрания ее членов, и лиц, не относящихся к малочисленным народам, но осуществляющих традиционное хозяйствование и занимающихся традиционными промыслами малочисленных народов (Там же. С. 80).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 205

Впервые с вопросом об организации общин мне пришлось столкнуться, когда проводился сбор материалов на территории Сосьвинского сельсовета Березовского района ХМАО для подготовки работы по традиционному и современному социально-экономическому и этнокультурному состоянию манси этого сельсовета с рекомендациями относительно путей их дальнейшего развития (Северная Сосьва, 1992). Настоящая статья построена на материалах, которые собирались мною на протяжении 1990-х – первой половины 2000-х годов на территории проживания среднесосьвинских и нижнеляпинских манси. В прошлом это Сосьвинский сельсовет. Сейчас термин «сельсовет» не существует, кроме того, сравнительно недавно на территории Сосьвинско-Ляпинского Приобья была проведена очередная реорганизация, связанная с укрупнением административных образований. По Средней Сосьве и Ляпину на протяжении всего советского периода сохранились традиционные занятия коренного населения, а также целый ряд элементов материальной и духовной культуры, многие обряды. Деятельность по организации общин, их работа на начальном периоде, были достаточно впечатляющими. Представленные здесь материалы – мнение, знания, оценка ситуации получены во время бесед с создателями и руководителями некоторых общин, статистические данные взяты из документов администрации.

В начале 1990-х годов на территории Сосьвинского сельсовета выделялась община д. Кимкьясуй. В тот момент было не очень понятно, что же хотят видеть люди, которые ее создают. В частности, предполагалось, что члены общины должны были владеть мансийским языком, несмотря на то, что этого языка, по большому счету, не знали не только представители других национальностей, проживавшие тогда в Кимкьясуе, им владели даже не все манси. Вместе с тем, подразумевалось и декларировалось, что в общину могут входить люди любой национальности, принимающие и разделяющие традиционный образ жизни манси (ПМА, № 1718. Л. 48). Именно этот подход, как выяснилось в дальнейшем, оказался наиболее правильным. На территориях с этнически смешанным населением после всех преобразований советского периода сложно было разделить сферы деятельности по национальному признаку, даже, несмотря на то, что промысловые угодья, хотя и условно, но все же переходили по наследству внутри семьи. В первоначальной редакции устава Кимкьясуйской общины акцент делался и на религию коренного населения, что, явно, требовало корректировки с учетом различной религиозной принадлежности членов общины.

В Кимкьясуйской общине первым председателем был Виктор Александрович Анямов. Он родился в 1964 г., был старшим сыном в семье, где кроме него было еще семеро детей. В.А. Анямов получил неполное среднее образование, отслужил в армии, работал охотником в ПОХ (промыслово-охотничье хозяйство). На рубеже 1980–1990-х годов эта фамилия была более характерна для другой территории – верховьев Ляпина, притока Северной Сосьвы (*Пивнева*, 1999. Табл. 19–21), где в тот период у манси еще сохранялось оленеводство, хотя и в трансформированном, по сравнению с традиционным, варианте. Фамилия Анямов фиксировалась в верховьях Ляпина и в более раннее время (*Соколова*, 1983. Приложение, табл. 1; С. 170; *Пивнева*,

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 206

1999. Табл. 1–3). Для XVIII–XIX вв. она была характерна именно для этой территории. В дальнейшем, после возникновения д. Кимкьясуй, большую часть населения которой изначально составляли русские, там оказалась одна семья манси Анямовых.

Можно думать, что анямовские корни, корни оленеводов, сыграли какую-то роль, когда определялись направления деятельности общины. Планировалось, в частности, возрождение оленеводства, хотя сейчас трудно сказать, кто в данном случае был инициатором. Предполагалось, что к общине отойдет стадо № 10 Саранпаульского оленеводческого совхоза, которое когда-то числилось за Кимкьясуем и было передано в Саранпауль в 1964 г. Оно насчитывало 620 голов. Подразумевалось, что община будет пользоваться только доходами от стада (ПМА, № 1718. Л. 46–47). Но этого не получилось.

Более активным в плане действий по организации общины в д. Кимкьясуй в начале 1990-х годов выглядел другой человек. Это Михаил Иванович Гындыбин, который в дальнейшем и стал ее председателем.

Гындыбины – наиболее представительная фамилия в д. Кимкьясуй. В конце XVIII – начале XIX в. они числились за Ляпинским городком, затем проживали в юртах Оурьинских и Посолдинских (*Пивнева*, 1999. Табл. 1–3), но в 1940-х годах больше всего Гындыбиных было уже в д. Кимкьясуй (Там же. Табл. 15). Эта фамилия оставалась «главной» для данной деревни и в последующие годы (Там же. Табл. 17–18), хотя ее представители проживали и во многих других селениях Сосьвинско-Ляпинского Приобья, за исключением верховьев Северной Сосьвы (*Федорова*, 1993. С. 176–180). С фамилией Гындыбин информанты связывают следующую легенду. Во время продвижения коми-зырян с запада манси прятались от них в землянках. Както один из Гындыбиных пробежал напрямую 11 км от д. Няр-пауль в д. Оурью, чтобы сообщить о подходе зырян. При этом он не почувствовал никакой усталости. И с этим связывают высокий рост, характерный для Гындыбиных (ПМА, № 1790. Л. 38).

М.И. Гындыбин родился в 1968 г. В середине 1970-х годов его отец был рабочим Сосьвинского рыбоучастка. В семье было семеро детей. Один из старших братьев Михаила во второй половине 1980-х годов работал охотником в ПОХ, другой брат заведовал клубом в Кимкьясуе. Семья была достаточно обеспеченной. В хозяйстве имелись корова, лошадь, две овцы, две охотничьих собаки, два ружья, сто капканов, две лодки, два лодочных мотора «Ветерок». На момент организации общины Михаил имел среднее образование, отслужил армию, где, по его словам, ему удалось поиному посмотреть на мир, понять, что при желании многое можно сдвинуть с места, многое можно сделать для своего народа.

Нужно сказать, что в дальнейшем община «Кимкьясуй» оказалась наиболее живучей по сравнению с другими общинами по Северной Сосьве и Ляпину. Возможно, это объясняется тем, что в своей деятельности она сориентировалась преимущественно на нетрадиционные занятия (лесозаготовки и содержание дороги-зимника). Что касается традиционных занятий, то здесь выявилась очень серьезная проблема. Она связана с реализацией продукции, которая затруднена из-за сложностей с транс-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 207

портировкой, во многих случаях – из-за неумения найти заказчика. Эта проблема еще и в первой половине 2000-х годов оставалась одной из наиболее важных для всех общин Сосьвинско-Ляпинского Приобья.

Для общины «Кимкьясуй» всегда важно было еще и наличие социально значимых мероприятий. По оценке президента общественной организации «Спасение Югры», помощника заместителя председателя правительства ХМАО по вопросам малочисленных народов Севера А.В. Новьюхова, сделанной в 2003 г., эта община была наиболее стабильной. В том же году М.И. Гындыбин был выдвинут для участия в конкурсе на лучшего руководителя национального предприятия, общины коренных малочисленных народов Севера (ПМА, № 1765. Л. 49).

В 1990-е годы на территории, подчиняющейся Сосьвинской администрации, было создано еще несколько общин. Большинство из них («Рахтынья». «Витхон», «Арталь», «СТАС») в начале XXI в. ориентировалось на традиционные виды деятельности.

Еще во второй половине XX в. население Сосьвинского сельсовета (территория, занимаемая среднесосьвинскими и частично ляпинскими манси), специализировалось, главным образом, на рыболовстве. После ликвидации рыбоучастка остро встала проблема распределения рыболовных угодий, а также оставшегося имущества. Муниципальное имущество рыбоучастка было передано в общину «Арталь». Туда же сначала поступил и холодильник для рыбы, купленный Комитетом Севера (затем его отдали общине «СТАС»).

Такое значительное число общин, организаторы которых проживали непосредственно в пос. Сосьва, объясняется разногласиями между местными лидерами. Общая численность населения по Сосьвинской поселковой администрации, согласно Списку численности населения Березовского района на 1.01.1998 г., составляла 1225 чел., из них манси – 770 чел., хантов – 34 чел., ненцев – 45 чел. Имевшиеся в Сосьве четыре общины на начало 2003 г. обеспечивали работой всего 54 чел., из которых манси было 48 чел. Причем численность общин была очень разной. Например, в «Арталь» состоял в это время только организатор общины и его зять. В общину «Рахтынья» рыбаков набирали на сезон (ПМА, № 1765. Л. 39).

Распределение угодий – не единственная проблема в рыболовстве, с которой приходится сталкиваться местному населению. Законодательство, в том числе и природоохранное разных уровней, не всегда идет в ногу с действительностью. Например, в зимовальные ямы для сырка (пелядь), которые всегда облавливались сосьвинскими рыбаками, случайно зашла стерлядь, которая не стала там размножаться. Ямы занял сырок, но его вытеснила черная рыба (плотва, язь, щука). Необходим ее вылов, иначе сырка не будет. Вместе с тем, запрет на лов в этих ямах в 2003 г. еще не был снят, хотя ситуация была всем хорошо известна. Этим вопросом занимались профильные НИИ, но Тюменская областная рыбинспекция не давала разрешения ловить рыбу на этих угодьях.

Наиболее перспективной в начале 2000-х годов выглядела община «СТАС». Создатель и руководитель этой общины – Лидия Васильевна Ламбина. Она родилась

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 208

в 1951 г. в д. Кимкьясуй. ее отец – Василий Карпович Бешкильцев, русский, мать – Анна Васильевна Канева – коми по национальности. В начале 1960-х годов В.К. Бешкильцев был назначен начальником рыбоучастка в пос.Сосьва, куда семья переехала из Кимкьясуя в 1961 г. Л.В. Ламбина закончила поселковую школу, после чего поступила в педагогический техникум (г. Ханты-Мансийск), который закончила по специальности учитель начальных классов. Год она работала учителем, потом, в течение 10 лет, – воспитателем в интернате. С 1991 г. по 1997 г. Л.В. Ламбина была секретарем Сосьвинского сельсовета, затем (по 2000 г.) – главой Сосьвинской администрации. Общину она начала создавать еще будучи в этой должности.

Община «СТАС» («Спасение трудолюбивых аборигенов Севера», Стас – еще и имя зятя Лидии Васильевны) была зарегистрирована в июле 2000 г. Основным направлением ее деятельности стало рыболовство. По мнению Л.В. Ламбиной, нужно сначала наладить одну отрасль, а потом расширяться, тем более, что к тому времени, когда она создавала «СТАС», уже имелся опыт других общин. В частности, у той же общины «Кимкьясуй» не получилось развернуть одно из ведущих традиционных занятий для манси, а именно, охоту.

Помимо исполнения обязанностей председателя, Л.В. Ламбина вела еще и всю бухгалтерию. В штате общины в начале 2000-х годов насчитывалось 32 чел. Большинство рыбаков постоянно проживало в д. Ломбовож. Оттуда же и бригадир – Валерий Владимирович Хозумов. Он, в числе немногих коренных жителей Сосьвинской администрации, имел так называемые родовые угодья. Их выделяют, главным образом, охотникам. На этих же угодьях можно также ловить рыбу, но исключительно для личного пользования. На родовых угодьях можно применять любые орудия промысла. Община угодья арендует. По мнению Л.В. Ламбиной, это наиболее приемлемая форма пользования.

Община постоянно получала помощь от Комитета по делам малочисленных народов Севера. Это льготный (беспроцентный) кредит, субсидии на обустройство охотничьих и рыболовных избушек (все эти расходы заложены в бюджете). Финансовая помощь может быть и более внушительной, поскольку Комитет Севера имеет право покупать пилорамы, технику и т.д. Таким образом, свободное от основной работы время, а на вылов рыбы, как известно, существуют сезонные и иные ограничения, можно было бы использовать для каких-то других видов деятельности, что, во-первых, принесло бы дополнительные доходы, во-вторых, обеспечило бы постоянную занятость населения.

Рыболовством члены общины занимались преимущественно в зимний период. Сезонные ограничения существуют и сейчас. В апреле рыбачить сложно, так как лед становится уже слабым. С 5 мая наступает майский запрет на лов рыбы. В июне-июле – большая вода, рыба расходится по сорам. С 1 августа до 5 ноября – период очередного запрета. В августе еще можно получить разрешение на частичный вылов сиговых. В период запрета можно также купить лицензию. В это время рыбу ловят удочкой и переметом, запрета на использование которого здесь, в отличие от ряда

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 209

других территорий страны, никогда не было. Но эти орудия дают то количество рыбы, «чтобы только поесть».

У общины «СТАС» были большие планы. В середине 2000-х годов стоял вопрос о создании участков по обработке и хранению рыбы, птицеводству, кролиководству, выращиванию картофеля. Собирались также строить избушки для бригад рыбаков на угодьях, помещения для хранения инвентаря, пилораму, магазин, теплицы. После обустройства предполагалось принимать женщин для обработки продукции, а также специалистов для обслуживания техники.

Во многом эти планы укладывались в ту схему, которая существовала в советский период. Это понятно, поскольку и организатор общины, и ее рядовые члены выросли именно в то время, из которого они пытаются заимствовать все положительное. Они хотят возродить те его черты, которые «работали» тогда, нужны сейчас, не утратят актуальности и в будущем. Очень многое зависит от личностных качеств, в первую очередь, руководителя общины. Как же можно охарактеризовать Л.В. Ламбину? В результате общения с ней у меня сложилась такая картина. Лидия Васильевна, как уроженка Средней Сосьвы, сочетает в себе знание местных условий и специфики традиционных промыслов с умением общаться как с простым населением, так и с чиновниками, приобретенным за время ее работы секретарем и главой сельской администрации. Она хорошо владеет ситуацией и в целом, и по отношению к коренному населению, что, безусловно, помогает ей в работе по руководству данной общиной. Она прекрасно понимает, на что нужно ориентироваться, какие проблемы являются наиболее острыми, может предложить пути их решения. Многое дала и работа по ее профессиональному образованию – педагогическому, которая учит долго и терпеливо искать подход к конкретному человеку. Вероятно, немаловажно и еще одно качество, которое характерно, как представляется, больше для женщин. Это умение организовать собственное хозяйство, причем независимо от того, свой ли это дом или какое-то предприятие. Для Л.В. Ламбиной существенным оказалось еще и то, что она выросла в семье руководителя, который выстраивал свою жизнь в соответствии с установками не только на собственное благополучие, но и на успешную деятельность подведомственного ему коллектива. То есть, представление о том, что такое руководитель, она имела еще до того, как сама стала таковым. В 2003 г. она, как и М.И. Гындыбин, была выдвинута для участия в конкурсе на лучшего руководителя национального предприятия, общины коренных малочисленных народов Севера (ПМА, № 1765. Л. 49).

Как сложится судьба общины «СТАС», пока сказать сложно. По имеющейся информации, дела у нее сейчас идут неплохо. Но до начала 2000-х годов и другие общины казались перспективными, однако им не удалось выжить. К сожалению, многое зависит не только от тех людей – представителей местного населения, которые готовы работать, но и от чиновников разного уровня, поэтому целый ряд проблем по-прежнему далек от разрешения.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 210

Мартынова Е.П., Пивнева Е.А. Традиционное природопользование народов Северного Приобья. М., 2001.

Пивнева Е.А. Манси: популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). М., 1999.

Сборник законов Ханты-Мансийского автономного округа, регулирующих права малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа. Ханты-Мансийск, 2001.

Северная Сосьва (исторические и современные проблемы развития коренного населения). Шадринск, 1992.

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

Федорова Е.Г. Манси: современная ситуация (по данным похозяйственных книг второй половины 1970-1980-х гг.) // Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1993. Вып. XXIV: Народы Сибири, кн. I: Сибирский этнографический сборник. № 6. С. 155–200.

Федорова Е.Г. О прошлом и настоящем манси Березовского района Тюменской области. 1991 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К-I. Оп. 2. Д. 1718. Л. 1–64.

Федорова Е.Г. Материалы экспедиции к манси Березовского района Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области (с. Саранпауль, Сосьва)». 2003 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К-I. Оп. 2. Д. 1765. Л. 1–56.

Федорова Е.Г. Материалы экспедиции к манси Березовского района Тюменской области. 2004 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К-I. Оп. 2. Д. 1790. Л. 1–97.

Хакназаров С.Х. Природные ресурсы и обские угры. Екатеринбург, 2006.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 211

КОРЕННОЕ НАСЕЛЕНИЕ ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА: СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ

Е.П. Мартынова

Современное положение и социальные проблемы жизни коренных малочисленных народов Севера (КМНС) представляют собой одну из актуальных сфер этнологических и социологических исследований. К наиболее острым вопросам жизнедеятельности аборигенов Севера в наши дни относятся занятость, обеспеченность жильем, доступность образования. Основой для написания статьи послужили статистические сведения, полученные в Администрациях Ямало-Ненецкого автономного округа (далее – ЯНАО) и районах округа летом 2008 г. во время полевых исследований, проведенных автором совместно с Н.И. Новиковой.

Общие сведения о населении. В ЯНАО проживают более 37 000 представителей коренных малочисленных народов Севера. По переписи 2002 г., ненцы (самый многочисленный народ в составе КМНС) насчитывали 26 435 чел. Кроме ненцев из КМНС в округе живут ханты – 8760 чел., селькупы – 1797 чел., а также небольшие группы манси, эвенков и др. Общая численность коренных народов в округе за период между последними переписями населения (1989–2002 гг.) выросла. Народов Севера в целом стало больше почти на 24%, в том числе ненцев – на 26, хантов – на 21, селькупов – на 18%. Несмотря на увеличение численности коренных народов к 2002 г., их доля в общем составе населения округа остается очень незначительной – чуть более 7% (*табл. 1*).

ЯНАО относится к наиболее урбанизированным регионам России, что связано с активной газодобычей. Доля городского населения в округе в 1989 г. составляла 77,9%, к 2002 г. увеличилась до 83,4%. Статистика отражает постоянный рост городского населения и среди коренных народов Севера. Ненцы – менее урбанизированный народ из категории КМНС вследствие бо́льшей значимости в их среде традиционных отраслей хозяйства. Доля городского населения в их общей численности в 2002 г. составляла 19%, на территории ЯНАО – 14%. Следует заметить, что в процессе урбанизации бо́льшую активность проявляет женская часть аборигенов. По переписи 2002 г., доля женщин среди горожан достигла у ненцев 59,5% (в том числе в ЯНАО – 61,8%). Надо сказать, что горожане-ненцы очень тесно связаны с родственниками в сельской местности, нередко прожив недолго в городах, а чаще в так называемых «поселках

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 212

городского типа», возникших в местах их традиционного расселения, они возвращаются в села.

По данным за 2008 г., в сельской местности ЯНАО проживало 82,5 тыс. человек, из них КМНС – 35,4 тыс. (42,9%). Численность сельского населения по районам показана в *табл. 2.* Наиболее «аборигенным» является Тазовский, где 72% населения относятся к категории КМНС, затем идут Ямальский – 68% и Приуральский – 62%. В Шурышкарском районе на долю аборигенов приходится 48%, в Надымском – 22%, в Пуровском – 15%.

Официальные статистические данные учитывают, помимо действительно постоянно проживающих в поселках людей, еще и кочевников, которые к этим поселкам только приписаны и взяты на учет. Фактически они в них не живут и жилья там, по большей части, не имеют. В отличие от многих других районов Севера, где кочевание сведено к производственному процессу, на Ямале осталась большая часть населения, ведущая «бытовое» кочевание, т.е. вместе со стадами передвигаются и оленеводы и их семьи, с детьми и стариками. По отношению к этой группе людей часто используется термин «тундровики».

Статистические сведения о кочующем населении ЯНАО представлены в *табл. 3*. Самая высокая доля кочевников в Тазовском районе – 69%, в Ямальском она составляет чуть более половины (51%), в Пуровском, Шурышкарском и Приуральском районах – 31%, в Надымском – 28%, в Красноселькупсокм – 21% от всей численности КМНС.

Размещение населения в ЯНАО претерпело сильнейшие изменения за последние полвека. Прежде всего, это массовый приток приезжих из других регионов РФ и ближнего зарубежья, появление и рост городских поселений. Помимо этого, радикально изменилась география расселения коренных народов. В начале 1960-х годов в связи с реализацией Постановления «О преобразовании рыбколхозов, сельхозартелей Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого национальных округов в совхозы» (от 8 июля 1961 г.) началось преобразование колхозов в совхозы и их укрупнение. Вслед за хозяйствами людей стали переселять (добровольно и принудительно) в центры совхозов. Такая политика стала одной из причин того, что в 1970-е годы представители КМНС испытали сильный демографический кризис, обусловленный низкой рождаемостью и очень высокой смертностью, в которой значительной была доля насильственных смертей от несчастных случаев, убийств, самоубийств (Неотрадиционализм на Российском Севере, 1994. С. 15). Следствием его стали социальная дезорганизации жизни, алкоголизм и снижение рождаемости.

Проблемы занятости. Одной из наиболее острых проблем для коренных малочисленных народов на сегодняшний день является проблема занятости. Для традиционного хозяйства этих народов были характерны комплексные формы природопользования, сочетавшие занятия оленеводством, охотой, рыболовством с акцентом на тот или иной вид деятельности в определенное время года. Во времена колхозного строительства в целях создания круглогодичной занятости аборигенов на Севере стали развиваться новые отрасли – животноводство, звероводство, земледелие и др. В годы

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 213

советской власти почти все представители коренного населения были трудоустроены и получали гарантированную оплату, на них были распространены пенсионное обеспечение, северные льготы, социальное страхование.

По данным Министерства труда РСФСР, в 1988 г. в районах своего традиционного проживания представители народов Севера работали в таких сферах производства, как сельское промысловое хозяйство (50,5%), промышленность (11,9%), образование (9,2%), торговля, общественное питание, материально-техническое снабжение, сбыт и заготовки (6,8%), здравоохранение, социальное обеспечение и физическая культура (5,3%). Необходимо указать на отсутствие точной статистики занятости коренных малочисленных народов в традиционном производстве. По оценкам специалистов, в 1970–1980-е годы традиционными отраслями занимались только 14% от числа КМНС (*Попков*, 2000. С. 130).

В советские времена социально-профессиональная структура народов Севера была далека от оптимальной. Специалисты обращали внимание на неблагоприятные тенденции в трудовой занятости коренных народов Севера: при сокращении числа работающих в традиционных отраслях росла доля занятых неквалифицированным физическим трудом на низкооплачиваемых должностях (уборщицы, грузчики, кочегары, подсобные рабочие). Этот процесс люмпенизации породил много других социальных проблем.

Переход к рыночной экономике привел к распаду бывших государственных предприятий (совхозов) и колхозов, резкому сокращению общего числа рабочих мест. В сельской местности почти все предприятия были закрыты, что привело к безработице. Особенно пагубно на ее росте сказались реорганизация и ликвидация ПОХ, КЗПХ. Резко сократилась занятость коренного населения в традиционных отраслях. К настоящему времени ситуация изменилась к лучшему незначительно.

Из традиционных северных отраслей экономики только оленеводство и рыболовство дают постоянную занятость. Подавляющее большинство аборигенов, проживающих в сельской местности, вообще не имеет оплачиваемой работы и поддерживает благосостояние своих семей за счет индивидуального рыболовства, охоты, сбора дикоросов.

Официальный уровень безработицы, зарегистрированный в ЯНАО на 31.12.2008 г., значительно ниже аналогичного показателя в среднем по России (1,3% против 2,0%). Сведения из районных Центров занятости населения (ЦЗН) позволяют более подробно осветить ситуацию на местах. Так, в Ямальском районе в 2007 г. за содействием в поисках подходящей работы обратились 194 чел. из числа КМНС, поставлено на учет 170 чел. (106 женщин и 64 мужчины). Среди ищущих работу более половины окончили только школу (9 и 11 классов), пятая часть не имеет даже основного общего образования. Из состоящих на учете по безработице более половины уволились с последнего места работы по собственному желанию. За 2007 г. было трудоустроено только 45% от снятых с регистрационного учета. Аналогичная ситуация с безработицей и в Тазовском районе. По сведениям на июнь 2008 г., на учете в ЦЗН

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 214

стояло 139 чел., из них 98 – представители КМНС. Нашли работу за год только 55 чел. из народов Севера (56%).

Нужно иметь в виду, что реальная безработица среди сельского коренного населения еще выше – от трети до половины и даже более среди «тундровиков». По словам работников службы занятости, на учет встают те, кто потерял работу недавно. Те же, кто не имел ее годами, не могут этого сделать, т.к. у них нет страховых пенсионных свидетельств, ИНН, без которых постановка на учет невозможна, а получить документы можно только в Салехарде, до которого не добраться из-за отсутствия средств.

Среди поселковых ненцев много маргиналов, ведущих асоциальный образ жизни. Они не работают, поскольку утратили навыки традиционной хозяйственной деятельности, которыми владели их родители, и не приобрели никаких других. Пьянство и другие социальные пороки приводят к появлению асоциального потомства, которое может выжить лишь при постоянной опеке государства. Среди кочевых групп все не могут быть трудоустроены из-за ограниченности ставок в оленеводстве. В социальном плане эта группа безработных более благополучна, так как в тундре гораздо меньше пьют из-за невозможности приобрести спиртные напитки.

В районных администрациях налажен учет кочующего населения, имеются подробные сведения о его трудоустройстве. В Ямальском районе в кочевых семьях 838 чел. имеют работу, что составляет 32% от лиц трудоспособного возраста, среди женщин таких около 25%. В кочевых семьях работающие заняты на предприятиях Минсельхоза (376 семей, 2067 чел.) и индивидуальной трудовой деятельностью (363 семьи, 2104 чел.), гораздо меньше людей работают в общинах – всего 95.

По сельским администрациям ситуация с занятостью тундрового населения имеет существенные различия. Самый низкий показатель занятости в Новопортовской тундре – только 4% (из числа трудоспособных), самый высокий в Сеяхинской – 47%, в Ярсалинской тундре работают 43%, в Панаевской – 45%. Различаются показатели по кочевым семьям, занятых индивидуальной трудовой деятельностью. Меньше всего таких в Ярсалинской сельской администрации – 22%; в других муниципальных образованиях их более половины (в Новопортовской – 50%, Сеяхинской – 64%, Салемальской – 68%, Мыскаменской – 72%).

В Тазовском районе уровень занятости среди кочевых семей ниже, чем в Ямальском – 28% среди лиц обоего пола, 17% – среди женщин от числа трудоспособных. Ниже в этом районе показатель занятости на предприятиях Минсельхоза – 299 семей, 1344 чел. (48% от трудоустроенных), что в два раза меньше занятых индивидуальной трудовой деятельностью – 539 семей, 2601 чел. В общинах трудоустроены 226 чел., 42 хозяйства. Наиболее благополучная ситуация с трудоустройством кочевого населения в Тазовской администрации – 58,5% от числа трудоспособных. В остальных трех с/а ситуация гораздо хуже: в Находкинской – 24%, Антипаютинской – 16%, Гыданской – 10,5%. С индивидуальной трудовой деятельностью ситуация следующая: в Тазовской администрации – 24% хозяйств, в Гыданской и Находкинской – по 54%, в Антипаютинской – 57%.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 215

Говоря о проблемах занятости КМНС, нужно обратить внимание еще на одно обстоятельство. Многие считают, что для народов Севера невозможность заниматься традиционной деятельностью – это не столько потеря материальной основы своего существования, сколько потеря образа жизни. Часть ненцев в силу особенностей менталитета, характера, уровня образования видят себя трудоустроенными только в традиционных отраслях хозяйства. Для других же занятия рыболовством, охотой, оленеводством не выглядят привлекательными, как из-за низкого уровня заработной платы, так и из-за тяжелого характера самого труда. В беседах с людьми на вопрос: «Хотите ли Вы, чтобы ваши дети занимались традиционными отраслями хозяйства?» часто можно было услышать ответ: «Нет, так как нет заработка, сильно тяжелый труд. Дети уже не хотят, да и не умеют». Отмечалось и то, что «Дети уже не поедут в чум. Не хотят так, как мы, жить».

Сегодня многие из коренных северян видит перспективу трудоустройства своих детей в сфере газодобычи, менеджмента, юриспруденции, а рыболовству и охоте отводят роль хобби. Вывод о непривлекательности традиционных отраслей для молодежи подтверждается и тем фактом, что ежегодно учреждения профессионального образования Салехарда, готовящие кадры для традиционных отраслей, с трудом набирают студентов, а в Новоуренгойскисокий колледж газовой промышленности всегда конкурс при зачислении. Ориентация на занятость в традиционных сферах хозяйственной деятельности не является доминирующей в профессиональных предпочтениях молодежи из числа народов Севера.

В отношении оленеводства можно отметить следующее. Тяжелый физический труд, отсутствие бытовых удобств, суженный круг общения и пр. воспринимается большинством юношей и девушек, окончивших школу в поселке и приобщившихся к «благам цивилизации», как неприемлемые. Поэтому будущее этой отрасли видится за «кочевыми династиями». Чтобы стать хорошим оленеводом, надо вырасти в оленеводческой семье. Эту точку зрения разделяют сегодня и сами оленеводы, и ученые, и представители властей. Существующая в настоящее время система образования ставит оленеводов перед альтернативой – либо дать детям школьное образование и оставить неадаптированными к кочевому образу жизни, либо передать детям необходимую им сумму традиционных знаний и умений, но оставить их без школьного образования, соответствующего стандартам российского общества.

Несмотря на то, что ненцы, как и другие представители северных народов, отходят от традиционных видов деятельности, они почти не вовлечены в промышленное производство. Хотя, казалось бы, интенсивное промышленное развитие создает широкие возможности для трудоустройства на предприятиях топливно-энергетического комплекса. Однако «встраивание» аборигенов в систему производственных отношений индустриального общества происходит медленно. Случаи, когда кому-либо из ненцев удается устроиться в «газовую» отрасль единичны. Работники службы занятости говорят, что среди коренного населения есть желающие работать там, но их не берут.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 216

Ситуация с трудоустройством аборигенов усугубляется тем, что живущие в тундре, вдали от населенных пунктов, вообще не имеют перспективы трудоустройства, кроме как в оленеводстве. Для живущих в небольших населенных пунктах сфера занятости представлена в основном бюджетными ставками в школах, детских садах, медпунктах (больницах), домах культуры, сельских администрациях. Большинство представителей КМНС занимают должности, не требующие квалификации и образования: разнорабочие, уборщицы, сторожа, кочегары и т.п. При такой структуре занятости у них крайне низок уровень заработной платы. Приведем конкретный пример по пос. Новый Порт Ямальского района. На предприятиях и в организациях поселка работают 496 чел из числа КМНС (около половины проживающих). В том числе: на рыбозаводе – 106 чел, в МП ЖКХ «Энергия» – 102, в потребобществе – 30, в школе-интернате – 133, в больнице – 36, в Совхозе – 10, в клубе – 4, в деткомбинате – 35, в администрации – 35, в соцзащите – 2, в централизованной бухгалтерии – 9 , в аэропорту – 2, на метеостанции – 3, в ОСП-31 – 15 чел.

Проблемы трудоустройства представителей КМНС могут решаться путем создания благоприятных условий развития традиционных отраслей хозяйствования, для чего необходимо расширить рынки сбыта продукции традиционных отраслей с уровнем закупочных цен, оправдывающих затраты на ее производство и обеспечивающих достаточную для жизнеобеспечения КМНС норму прибыли; обеспечить приемлемый уровень оплаты труда лиц, занятых в традиционных отраслях (в связи с этим необходим пересмотр тарифной сетки оплаты работников традиционных отраслей).

Жилищная проблема. На уровне жизни коренных народов негативно сказывается состояние жилищной проблемы, которая, наряду с занятостью, является острой и трудноразрешимой. В сельских населенных пунктах ЯНАО около 70% жилья находится в аварийном состоянии. Жилищный фонд, который возводился в основном в 1950–1960-е годы, совершенно не соответствует требованиям санитарно-гигиенических норм, отсутствуют водоснабжение, канализация, инженерные сети. Отдельная социальная проблема – обеспечение кочующего населения жилыми помещениями. Приятным исключением является районный центр Яр-Сале, преобразившийся за последние годы. Однако и в нем обеспеченность жильем – еще не полностью решенная задача. В поселках района ситуация в этом плане катастрофическая. Приведем конкретный пример. В пос. Новый Порт в очереди на получение квартир стоят 266 семей из 581, проживающих в поселке (46%), среди ненецких таких 126 из 413 (30%). Но это не значит, что представители КМНС лучше обеспечены жильем, многие из них не стоят в очереди, т.к. не могут собрать необходимые документы. Среди оленеводов-кочевников таких очень много, например, из 11 семей бригады № 8 квартиры и дома в Яр-Сале имеют только две.

Проблемы образования. У коренных народов ЯНАО отмечается низкий уровень образования и профессиональной подготовки – значительная часть их представителей имеют только начальное и неполное среднее образование. Согласно статистическим данным, большая часть кочевого населения (более 80%) училась только в школе

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 217

(преобладающий уровень образования 7–9 классов), только каждый десятый имеет среднее специальное образование и лишь у единичных представителей «тундровиков» высшее или неоконченное высшее образование.

Мы располагаем данными об устройстве выпускников школ-интернатов ЯНАО 9-х и 11-х классов в 2008 г., они представлены в *табл. 4.* Дети представителей КМНС составили треть выпускников 9-х классов округа (497 чел.). Подавляющее большинство училось в школах интернатах – 447 чел. Меньше половины из них (48,3%) продолжили обучение в средних школах, что значительно ниже средних показателей по округу (67%). Среди остальных 16,6% поступили в начальные профессиональные училища, в средние специальные учебные заведения – 6,3%, почти столько же выпускников трудоустроились (6,5%), уехали в тундру – 17%. Выпускники 11-х классов из числа воспитанников школ-интернатов и представителей КМНС составили 134 чел. Из них в ВУЗы поступили 31,3%, в средние специальные учебные заведения – 38%, в начальные профессиональные – 16,4%. С одной стороны, эти данные говорят о стремлении молодежи народов Севера к получению образования, с другой стороны, общий процент выпускников школ округа, поступивших в высшие учебные заведения, составил 75,2%, у КМНС этот показатель два раза ниже среднего. Зато показатель поступления в колледжи и профучилища выпускников 11-х классов у представителей КМНС существенно выше средних по округу (9,8% и 2,3% соответственно). Это говорит о том, что выпускники из числа КМНС меньше, чем другие учащиеся, заинтересованы в продолжении обучения, что, видимо, связано и с меньшей ценностью образования в среде аборигенного населения и с маргинальным состоянием значительной доли родителей таких детей, а также с проблемами их психологической и социальной адаптации в городах, где они могут продолжать образование.

Программы социального развития. Проблемами, относящимися к сфере жизнедеятельности северных аборигенов, руководит Департамент по делам малочисленных народов Севера администрации ЯНАО, во всех районах есть Управления по делам малочисленных народов Севера. В округе реализуются несколько региональных программ по поддержке коренных малочисленных народов Севера и развитию традиционных отраслей хозяйствования. Это окружные целевые программы: «Развитие АПК», «Обеспечение жильем граждан из числа коренных малочисленных народов Севера», «Культура, язык, традиционный образ жизни коренных малочисленных народов Севера».

В 2008 г. в округе была разработана целевая программа «Культура, язык, традиционный образ жизни коренных малочисленных народов Севера ЯНАО на 2008–2011 годы», в рамках которой в каждом районе приняты свои Программы. В паспортах районных Программ сказано, что их основная цель – устойчивое развитие коренных малочисленных народов Севера на основе комплексного решения проблем духовного и национально-культурного развития, укрепления традиционного жизнеобеспечения, содействия занятости. Достижение цели предполагается реализовать через решение следующих задач: – осуществить комплекс мероприятий, направленных

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 218

на сохранение и возрождение традиций и культуры коренных малочисленных народов Севера; – сохранить самобытность культуры и языка коренных малочисленных народов Севера; – смягчить социальную напряжённость и обеспечить социальную защиту коренных малочисленных народов Севера; – повысить уровень образования среди лиц из числа коренных малочисленных народов Севера, улучшить материальное положение студентов из семей, ведущих кочевой образ жизни; – способствовать сохранению здоровья коренных малочисленных народов Севера; – улучшить жилищно-бытовые условия жизни коренных малочисленных народов Севера.

Программами предусматривается укомплектование спутниковой связью разъездных фельдшеров (на 100%), кочующее население (на 30%). Малоимущие кочевые семьи через Программы снабжаются «комплектующими» для чумов (брезент, печки, сукно, ламповое стекло). Оленеводы-частники и общины обеспечиваются транспортом при охране стад от хищников.

По сохранению и развитию культуры и искусства КМНС Программы предусматривают проведение традиционных праздников оленеводов и рыбаков, участие в окружных соревнованиях по национальным видам спорта на кубок Губернатора Ямало-Ненецкого автономного округа.

В целом в округе ведется большая работа по поддержке аборигенных народов, которая позитивно сказывается на их уровне благосостояния. В тоже время нельзя забывать о том, что протекционистская политика властей негативно влияет на коренное население, настраивая его на потребительскую, иждивенческую линию поведения, снижая мотивацию к самостоятельной деятельности. Проблемы трудоустройства представителей КМНС могут решаться путем создания благоприятных условий развития традиционных отраслей хозяйствования, для чего необходимо расширить рынки сбыта продукции традиционных отраслей с уровнем закупочных цен, оправдывающих затраты на ее производство и обеспечивающих достаточную для жизнеобеспечения КМНС норму прибыли; обеспечить приемлемый уровень оплаты труда лиц, занятых в традиционных отраслях (в связи с этим необходим пересмотр тарифной сетки оплаты работников традиционных отраслей).

Неотрадиционализм на Российском Севере (этническое возрождение малочисленных народов Севера и государственная региональная политика). М., 1994.

Попков Ю.В. Интернационализация в традиционном и современном обществах. Новосибирск, 2000.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 219

Таблица 1

Численность народов в ЯНАО

	Численность населения, чел.		**2002 г. в % к 1989 г.**	**В % к итогу**	
	1989 г.	**2002 г.**		**1989 г.**	**2002 г.**
Все население,	**494844**	**507006**	**102,5**	**100**	**100**
в том числе:					
русские	292808	298359	101,9	59,2	58,8
украинцы	85022	66080	77,7	17,2	13,0
татары	26431	27734	104,9	5,3	5,5
белорусы	12609	8989	71,3	2,5	1,8
коми	5746	6177	107,5	1,2	1,2
Коренные малочисленные народы Севера – всего,	**30203**	**37287**	**123,5**	**6,1**	**7,4**
из них:					
ненцы	20917	26435	126,4	4,2	5,2
ханты	7247	8760	120,9	1,5	1,7
селькупы	1530	1797	117,5	0,3	0,4
манси	216	172	79,6	0,0	0,0
эвенки	78	57	73,1	0,0	0,0

Таблица 2

Численность сельского населения ЯНАО на 01.01. 2008 г. (по данным похозяйственного учета)

	Число пост. хозяйств населения	В них численность пост. населения	Число хозяйств КМНС	В них численность населения	В том числе				
					русские	ненцы	ханты	селькупы	прочие
Красноселькупский район	2807	7413	477	1529	4436	84	47	1346	1500
Надымский район	3177	9098	637	2016	4933	1975	40	0	2150
Приуральский район	3111	8706	1545	5376	1677	2912	2445	2	1670
Пуровский район	6498	20229	712	2937	9854	2443	230	254	7448
Тазовский район	2800	10316	1743	7455	1613	7440	12	0	1251
Шурышкарский район	3291	10630	1375	5119	2699	169	4912	9	2841
Ямальский район	4556	15858	2721	10775	3516	10367	390	2	1585
Лабытнаги (село)	16	43	0	0	42	0	0	0	1
Салехард (село)	54	215	51	205	4	8	197	0	6
Всего по округу	**26310**	**82508**	**9261**	**35412**	**28774**	**25398**	**8273**	**1613**	**18332**

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 220

Таблица 3

Численность кочевого населения в ЯНАО на 01.01.2008 г.

	Всего		Салехард		Красно-Селькупский р-н		Надымский р-н		Приуральский р-н		Пуровский р-н		Шурышкарский р-н		Тазовский р-н		Ямальски Р-н	
	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населе-ния	Число хоз-в	В них числ-ть населе-ния	Число хоз-в	В них числ-ть населения
Общее число кочующих хоз-в	3008	14395	27	131	111	327	131	595	398	1682	224	946	21	69	1092	5149	1004	5496
В том числе:																		
Число кочующих хоз-в КМНС	2977	14273	10	55	111	327	121	564	397	1677	221	936	21	69	1092	5149	1004	5496

Таблица 4

Сведения об устройстве воспитанников общеобразовательных школ-интернатов ЯНАО по окончании ими 9 и 11 классов на 2008 г.

	Надымский район		Пуровский район		Тазовский район		Шурышкарский район		Приуральский район		Ямальский район		Красноселькупский район		ИТОГО	
	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС
Число воспитанников, окончивших 9 классов	**33**	**32**	**120**	**111**	**150**	**140**	**17**	**17**	**41**	**40**	**93**	**93**	**14**	**14**	**468**	**447**
Из них поступило:																
В 10 классы дневных общеобразовательных школ	10	10	58	51	90	82	12	12	22	21	35	35	5	5	232	216
В учреждения СПО	3	3	2	1	6	6	2	2	11	11	4	4	1	1	29	28
В учреждения НПО	14	13	24	23	25	24	3	3	2	2	3	3	6	6	77	74
В ВСШ, УКП при школе					8	8			1	1					9	9
На работу			19	19	2	1			4	4	5	5			30	29
Уехали в тундру	3	3	14	14	15	15			1	1	43	43			76	76
Выбыли за пределы округа											3	3			3	3
Остались на второй год			1	1											1	1
Остались неустроенными	3	3	2	2	4	4							2	2	11	11
Число воспитанников, окончивших 11 классов	**7**	**7**	**39**	**39**	**62**	**53**	**6**	**6**	**9**	**9**	**20**	**20**	**0**	**0**	**143**	**134**
Из них поступило:																
в ВУЗы	3	3	17	15	20	14	4	4	2	2	2	2			46	42
в учреждения СПО	2	2	8	7	20	18	1	1	6	6	17	17			54	51
в учреждения НПО	1	1	12	11	8	8	1	1			1	1			23	22
в ВСШ, УКП при школе															0	0
армия					3	3									3	3
на работу	1	1	2	2	4	3			1	1					8	7
Уехали в тундру			2	2	4	4									6	6
Выбыли за пределы округа															0	0
Остались на второй год															0	0
Остались неустроенными					3	3									3	3

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 221

ОЛЕНЕВОДСТВО ЛАМЫНХИНСКОЙ ГРУППЫ ЭВЕНОВ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

(С. СЕБЯН-КЮЕЛЬ И ГУП «СЕБЯН»)[1]

А. Ёсида

СЕЛО СЕБЯН-КЮЕЛЬ И ГУП «СЕБЯН»

В августе 2009 г. автором данной статьи была проведена этнографическая экспедиция в районе села Себян-Кюель (Ламынхинский национальный наслег, Кобяйский улус, республика Саха). Цель – обзорное исследование оленеводства в контексте современных условий жизни коренного населения и региональной экономики Севера России.

В с. Себян-Кюель на начало 2009 г. проживало 711 чел., в том числе 652 (85%) эвенов, часть из которых в качестве сотрудников государственного унитарного предприятия (далее – ГУП) «Себян» ведет кочевой или полукочевой образ жизни в отдельных бригадах (Паспорт социально-экономического развития...). Ниже на основе полученных в ходе экспедиции материалов дано описание общей ситуации с оленеводством в данной местности и предпринят анализ его характерных черт.

В республике Саха в последние годы идет процесс восстановления численности домашних оленей после ее резкого уменьшения в период 1995–2003 гг. В определенной степени этому способствует государственная поддержка на федеральном и республиканском уровнях. На 1 января 2010 г. поголовье домашних оленей республики насчитывает 200468 гол. (в начале 2009 г. было 190125 гол.). В общем поголовье домашних оленей в Российской Федерации (1517 тыс.) доля республики Саха – примерно 13%. В 2009 г. в республике было 110 хозяйств, ведущих оленеводство, в том числе: ГУП – 7, МУП – 11, ОАО – 1, казенное предприятие – 1, производственные кооперативы – 12, производственные кооперативы-родовые общины – 75, подсобные хозяйства предприятий – 2 и ООО – 1. В оленеводстве работали 2255 чел. ГУП по

---

[1] Работа выполнена в рамках научной программы «Исследование оленеводства как системы жизнеобеспечения и симбиоза Крайнего Севера (2008–2010 гг.)» по гранту научных исследований Японской ассоциации по развитию науки (JSPS). Автор выражает благодарность В.Б. Игнатьевой и другим сотрудникам Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (г. Якутск), главе Намынхинского наслега Х.И. Степанову, председателю Ассоциации эвенов Ламынхинского наслега Кобяйского улуса Республики Саха (Якутия) А.А. Степанову, оленеводу А.Н. Кривошапкину и другим жителям с. Себян-Кюель, которые оказывали бескорыстную помощь и содействие во время проведения экспедиции.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 222

численности хозяйств в республике занимает 6%, а удельный вес поголовья оленей по ГУП – 25% (Итоги 2009 года в домашнем оленеводстве...)[2].

Остановимся далее на характеристике с. Себян-Кюель и истории ГУП «Себян».

Село Себян-Кюель находится в отдаленной от райцентра и других поселков местности, на Верхоянском хребте, расстояние от улусного центра (пос. Сангар) – 278 км., а от республиканской столицы (г. Якутск) – 515 км. Недалеко от села, в 4–5 км к востоку, располагается озеро Себян-Кюель. Транспортное сообщение с внешним миром затруднительно – в зимний период можно ездить автомашиной по зимникам, а летом только авиатранспортом, который в последние годы очень нестабилен из-за нехватки горючего и по другим причинам[3].

ГУП «Себян» является основным хозяйственным предприятием в селе. Вспомогательное производство – коневодство, пошив кожевенно-меховых изделий, заготовка пантов и боя рогов (окаменелый рог), заготовка мяса, мехового сырья. Предприятие имеет республиканский и российский «племенной статус», то есть оно является одним из ведущих оленеводческих хозяйств по разведению эвенской породы горно-таежного типа северных оленей в пределах Республики Саха и одновременно Российской Федерации. Там есть две племенные бригады (Общая характеристика ГУП «Себян»...).

История с. Себян-Кюель есть практически и история его оленеводческого предприятия – современного ГУП «Себян», которое происходит от организованного в 1934 г. в пос. Себян-Кюель товарищества «Кыһыл ыллык» («Красный путь’» Товарищество, переименованное позднее в «Кыһыл сирдьит» «Красный проводник»), в 1939 г. было преобразовано в сельхозартель и в 1943 г. переименовано в колхоз «Коммунизм» (в тот период оленей насчитывалось 5732 гол.). В 1961 г. был образован совхоз «Кировский» на базе двух колхозов – «Коммунизм» (пос. Себян-Кюель) и «Им. С.М. Кирова» (пос. Сеген-Кюель) Саккырырского района. С 1962 г. совхоз «Кировский» был переведен в Кобяйский район, а в 1995 г. зарегистрирован как ГУП «Себян»[4].

На 1 января 2009 г. ГУП «Себян» насчитывало 183 работника, из них оленеводов – 94, чумработниц – 51, кочующие семьи – 22, сезонно кочующие семьи – 14. В летнее время там работали 50 школьников по линии Летнего трудового отдыха (ЛТО)[5].

Общее поголовье ГУП на начало 2009 г. – 11178 гол., кроме этого у населения (частный сектор) – 5092 гол. В каждой бригаде пасут оленей, принадлежащих предприятию, вместе с оленями, находящимися в частном владении. Подобная схема

---

2 Поголовье оленей в республике Саха: итоги 2009 г. в домашнем оленеводстве Республики Саха (Якутия); Поголовье в РФ: сообщение А.В. Комарова, исполняющего директора Союза оленеводов России в ноябре 2009 г. в Москве.

3 В связи с тяжелым социально-экономическим и культурным положением с. Себян-Кюель, в апреле 2008 г. была принята Резолюция практической конференции «Выявление и пути решения проблем семьи и детей с. Себян-Кюель Кобяйского улуса» (по: «Себян-Кюель: проблемы и решения»).

4 По рукописным материалам, предоставленным автору в ГУП «Себян» в августе 2009 г.

5 Указ. соч., примечание № 3.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 223

общая для многих государственных и муниципальных оленеводческих хозяйств РФ. ГУП «Себян» имеет 11 оленеводческих бригад, из них две (№ 8 и № 9) – племенные (Племенная работа ГУП «Себян».... С. 4).

В 2007 г. продажа племенных особей (самцов-производителей и маток) составила 1740 гол., из них 740 гол. продали конезаводу «Сартанский» Верхоянского улуса, а 1000 гол. – ГУП «Борогонский» Булунского улуса (в том числе самцов-производителей – 940, племенных маток – 800 голов). В 2008 г. 500 оленей были проданы МУП «Кыстатыам» Жиганского улуса (Племенная работа ГУП «Себян»... С. 5). Продажа мяса осуществляется в небольшом объеме для улусного центра Сангар, а также для Якутска и для сереброрудного месторождения горнодобывающего предприятия ЗАО «Прогноз» в Эндыбале (это 40 км от с. Себян-Кюель)[6]. Кроме того, в мае-июне срезают панты. В 2008 г. было продано 1,5 т пантов в НАОК Таба (г. Якутск)[7]. Тем не менее, ГУП «Себян» оказывается убыточным хозяйством, и без субсидий из республиканского и федерального бюджета фактически не может существовать.

Одной из двух племенных бригад ГУП «Себян», как уже было сказано, является бригада № 9. Там в период экспедиционного исследования работали 6–7 семей, в том числе бригадир А.К. Степанов, опытный оленевод А.Н. Кривошапкин с супругой. Кроме того, трудовую деятельность по линии ЛТО вели несколько школьников. В настоящее время в бригаде № 9, по официальным данным, насчитывается 1223 оленей ГУП и около 800 частных оленей. Поскольку стадо бригады № 9 большое (всего около 2000 гол.), оно самостоятельно разделяется на несколько частей, которые каждый день уходят от стойбища в разные стороны, порой на значительное расстояние. В результате стадо редко собирается в стойбище в целом в одно время. Во всяком случае, в период моего пребывания в стойбище «Учаhан» (с 6 по 11 августа 2009 г.) принадлежащие данной бригаде животные никогда не собрались все вместе (рис. 1). В начале августа там наблюдалась типичная летняя картина – ежедневный выпас оленей и сбор стада в стойбище, отбор и вылавливание ездовых оленей и оленей для доения, доение важенок. 11 августа бригада № 9 откочевала в направлении восток-юго-восток, в сторону следующего стойбища «Аникканджа», оставив некоторые отдельные стада оленей в местах самостоятельного выпаса.

ВЫПАС ОЛЕНЕЙ И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ УПРАВЛЕНИЯ СТАДОМ БРИГАДЫ № 9

В общем, ситуация с пастбищами вокруг с. Себян-Кюель выглядит более или менее благополучной. Это отмечают и местные оленеводы, и исследователи. Например, зоотехник-эколог Аф.А. Алексеев в своем труде пишет, что в целом на пастбищах ГУП «Себян» ягель не выбит, вытоптанность средняя, корма достаточно (*Алексеев Аф.А.,* 2006. С. 109). С другой стороны, у этнографа Ан.А. Алексеева иное мнение.

---

6 В 2008 г. – 130 руб./кг (по сообщению директора ГУП «Себян» Н.Н. Ефимова).

7 Закупочная цена пантов 1 сорта – 500 руб./кг (сообщение получено в ГУП «Себян»).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 224

Упоминая о пастбищах вокруг Эвено-Бытантайского района, в том числе и территории Ламынхинского национального наслега, он высказывает мнение о том, что порочная практика планирования от достигнутого, внедрявшаяся в совхозный период в оленеводство, привела к чрезмерной перегрузке пастбищ, которые вошли в русло ускоренного истощения (*Алексеев Ан.А.,* 2006. С. 135). Как представляется, оба эти мнения являются двумя сторонами действительности. Во-первых, наличие резервов нетронутых антропогенной деятельностью пастбищ не означает, или скорее, не гарантирует их рациональное использование оленеводческим хозяйством. По крайней мере можно сказать, что при условиях достаточных оленьих пастбищ на рациональное их использование в немалой степени влияет система ведения предпринимательской деятельности, в том числе и современного оленеводческого хозяйства. Так, дальние от села пастбища или места постоянных стоянок часто оказываются неиспользованными и для коллективного, и для частного хозяйств в силу их недоступности.

В летнее время одной из главных задач в содержании и управлении стадом является своевременный поиск и сбор к стойбищу оленей, которые в ночное время уходят в разные стороны от стойбища. Для летнего выпаса требуется большой навык работы. Например, в Верхоянье оленеводы не выпасают стадо на вершинах гор по ряду причин, среди которых – угроза потери оленей, вспышки некробактериоза у оленей вследствие ранения копыт о камни; малое количество ягельного корма, что влечет за собой плохую упитанность, а иногда и падеж оленей (*Алексеев Аф.А*., 2006. С.40).

Для своевременного сбора стад оленеводы каждым утром отправляются в поисках оленей, в основном верхом на оленях-учак. Данная практика является обычной для оленеводческих хозяйств, которые ведут вольный выпас оленей. Вместе с тем, окружающая среда и ландшафт местности кочевого маршрута непременно оказывают влияние на степень трудоемкости данной работы. Из-за горно-таежного и горно-тундрового ландшафта в Верхоянье поисковая работа оленей продолжается порой длительное время. Опытные оленеводы вкладывают максимум усилий для поиска оленей, ночуя иногда в поле. А.Н. Кривошапкин – именно такой опытный оленевод. Но его супруга Анастасия Афанасьевна всегда испытывает опасение ожидая возвращения домой своего мужа (ПМА, 2009).

Для содержания стада в районах Верхоянья существуют и другие неблагоприятные факторы такие, как травеж, потери, падеж оленей. Среди них особое место занимает травеж волками или иными хищниками. Статистика оборота оленей ГУП «Себян» за 2008 г. демонстрирует высокий уровень так называемого «непроизводительного отхода» по этим причинам. Сравнение с показателями общереспубликанского оборота дает следующую картину. «Травеж» по республике в целом составляет 5,0% (9651 гол.) от общей численности поголовья оленей в республике (на начало 2009 г. – 190125 гол.), а «травеж» ГУП «Себян» – 11,7% (1308 гол.) от всего поголовья оленей ГУП (11178 гол.), данные за 2008 г. Что касается падежа, считается, что «падеж» в статистике ГУП «Себян» включает категорию «потери», поскольку такая колонка в статистике ГУП на начало 2009 г. отсутствует. Если доля «падежа» у ГУП

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 225

«Себян» за 2008 г. составляет 11,5% (1 281 гол.) от общего поголовья, то доля «падежа» и «потерь» по республике за 2009 г. – 10,7% (20333 гол.) от общего поголовья. Непроизводительный отход в целом у ГУП «Себян» – 23,2% (2589 гол.) против 15,8% (29984 гол.) по республике[8].

Вышеуказанные данные за 2008 г. не являются особым случаем того года. Для сравнения приведем показатели за 1998–2002 гг.[9] (в % данных категорий от общего поголовья).

НЕПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫЙ ОТХОД ПО ГУП «СЕБЯН»
ЗА 1998–2002 ГГ.

Годы	**Всего**	**В том числе**		
		потери	**падеж**	**травеж**
1998		24,5	8,9	8,2
1999	25,1	13,2	3,1	8,7
2000	21,9	8,6	2,9	10,4
2001	20,9	6,6	5,0	9,3
2002	18,9	7,3	5,7	5,8

Эти цифры показывают в целом высокий уровень общего непроизводительного отхода ГУП «Себян», при заметном разбросе значений по отдельным категориям.

Теперь сравним ситуацию с потерями оленей в ГУП «Себян» с примерными (образцовыми) показателями, приведенными в работе П.С. Жигунова (1961. С. 130, табл. 6). В «Примерной форме оборота стада за год», в случае поголовья в 1200 гол. на начало года, в качестве «непроизводительного отхода оленей» указаны следующие пункты и числа:

Отход телят в период отела	22 гол. (1,8%)[10]
Пало от болезней	19 гол. (1,6%)
Затравленно хищниками, потеряно	13 гол. (1,1%)
Потеряно	10 гол. (0,8%)
Итого непроизводственного отхода	64 гол. (5,3%).

Примечательно, что здесь указаны заниженные данные в отношении неблагоприятных факторов. Тем не менее, при сравнении уровня «потерь» у ГУП «Себян» с этими показателями явно, что степень неблагополучия у ГУП чрезмерно высока и в случае «травежа», и в случае общей «потери». О похожем положении можно было бы сказать в отношении оленеводческого хозяйства при подобных условиях – государственного или коллективного типа хозяйства в горно-таежной зоне. С другой стороны, по словам директора ГУП «Себян» Н.Н. Ефимова, вылов волков в последние годы совсем

---

8 Источник информации по республике: «Оперативная информация по движению поголовья оленей за 2009 г. во всех категориях хозяйств Республики Саха (Якутия)»; по ГУП «Себян»: «Оборот движения оленей за декабрь 2008 г.» (представлено в ГУП «Себян»).

9 Подсчитано на основании данных *Алексеев Ан.А.,* 2006. С. 112, табл. 34.

10 Проценты от общего поголовья добавлены автором данной статьи.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 226

не удачен – только два за 2007 г., пять за 2008 г. и восемь за 2009 г. (полугодие). Эти числа, можно сказать, весьма мизерные по сравнению с периодом до запрета травежа ядом в 2005 г., когда возникла проблема ратификации РФ Конвенции об охране дикой фауны и флоры и природных сред обитания в Европе (т.н. Бернская конвенция)[11].

Высокий уровень травежа (в основном волками) и падежа оленей в немалой степени обусловлен горно-таежным ландшафтом. Во-первых, олени легко уходят за пределы поля зрения пастухов. Во-вторых, при условии первого пункта такие хищники, как волки, медведи, росомахи и др. легко загрызают оленей, в частности, новорожденных оленят. Тенденция с травежом в последние годы, как отмечено выше, крайне неблагополучна. Кроме того, в летний период – время появления насекомых (комаров, оводов, мошкары) и грибов, эти факторы в немалой степени влияют на движение стад (в стойбище «Учаhан» в начале августа начался как раз сезон насекомых и грибов).

Помимо условий, складывающихся собственно внутри стада, следует отметить и особые обстоятельства, вызванные изменениями климата, в том числе и феноменом климатических изменений глобального масштаба, которые оказывают влияние на состояние оленеводства и биологическое состояние оленя. По сведениям местных жителей эвенов-оленеводов, в последние 10–20 лет происходит учащение наводнений в летнее время. Из-за этого вместе с грунтовым слоем смывается растительная биомасса, в том числе и корма для оленей. В бассейн р. Суланичан, по словам жителей с. Себян-Кюель, за последние 20–30 лет повторно происходит наводнение. Стада бригады № 9 с конца мая по начала августа находятся в бассейне р. Суланичан, на летних пастбищах. Некоторые из пастбищ перестают использоваться из-за смыва почвы, в результате меняются маршруты кочевий и время стоянок. Метеорологические данные показывают, что в районе с. Себян-Кюель три летние месяца, с июня по август, сосредотачивается 56% годовых осадков (средние показатели за 50 лет) (*Алексеев Ан.А*, 2006. С. 24, табл. 4). Если эта тенденция усилится, то ухудшится и состояние пастбищ.

Пастбище бригады № 9 находится к югу от с. Себян-Кюель. Оно располагается по обеим сторонам водораздела между бассейнами рек Яна и Лена (ареал кочевья и летний маршрут бригады № 9 показан на рис. 2). В ареале летнего кочевья бригады № 9 водораздел находится в горной тундре, в нескольких километрах выше (севернее) от горного озера, одноименного с р. Суланичан. В июне стадо находится на самом севере своего годового маршрута – в бассейне р. Суланичан, выше (южнее) от с. Себян-Кюель[12]. После этого стадо постепенно передвигается на юг, с несколькими стойбищами, до зимней избы. Ниже перечислим летние стойбища бригады № 9 (стойбища 1–4 располагаются в бассейне р. Сулуничан), с указанием периодов нахождения там (ПМА, 2009).

---

[11] Информация получена от директора ГУП «Себян» Н.Н. Ефимова. Директор дальше сообщил, что ГУП «Себян» подало ходатайство в Минсельхоз республики Саха о разрешении использования яда для вылова хищников. На данный момент (май 2010 г.) РФ не ратифицировала Бернскую конвенцию.

[12] Река Суланичан относится к бассейну р. Яна, а оз. Суланичан – р. Лена

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 227

1.	Төнгөкчэн	конец мая – июнь
2.	Турчэк	первая половина июля
3.	Хурцек	вторая половина июля
4.	Балнайдаах	конец июля – начало августа
5.	Учаһан	первая половина августа
6.	Аникканджа	вторая половина августа

По словам оленеводов, некоторые пастбища подверглись последствиям наводнений и частично пришли в негодность для выпаса оленей. С сентября бригада № 9 продолжает перемещение в южную сторону, к бассейну р. Балбук (левый приток р. Тумара), там находится зимнее стойбище (изба). Как было сказано выше, в начале августа 2009 г. бригада находилась на стойбище «Учаһан». Оно располагается между речками в небольшой долине треугольной формы, окруженной сопками с трех сторон – востока, юга и запада. Северная сторона – выход двух речек в сторону притока реки Нуора (бассейн р. Лена). Вокруг стойбища – смешанный ландшафт (горно-тундровый с горно-таежным), там пасутся олени (см. рис. 1).

С точки зрения оленеводства следует отметить характерные черты горнотаежного и горнотундрового ландшафта Верхоянья. Почвенный покров горных тундр представлен почвами двух поясов: горно-гольцового и горно-тундрового. Характерной особенностью горно-гольцовых почв является мизерная мощность почвенного профиля, его сильная каменистость и обилие щебня, слабая выраженность мелкозема (*Алексеев Аф.А.,* 2006. С. 27). В используемых для пастбища местностях встречаются каменистые россыпи, из-за которых олени легко травмируют ноги и копыта. Раненые животные отстают от стада или легко становятся объектом нападения хищников. Заболеваемость оленей копыткой, кажется, высока. В период моего присутствия в стаде № 9 там встречалось немало особей с ранеными коленями или хромающих. Раны вызывают некоторые заболевания, в том числе некробациллез – так называемые копытка, бруцеллез и некробактериоз.

Метка на ушах оленей илкэн – знак собственности.

Как было сказано выше, в стаде бригады № 9 находятся и частные олени, которые насчитывают приблизительно 800 голов против 1200 гуповских. В практике многих оленеводов Евразии оленям (официальным и частным) на ушах ставят метку. Такая метка илкэн для эвенов-оленеводов имеет важное практическое и символическое значение[13]. Оленям той или иной бригады ставят разные илкэны. Кроме того, хозяева частных оленей делают им свои собственные метки (илкэны бригад ГУП «Себян» и некоторых частных хозяев показаны на рис. 3).

Собранная автором информация о формах илкэнов дает основание для некоторых выводов. Среди илкэнов бригад основной формой является метка бригады № 8 – нарезка на правом ухе. Конфигурации илкэнов бригад №№ 1, 3, 5, 6 развиты на основе метки бригады № 8. У бригад №№ 2, 4, 7, 8, 10, 11 и 12 они не имеют морфологических связей с формой № 8. Но кроме илкэна № 11 все формы, можно сказать, общеприняты

---

[13] «Илкэн» – название республиканской газеты КМНС РС(Я).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 228

среди оленеводов Евразии, например, у сибирских тундровых ненцев. Хотя следует отметить, что варианты меток у оленей тундровых ненцев намного разнообразнее, чем в ГУП «Себян». Илкэн бригады № 11 имеет своеобразный геометрический вид (это стадо было упразднено и передано в ГУП «Сеген» с. Сеген-Кюель в 1993 г.) (ПМА, 2009).

Что касается илкэнов на частных оленях, автор имеет только четыре примера (рис. 3). Из них метки оленей у А.А. Степанова и З.А. Степановой имеют формы, производные от илкэнов их отца (добавлены нарезы). У А.Н. Кривошапкина – отдельная форма илкэна.

П. Витебский в своей работе тоже представил изображения меток на ушах оленей, принадлежащих оленеводам с. Себян-Кюель (*Vitebsky*, 2006. С. 71). Если сравнивать метки по обоим источникам, обнаруживаются некоторые несовпадения (№ 5, 6, 8), что, возможно, объясняется неточностью информации. Илкэны частных стад по этим источникам не отличаются и выражаются в одинаковых формах с илкэнами бригад ГУП.

СТРУКТУРА ОЛЕНЬЕГО СТАДА ГУП «СЕБЯН» И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЛЕМЕННОГО СТАДА БРИГАДЫ № 9

Для анализа особенностей оленеводства того или иного оленеводческого хозяйства целесообразно узнать структуру стада[14]. Рассмотрим далее структуру стада ГУП «Себян» и частично стада бригады № 9 (рис. 4).

Если учитывать примерный состав структуры оленьего стада на основе труда И.Б. Друри (1955. С. 204, табл. 45), то в общем ГУП «Себян» совпадает со вторым направлением – «мясо-шкурное», в котором поголовье важенок (без нетелей) – 35–37% и транспортных быков – 9–11% от общего поголовья.

Следует обратить внимание на тот факт, что ГУП «Себян» является племенным оленеводческим предприятием. В связи с этим рассмотрим некоторые показатели, приведенные в таблице «Движение поголовья оленей (отчет) по племенному стаду № 1 Потаповского ОПХ за 1975 г.» (*Забродин*, 1979. С. 195, табл. 52). Согласно этой таблицы, сохранность взрослого поголовья и новорожденных особей выглядит следующим образом:

Сохранение взрослого поголовья (СВП)	96,2%
Деловой выход телят (ДВТ)	81,8%.

Сравним эти данные с показателями ГУП «Себян» и бригады № 9 ГУП «Себян» (Племенная работа..., 2008. С. 4–5):

	ГУП «Себян»	Бригада № 9
СВП	92,61%	90,76%
ДВТ	68,48%	61%.

[14] Автор данной статьи имеет опыт подобного анализа на примере тундровых ненцев-частников Тазовского района ЯНАО (*Ёсида,* 2005).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 229

Здесь обнаруживается меньшая сохранность выхода взрослого поголовья и довольно низкий показатель делового выхода телят у ГУП «Себян», что более заметно у бригады № 9. Современная ситуация хуже и в сравнении с данными за 1980–1989 гг. по совхозу «Кировский» (то есть бывшей формы предприятия ГУП «Себян»): СВП – 94,4%, ДВТ – 80,8% (*Сафронов и др.,* 1999. С. 14, табл. 2).

Таким образом, показатели делового выхода телят довольно низкие как по ГУП «Себян» в целом, так и по бригаде № 9. С другой стороны, обращает на себя внимание тот факт, что, несмотря на подобные неблагополучные условия, «Себян» продолжает существовать в качестве передового предприятия, которое осуществляет продажу племенных оленей (производителей и маток). Это обстоятельство заслуживает проведения специального исследования, что является одной из дальнейших задач автора данной статьи.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ОЛЕНЕВОДСТВА ЛАМЫНХИНСКИХ ЭВЕНОВ

Как говорят среди тех, кто знает культуру и быт эвенов республики Саха, в ламынхинской группе эвенов, живущих вокруг с. Себян-Кюель, хорошо сохраняется эвенская этническая культура по сравнению с другими группами эвенов. Например, можно сказать, что у них довольно высок уровень владения родным языком. Не только в кочевых семьях ламынхинских эвенов, но и в населенных пунктах среди оседлого населения эвенский язык совсем не потерян в качестве разговорного. Это особенно заметно по сравнению с языковой ситуацией у их северных соседей – тюгясирских эвенов, которые обнаруживают признаки влияния якутов в разных сферах культурной жизни (*Алексеев Ан.А.,* 2006. С. 72–73; *Старостина*, 2008).

Эвенский этнический тип оленеводства в той или иной степени сохраняется в XXI в. и в государственных предприятиях. Немалое значение при этом имеет сосуществование частных оленей с государственными в рамках бригадной системы. Подобное положение не является исключением. Во многих оленеводческих совхозах или иных типах государственных и общественных (кооперативных) хозяйств сосуществовали индивидуальные (частные) олени с собственно коллективными. Как уже было отмечено выше, в настоящее время в бригаде № 9 пасут около 1200 оленей ГУП и 800 частных оленей. И тех, и других выделяют по категориям половозрастных групп. Последние часто называются этнически установленными терминами. Приведем собранные во время экспедиции названия, существующие у ламынхинской группы эвенов, в сопоставлении с трудом Х.И. Дуткина (табл. 1).

Как показано в таблице 1, у оленеводов ламынхинской группы эвенов основные названия оленей по разным категориям продолжают существовать на эвенском языке. Ан.А. Алексеев указывает, что многие части оленьей упряжи тюгясиры называют не по-эвенски, а по-якутски или на якутский манер, с указанием конкретных примеров (*Алексеев Ан.А.,* 2006. С. 57). Автор данной статьи, к сожа-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 230

лению, не имел возможности подробно исследовать вопрос о сохранности эвенского языка с точки зрения оленеводства. Но, судя по косвенным данным, у ламынхинской группы эвенский язык сохранен во многих аспектах, в том числе и в оленеводческой культуре.

Кроме вышеуказанных половозрастных категорий, в бригадном стаде существуют целевые – ездовые, вьючные и тягловые особи из кастрированных самцов и пр. В стаде бригады № 9, поголовье которого насчитывает больше двух тысяч, сложно распознать конкретные категории оленей. Судя по высказываниям информантов, средняя численность рабочих оленей для хозяйства, имеющего 800 голов (что совпадает с общей численностью частных оленей бригады № 9), следующая: ездовые олени – 6–8; упряжные олени – 12–16. Норматив пастухов в бригаде № 9, при наличии частных оленей (800 гол.) – 12–13 чел.[15]

Обучение *учак* (ездовой верховой олень) – определенный процесс. В основном это происходит осенью. Вначале оленя привязывают к столбу или к нарте, или связывают арканом и тянут. Для вьючного или верхового использования сначала на оленя кладут только седло. Потом люди пытаются ездить верхом. Для такой езды человек должен иметь легкий вес, примерно до 60 кг (ПМА, 2009). Как обычно практикуется в оленеводстве тунгусского типа, передового ездового оленя запрягают в нарту с правой стороны. Подобный олень называется у ламынхинцев *ньогухут*.

Определенный интерес представляют сведения о наличии у эвенов священного оленя в стаде. Согласно Ан.А. Алексееву, такой олень (*кудьай*) существует. Он имеет белую или пеструю масть и считается покровителем не только человека, семьи, рода, но и оленьего стада. Его выбирают из множества оленей опытные оленеводы – старики или отцы семейства, а раньше это делали шаманы (*Алексеев Ан.А.,* 1993. С. 64–65). Здесь прослеживаются аналогии с практикой тундровых ненцев, в частном оленьем стаде у многих из которых и в настоящее время имеется священный олень *хэхэнды*. Как и *кудьай* у ламынхинских эвенов, *хэхэнды* у ненцев тоже выбирают опытные оленеводы-старики, а в прошлом – шаманы[16].

Некоторые эвены на мой вопрос о факте существования кудьай отвечали, что то ли священного оленя имели в прошлом, то ли его до сих пор имеют некоторые оленеводы. Один из них сообщил, что кудьай есть в каждом стаде и должен быть у каждого оленного человека[17]. Кудьай называется также «семейным оленем». Его забивали только при возникновении несчастного случая (ПМА, 2009).

В стаде есть также олень-вожак *нёрот*. Он напоминает ненецкого *минаруй*, существование которого в частном стаде ненцы четко осознают. Однако в таком неоднородном стаде, как у бригады ГУП № 9, оленеводы не очень четко выделяют оленя-

---

15 Сообщение А.А. Степанова, с. Себян-Кюель, август 2009 г.

16 ПМА, собранные у тундровых ненцев в 1995–2005 гг.

17 Сообщение А.А. Степанова, с. Себян-Кюель, август 2009 г.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 231

вожака. По словам одного из информантов из с. Себян-Кюель, *нёрот* становится обычно самец или кастрированный бык, в редких случаях – самка (ПМА, 2009).

Способ забоя оленей у разных этнических групп различается и обусловлен в основном традицией и особенностями этнического мировоззрения – это закалывание ножом в сердце, затылок или удушение арканом. Если среди тундровых ненцев в качестве способа забоя оленей для своей потребности практикуется удушение, то среди верхоянских эвенов – закалывание в затылок (у первого позвоночника). Среди ламынхинских эвенов в стойбище практикуется закалывание в затылок и одновременно (чуть позже закалывания) в сердце. Вместе с тем, согласно полевым данным, в прошлом при проведении погребального обряда применялось удушение оленя (ПМА, 2009).

РОЛЬ ОЛЕНЕВОДСТВА В РЕГИОНАЛЬНОЙ ЭКОНОМИКЕ И ЕГО ПЕРСПЕКТИВЫ

В условиях XXI в. оленеводство как источник и символ этнической культуры не могло бы существовать, если бы оно не функционировало как неотъемлемая часть региональной экономики. Участие в региональной экономике может быть в разных вариациях – либо в форме активного участия в производстве мяса, субпродуктов, меха, пантов и др., либо как объект туризма. ГУП «Себян» является одним из ведущих оленеводческих организаций в деле разведения племенных оленей (самцов и маток) и их поставки другим предприятиям республики. С другой стороны, в настоящее время продукты оленеводства не реализуются должным образом. Для улучшения ситуации необходим ряд позитивных изменений – создание должной дорожно-транспортной системы, кардинальная реформа региональной экономической системы, гибкая политики для поощрения коммерческой или предпринимательской деятельности.

В связи с этим можно указать на несколько специфическую ситуацию, связанную с оленеводством. Дело в том что, как и в случае с бригадой № 9, предпринимательские олени в стаде часто смешаны с частнособственническими. Некоторые оленеводы пытаются создать родовые общины на основе своих собственных оленей, которых они пасут вместе с гуповскими или иными находящимися в коллективной собственности оленями. Но для успешной регистрации общин, по словам местных предпринимателей, существует немало препятствий процедурного и иного характера (ПМА, 2009).

Одна из таких причин – необходимость совместного выпаса предполагаемых общинных оленей с оленями ГУП. Еще одна трудность заключается в том, что пастбища вокруг с. Себян-Кюель фактически разделены между бригадами ГУП «Себян», и для общин и иных частных организаций нет «лишних» пастбищ. Проблемы разделения труда и совмещения пастбищ имеют немаловажное значение при решении вопроса о создании и регистрации той или иной родовой общины. Для дальнейшего изучения этих вопросов необходимо проведение дополнительных исследований, в том числе на республиканском уровне.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 232

Помимо поставки племенных оленей в другие предприятия республики, как уже сказано выше, ГУП «Себян» ведет продажу продуктов оленеводства (как мяса, так и пантов), хотя масштаб продажи незначителен. Неблагополучным для предприятия является тот факт, что закупочная цена остается на низком уровне – 100–130 руб. /кг. Между тем, для рентабельности предприятия, по словам директора ГУП «Себян», закупочная цена оленины должна быть не ниже 250 руб./кг, как розничная цена в городах[18].

В Якутске располагаются некоторые предприятия, ведущие переработку продуктов оленеводства. Например, мясоперерабатывающий комбинат «Скиф» выпускает с 2008 г. переработанные продукты оленины (их 4 вида) из сырья (30 т оленьего мяса за год)[19]. Национальная акционерная оленеводческая компания «Таба» закупает панты у нескольких оленеводческих предприятий, в том числе и у ГУП «Себян». Одной из основных видов деятельности данной компании является разработка и внедрение новых инновационных технологий и проектов для улучшения социально-экономического положения людей, занятых в оленеводстве[20]. Компания выпускает некоторые товары с использованием экстракта из пантов, рассчитанные на поставки в зарубежные страны, в том числе в Китай, однако подобные товары пока не очень привлекают интерес зарубежных стран[21].

В заключение резюмируем полученные сведения о современном состоянии оленеводства ламынхинской группы эвенов, выделив благоприятные и неблагоприятные факторы.

Благоприятные факторы.

В ареале кочевья ГУП «Себян» до настоящего времени не осуществлялось промышленное освоение в больших масштабах (кроме горнодобывающей деятельности в местности Эндыбал).

В значительной степени сохранена этнокультурная специфика эвенского населения, в том числе в области оленеводства. В ГУП «Себян» в оленеводстве находят применение этнические знания, опыт и навыки. Поощряется их сохранение и активное внедрение в оленеводческую практику.

Продолжается разведение эвенской породы оленей. ГУП «Себян» является одним из ведущих оленеводческих хозяйств по разведению племенных оленей не только в республике Саха, но и в Российской Федерации.

Хотя в сфере переработки и сбыта продукции оленеводства экономические новации внедряются в небольшом масштабе, определенная практика все же существует – панты для переработки в препараты, пищевые добавки и др., а также мясо для мясоперерабатывающей фабрики.

---

18 Сообщение директора ГУП «Себян» Н.Н. Ефимова, август 2009 г.

19 Фирма была создана в 1998 г. Кроме оленины она перерабатывает говядину в 1006 т и конину в 30 т за год (сообщение дирекции фирмы «Скиф»).

20 Сайт НАОК «Таба».

21 Сообщение директора НАОК «Таба» А.Е. Мандарова, июль 2009 г.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 233

Неблагоприятные факторы.

Транспортная связь с внешним миром не только не изменяется к лучшему, но и ухудшается. Здесь нужны радикальные меры. В целях нормализации ситуации необходима субсидия со стороны республики.

Степень непроизводительного отхода в оленеводстве остается высокой. Это, можно сказать, неизбежность в данных природных условиях. Все же необходим поиск путей для улучшения ситуации, например, осуществлять своевременное лечение оленей.

ГУП «Себян» остается убыточным дотационным хозяйством. Нужны усилия для проведения реформы в сфере управления, маркетинга и прочих экономических областях.

В местности Эндыбал дочернее предприятие ЗАО «Прогноз» (Якутск) канадской фирмы «Silver Bear Resources Inc.» ведет горнодобывающую деятельность. Основное внимание ЗАО «Прогноз» уделяет оценке и подсчету прогнозных ресурсов сереброрудного месторождения Эндыбал. На объектах проводится комплекс поисково-оценочных работ – колонковое бурение, проходка канав[22]. Данная территория входит в ареал выпаса оленей бригады № 5 ГУП «Себян». Во избежание отрицательных последствий для оленеводства и местного населения целесообразно проведение этнологической экспертизы.

Алексеев Ан.А. Забытый мир предков (очерки традиционного мировоззрения эвенов северо-западного Верхоянья). Якутск, 1993.

Алексеев Ан.А. Эвены Верхоянья: История и культура (конец XIX – 80-е гг. XX в.). СПб., 2006.

Алексеев Аф.А. Технология содержания и продуктивность северных оленей в горно-таежной зоне Республика Саха (Якутия). Новосибирск, 2006.

Друри И.Б. Оленеводство. М.; Л., 1955.

Дуткин Х.И. Тематический эвено-русский словарь для оленеводов. Якутск, 1990.

Ёсида А. Современное оленеводство тазовских ненцев // В поисках в себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. М., 2005. С. 40–64.

Жигунов П.С. Северное оленеводство. 2-е изд. М., 1961.

Забродин В.А. (ред.) Северное оленеводство. М., 1979.

Племенная работа ГУП «Себян» им. П.А. Кейметинова МО «Ламынхинский национальный наслег» МО «Кобяйский улус РС(Я) за 2008 год. Якутск. (n.d.).

Себян-Кюель: проблемы и решения // Илкэн. 2008. № 4 (102).

Сафронов В.М., Решетников И.С., Ахременко А.К. Северный олень Якутии: Экология, морфология, использование. Новосибирск, 1999.

Старостина Л.Д. Наша история. Тугэсил // Илкэн. 2008. №2 (100).

---

22 Информация сайта «Silver Bear Resources Inc

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 234

Vitebsky P. The reindeer people: living with animals and spirits in Siberia. Boston; NY., 2006.

Материалы Министерства сельского хозяйства республики Саха, местной администрации и организаций

Итоги 2009 года в домашнем оленеводстве Республики Саха (Якутия) (по состоянию на 1 января 2010 года) // Сайт Минсельхоза РС(Я).

Оборот движения оленей за декабрь 2008 г. Материал ГУП «Себян».

Общая характеристика ГУП «Себян». Рукописный материал ГУП «Себян», 2009 г.

Оперативная информация по движению поголовья оленей за 2009 г. во всех категориях хозяйств Республики Саха (Якутия) // Сайт Минсельхоза РС(Я).

Паспорт социально-экономического развития Ламынхинского наслега (поселка, города) Кобяйского улуса (по состоянию на 1 января 2009 года) // Статистический материал Администрации Ламынхинского наслега, Кобяйского улуса.

Рукописные материалы, представленные в ГУП «Себян» в августе 2009 г.

Интернет-ресурсы

Минсельхоз республики Саха (Якутия): http://www.agro.sakha.ru/Ministerstvo/tradotr-severa/tradsever.php

НАОК «Таба»: http://www.agro.sakha.ru/AgropromislPredpr/taba/index.htm

«Silver Bear Resources Inc.»: http://www.silverbearresources.com/».

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 236

ИДЕНТИЧНОСТИ И ОБРАЗЫ

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 237

РЕЛИГИОЗНЫЙ МАРКЕР В СИСТЕМЕ КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ОБСКИХ УГРОВ[1]

Е.М. Главацкая

В последние годы в отечественной исторической науке стала активно обсуждаться проблема эволюции идентичности, и в процессе этого дискурса практически утвердился термин «дрейф» (идентичности или этничности) (см.: *Тишков*, 2003. С. 120–124; *Головнев*, 2009. С. 46–55). Полностью соглашаясь с аргументами авторов теории дрейфа, я, тем не менее, не очень уверена в удачности самого термина «дрейф». Он подразумевает «непроизвольное движение» под воздействием внешних сил. Между тем, в изменении (выборе, мультипликации и т.д.) идентичности все-таки присутствует система. Более того, мне представляется, что это сознательный ответ индивидуума или группы индивидуумов, выработанный самостоятельно или навязанный извне, на изменяющуюся реальность. Важным аспектом идентичности является и то, что она манифестируется через систему (опять-таки эволюционирующую систему) выработанных или навязанных группе ценностей. Попробую проследить основные этапы эволюции идентичности на примере обских угров, взяв в качестве примера только один из возможных маркеров – религиозность.

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЛАНДШАФТА ОБСКИХ УГРОВ В XVII – НАЧАЛЕ XX В.

Религиозная ситуация, складывавшаяся на территориях проживания манси и хантов в различные исторические периоды, может быть представлена как религиозный ландшафт, со специфическими ритуальными практиками и социальными институтами, существовавшими в определенное время и на определенной территории.

Политика Русского государства характеризовалась сдерживанием распространения православия в среде народов Сибири и отсутствием миссионерской деятельности на протяжении всего XVII в. Несмотря на это, в районах постоянных контактов с русскими сложился слой новокрещенов как в результате нарушения правительственных указов,

[1] Исследование проводилось при финансовой поддержке Федерального агенства по науке и инновациям по госконтракту на выполнение НИР «Социокультурные и институционально-политические механизмы исторической динамики переходных периодов». № 2009-1.1-301-072-017».

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 238

так и за счет добровольного принятия крещения. Практически все случаи добровольного крещения среди манси и хантов были связаны с тем, что человек попадал в экстремальное положение. Пленение, истощение или полная утрата родовых угодий, сиротство, совершение преступления и неудачи в попытках завести семью создавали ситуации, из которых крещение предоставляло простой, а возможно и единственный выход. Православие создавало для таких людей, выпавших из родной среды или вступивших с ней в конфликт, возможность начать совершенно новую жизнь – жизнь служилого человека (*Главацкая*, 1990. С. 31–37). Решившиеся принять новую веру в данном случае сознательно выбирали новую для себя и своей семьи идентичность, в основе которой был религиозный маркер. Естественно, это были единичные случаи, и в целом, на первом этапе религиозные традиции манси и хантов вполне успешно противостояли распространению христианства и являлись одним из основных маркеров идентичности.

Кроме того, и манси и ханты имели ко времени встречи с православием развитые формы религиозности и ритуального поведения. Не удивительно, что они зачастую принимали новые культовые предметы, сохраняя прежние формы ритуальных действий. Характерным примером воспроизводства традиционного отношения к новой культовой атрибутике является дело, заведенное в Верхотурье в отношении манси Обайтки, в крещении – Афанасия Комаева. Его обвинили в побеге со службы, незаконной, с точки зрения церкви, женитьбе на некрещеной, а также в том, что он нательный крест сложил в «мошну». С точки зрения православного окружения Афанасий, сняв с шеи крест, совершил святотатство, за что был сурово наказан: его водили по Верхотурью и били кнутом «нещадно» (Акты исторические, 1841. Т. II. С. 56). Однако традиционная религиозность, в которой он был воспитан, предполагала ношение культовых предметов именно на поясе. Сложив нательный крестик в кошелку на поясе, новокрещеный как раз продемонстрировал свое отношение к нему как к священному объекту.

Политика христианизации народов Сибири, начавшаяся в XVIII в. массовыми крещениями, постепенно перешла в фазу планомерных мероприятий, направленных как на тех, кто уже прошел обряд крещения, так и продолжавших сохранять систему традиционных не христианских ценностей. Создавались специальные структуры, задачей которых было дальнейшее укрепление христианства среди окрещенных народов. Другой специфической чертой религиозной ситуации в Северо-Западной Сибири было то, что крещеные манси и ханты с самого начала включались в православное сообщество страны, объединяясь в православные приходы. В местах совместного проживания с русскими формировались смешанные по этнической принадлежности приходы. Такие приходы были у церквей Одигитрии и Рождества Богородицы Березовского духовного заказа, у церкви Рождества Богородицы Сургутского заказа, Святого Прокопия в Демьянском и Покровской церкви в Самарово (*Зольникова*, 1989. С. 271–273, 274, 300–303, 309–312).

Манси и ханты, понимая неизбежность распространения христианства на своих землях, пытались найти компромиссы. Когда в 1715 г. миссионеры потребовали сжечь изображение Кондинского божества, манси предложили не уничтожать его,

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 239

а, возложив крест, поставить в церкви между иконами (*Новицкий*, 1941. С. 94–98). Это свидетельствовало о том, что манси воспринимали церковь как часть своего религиозного ландшафта и готовы были почитать свое божество вместе со священными объектами православных. Христиане же, воспринимавшие в XVIII в. иную религиозность как общение с дьяволом (*Главацкая*, 2005. С. 252–254), отвергли вариант формирования совместного ритуального пространства.

Феномен почитания икон, распространившийся среди манси и хантов в XVIII в., отмечался многими исследователями в XIX–XX вв. (*Белявский*, 1833. С. 48–49; *Карьялайнен*, 1911. С. 68; *Руденко*, 1914. С. 11–12; *Мартин*, 2004. и др.). Однако характер почитания икон охотниками и рыболовами являлся весьма своеобразным с точки зрения православных канонов. По донесению Уватского священника, в 1754 г. новокрещеные манси, недовольные промыслом, обратили свой гнев против икон: бросив на пол, топтали ногами. Феномен подобного отношения к иконам, вырванный из контекста религиозных традиций манси, выглядел как издевательство над святыней и вызвал естественный гнев православных верующих. Семеро новокрещеных, обвиненных в совершении святотатства, были наказаны: биты прутьями (*Огрызко*, 1941. С. 79). Однако отношения обских угров к божествам строились на принципах взаимности. В частности, ханты благодарили своих божеств, когда считали, что получили от них помощь, но могли и наказать, если им казалось, что те проявили леность. Тогда, по свидетельству очевидца, изображение божества могли выкинуть, изрубить в куски и отправить в огонь (*Muller*, 1722–1723). Таким образом, поведение новокрещеных, описанное священником, свидетельствовало как раз о том, что они искренне считали иконы священными, а изображенных на них святых – обладающими чудесной способностью воздействовать на их жизнь и судьбу.

Православная атрибутика воспринималась как культовая не только теми, кто принял православие. Известны факты использования церковного облачения: рясы и корон, стилизованных под епископские митры, в не христианской обрядовой практике хантов в XVIII–XIXвв. (Очерки истории Югры, 2000. С. 233; *Кушелевский*, 1868. С. 113). Предметы православной атрибутики – кресты и иконы, были обнаружены в священных комплексах хантов, сохранивших приверженность своей традиционной не христианской религиозности до конца XX в. (*Бауло*, 2002. С. 27, 30–31, 40).

Распространившееся среди манси и хантов почитание предметов православного культа оказало влияние и на развитие их собственной мифологической традиции. В частности, у хантов на рубеже XIX–XX вв. бытовало сказание о лесном духе, в котором говорилось о защитной роли нательного креста (см.: *Старцев*, 1928. С. 143).

«МЫ НЕ МОЖЕМ БЕЗ ПОПА, ПОТОМУ ЧТО ВЕРА НАША ТАКАЯ...»

Длительное влияние русского православия и активное участие в процессе формирования религиозного ландшафта привело к тому, что некоторые группы обских угров глубоко восприняли христианство и стремились защитить институт церкви

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 240

в условиях антирелигиозной политики Советского государства. Любопытно в этой связи заявление казымских хантов в Комитет Севера при Президиуме ВЦИК СССР «о бесчинствах местной власти». Помимо требований о повышении приемочных цен на пушнину и лес, ханты просили оставить у них церковь и священника. В их заявлении говорилось: «мы не против Советской власти, но не любим власть полноватскую, которая не разрешает нам иметь попа. С малых лет мы промышляем в лесах, в которых много очень дьяволов. Уснешь уставший, и никто не караулит – креста нет. Мы не можем без попа, потому что вера наша такая. Казне мы платим и не отказываемся платить. Мы понемногу хотели заплатить попу, который бы дал нам кресты, а в Полновате, что мы ему привезем на содержание церкви, у него отбирают» (Судьбы народов, 1994. С. 155). Из этого документа следует, что православие воспринималось хантами как «своя» религия, они нуждались в ее символах, культовых атрибутах и готовы были защищать и финансово содержать и храм, и священника.

Сургутские ханты также продолжали совершать православные ритуалы в советское время. В 1925 г., например, когда районные власти объявили призыв в армию и не сообщили о том, что на хантов это постановление не распространяется, беспокойство охватило весь район, и к с. Юган стал стягиваться народ, чтобы заступиться за призывников. Волнений, к счастью, удалось избежать, поскольку в Югане выяснилось, что призыв был произведен ошибочно, и всех призывников отпустили домой. На радостях собравшиеся для протеста ханты устроили жертвоприношение, а также принесли приклады в церковь к иконам и поставили свечки (Судьбы народов, 1994. С.104).

ФЕНОМЕН «ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ МОБИЛИЗАЦИИ» КОНЦА XX В.

Процесс глобализации конца XX в. вызвал активное противодействие, проявившееся в различных вариантах. Опасность ассимиляции особенно остро ощущалась немногочисленными народами, экономически и технологически зависимыми от значительно превосходящих по численности соседей. Одной из форм противодействия силам глобализации является возрождение этнических и, прежде всего, религиозных традиций народов. Этническая мобилизация как глобальное явление повсеместно активно использовала религиозный маркер, который стал одной из очевидных доминант общественного развития. Обстоятельства, позволившие усилиться религиозному фактору в жизни народов, непосредственно связаны с крахом коммунистической модели. По мере того, как самосознание «советский» вместе с распадом Советского Союза теряло свое значение, целые народы активно вовлекались в процесс поиска новой идентичности. При этом одним из наиболее доступных и легко воспринимаемых вариантов (брендов) идентичности в странах постсоветского пространства оказалась «этнорелигиозность» (*Mojzes*, 1999. С. 52–54).

Обские угры, как и практически все народы, испытавшие давление глобализации, оказались вовлечены в процесс поиска и манифестации идентичности через возрож-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 241

дение своей «этнической» религии. Многие из значимых маркеров коллективной идентичности, такие как язык, традиционный образ жизни, традиционная одежда и т.д. к 1980-м годам были в значительной степени утрачены многими группами хантов и особенно манси. В то же время элементы традиционной религиозности продолжали сохраняться на семейном уровне и оказались достаточно удобными для этнической манифестации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог краткому экскурсу в историю эволюции идентичности обских угров, можно сказать, что их идентичность постоянно эволюционировала в условиях как прямого давления со стороны властей, так и опосредованного влияния численно и экономически доминировавших соседних народов. При этом политика властей, направленная на создание новой – православной – формы идентичности у манси и хантов, не обязательно приводила к формированию этой идентичности. И манси и ханты активно участвовали в процессе выработки своего варианта идентичности с характерным набором компонентов. В частности, они активно участвовали в процессе выработки специфической ритуальной практики и утилизации элементов православной культовой атрибутики в различных вариантах: от канонического православного, до специфического не христианского. Ими же была принята практика создания единого ритуального пространства, включившего различные религиозные традиции и допускавшего размещение крестов и икон по соседству с изображениями семейных божеств-покровителей. Результат появления православия на землях обских угров сказался в многообразии форм их религиозности, которое в разное время и разными исследователями рассматривалось как «язычество», «синкретизм», «контаминация» или «двоеверие». Во всех случаях такая религиозность воспринималась не как нечто ценное само по себе, а как переходное состояние от традиционной религиозности к православной. Возможно, следует взглянуть на этот феномен как на результат целенаправленного поиска манси и хантами и обретения своей религиозности, позволяющей удовлетворить религиозные потребности каждой группы в той форме, какая наиболее полно соответствовала их образу жизни.

Наконец, мы можем с уверенностью утверждать, что поиск идентичности, индивидуальной или коллективной, – явление, характерное не только для рубежа XX–XXI вв., но и вообще для любого переходного периода в истории человечества.

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 2.

Бауло А.В. Культовая атрибутика Березовских хантов. Новосибирск, 2002.

Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833.

Главацкая Е.М. Новокрещены Верхотурского уезда в XVII в. // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1990. С. 31–37.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 242

Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов. XVII–XX вв. Екатеринбург; Салехард, 2005.

Главацкая Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2008. № 4(21). С. 76–82.

Головнев А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4(25). С. 46–55.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства 1922–1941 гг.): Сб. документов. Тюмень, 1994.

Зольникова Н.Д. Ведомость 1781 г. о составе приходов Тобольской губернии // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 261–315.

Карьялайнен К.Ф. У остяков: Путевые записки К.Ф. Карьялайнена / Пер. с фин. В. Болотова // Сибирские вопросы. СПб., 1911. № 32–33.

Кушелевский Ю.И. Северный полюс и земля Ямал. М., 1868.

Мартин Ф.Р. Сибирика: Некоторые сведения о первобытной истории и культуре сибирских народов. Екатеринбург; Сургут, 2004.

Mojzes P. The Camouflaged Role of Religion in the Recent Balkan Wars // История церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 52–54.

Muller J.B. The manners and Customs of the Ostiacks // *Weber F.C.* The present state of Russia. L., 1722–1723. P. 37–92.

Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. Новосибирск, 1941.

Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. М., 1941.

Очерки истории Югры / отв. ред. Д.А. Редин, Н.Б. Патрикеев. Екатеринбург, 2000.

Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

Руденко С.И. Инородцы нижней Оби. (Этнографический очерк) // Труды Общества Землеведения при Императорском СПб. университете. СПб., 1914. Т. III. Отд. Оттиск.

Старцев Г. Остяки: Социально-экономический очерк. Л., 1928.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. (Из истории национально-государственного строительства 1922–1941 гг.): Сб. документов. Тюмень, 1994.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 243

КУЛЬТУРА НАРОДОВ СЕВЕРА ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА КАК ОДИН ИЗ МАРКЕРОВ ЕГО РЕГИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Е.Т. Пушкарева

В последние десятилетия идентичность как научная проблема стала особенно актуальной в нашей стране в связи с произошедшими изменениями на политической арене: распадом СССР на самостоятельные государства, принятием Конституции Российской Федерации 1993 г., в которой было зафиксировано 89 равноправных субъектов Российской Федерации, определением нового гражданства жителями бывшего СССР, отменой графы «национальность» в новых российских паспортах, увеличением миграционных потоков русских или русскоязычных граждан в Россию из бывших союзных республик.

Как пишут В.А. Тишков и Э.Ф. Кисриев (*Кисриев, Тишков*, 2007. С. 96–115), горбачевская либерализация вызвала вместо советского идеологического монолита рост периферийных национализмов и этнокультурного партикуляризма; в ряде регионов этничность стала главной игрой, точнее, главной ставкой в конкуренции за власть и ресурсы. На примере Дагестана авторы подробно анализируют полемику между этнологами Института этнологии и антропологии РАН, с одной стороны, учеными и политиками Дагестана, с другой стороны, и Государственным комитетом Российской Федерации по статистике и Правительством Российской Федерации как арбитров в этой полемике по поводу «Перечня народов и языков», подготовленного ИЭА РАН для проведения переписи населения 2002 года. Дагестан был за сохранение прежнего списка из четырнадцати народов, ИЭА РАН – тридцать народов, включив к четырнадцати дагестанским еще шестнадцать малочисленных народов, борющихся за свою этническую идентичность. Спор закончился признанием Правительством РФ списка Дагестана, что нашло отражение в Постановлении Правительства РФ в уточнении положений Федерального закона «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации». Этот список состоит из всех официально признанных 14-ти народов, численность каждого из которых превышает 50 тыс. человек, что противоречит по большому счету концепции закона. Авторы пишут: «Было бы неверно утверждать, что дагестанские власти и академическая наука отрицают существование малых этнических общностей, их этноязыковой отличительной самобытности. Именно местные ученые в течение нескольких десятилетий проводили

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 244

этнографические и лингвистические исследования малых культур Дагестана, а в последнее время их вклад превзошел вклад московских и петербургских коллег, которые когда-то были зачинателями научного кавказоведения. Сложившаяся в последние десятилетия схема отражала прежде всего политические установки дагестанских властей, направленные на консолидацию местной этнокультурной мозаики в более крупные социалистические нации, прежде всего за счет включения в состав наиболее многочисленной группы аварцев 14 андо-цезских групп, также проживающих в районе исторической области – горной Аварии» (*Кисриев, Тишков,* 2007. С. 101). Автор настоящей статьи был одним из участников разработки и прохождения ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» в Государственной Думе ФС РФ, будучи консультантом аппарата нижней палаты российского парламента, и помнит эти жаркие дебаты.

Авторы статьи считают: «Если бы с самого начала признавалась двойная идентичность по «большой» и «малой» общности, к которым относят себя многие дагестанцы, то можно было бы получить достоверные данные об этнокультурных идентификациях среди дагестанского народа. <…> Таким образом, вмешательство ученых по мотивам научной объективности и демократических перемен способствовало сохранению этнократического характера власти в Дагестане посредством сохраняющегося отрицания его этнического многообразия» (*Кисриев, Тишков,* 2007. С. 114).

Этот вопрос также является предметом рассмотрения юристов. Так, С.В. Поленина рассматривает проблему национально-культурной идентичности в свете взаимодействия правовых культур современности» (*Поленина*, 2008. С. 37–43]. Она заостряет внимание на различном подходе к правам человека в исламском праве, христианстве и международном публичном праве. Она цитирует заместителя министра иностранных дел России А. Яковенко: «В условиях глобализации невозможно создать целостную систему международного контроля в области прав человека, если не будет достигнута цель универсального участия государств в основных правозащитных международных договорах. Сегодня этого не наблюдается. К примеру, США не участвуют в ряде основных договоров по правам человека (Конвенция о правах ребенка, Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин, Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах и т.д. В отношении некоторых других международных соглашений Вашингтон сделал серьезные оговорки. Между тем необходимо помнить, современные институты и механизмы международного контроля в правозащитной сфере создаются на основе правового и политического консенсуса» (Цит. по: *Поленина*, 2008. С. 43).

В ряду таких исследований несомненный интерес представляет статья О.Е. Казьминой «Русская православная церковь и проблемы идентичности, религиозного законодательства и прав человека в современной России» (*Казьмина*, 2009. С. 3–13). Автор пишет: «Идентификационная грань православия нередко становится каналом, по которому люди приходят и к личной вере. На этнокультурный аспект делала в последние десятилетия упор и РПЦ, чтобы посредством него привести людей к личной

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 245

вере, понимая, что сразу пытаться рехристианизировать население, которому 70 лет прививался атеизм, нереально. Получается, что в современной России в религиозности православных наиболее важное место занимает грань «идентичность». Более того, религиозная идентичность тесно сопряжена с этнической, и в середине 1990-х годов произошло усиление связи этноса с религией, которое, в частности, повлияло на трансформацию религиозного законодательства, формировавшегося в 1990-е годы» (*Казьмина*, 2009. С. 7). Если закон «О свободе вероисповеданий», принятый РСФСР в 1990 г., «формировал представление о религии как о личном деле человека, то к середине 1990-х годов все более популярными становились идеи о наделении исторических конфессий особой ролью в поддержании культурной традиции и государственных интересов» (*Казьмина*, 2009. С. 7). Новый закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», вступивший в силу 1 октября 1997 г., «не лишил Россию конфессионального разнообразия, как того опасались оппоненты, но он создал более благоприятные условия для РЦП и других традиционных конфессий в России, что было отражением сложившихся в обществе настроений. Во второй половине 1990-х годов **культурная составляющая** (выделено мной. – *Е.П.*) религиозности усилилась (*Казьмина*, 2009. С. 8). Казьмина так заканчивает свою статью: «Подводя итог всему сказанному, можно констатировать, что в середине 1990-х годов произошло усиление связи между религией и этничностью, исторически существовавшей, но ослабившейся в начале 1990-х годов» (Там же. С. 11).

В настоящей статье автор пытается отразить процесс поиска региональной идентичности Ямало-Ненецкого автономного округа. Это связано с тем, что, как говорит губернатор округа Ю.В. Неелов[1], **народ у нас сборный, но отборный**. «Ведущим фактором, определяющим динамику численности населения округа и его структуру, является миграция (механическое движение населения). Ее доля в общем приросте населения округа в 1970-е годы составляла 70–80%. В 1990-е годы миграционная подвижность населения значительно снизилась в результате, прежде всего, сокращения числа прибывающих <…> В 1990–1992 гг. впервые за годы нефтегазового освоения имело место отрицательное сальдо миграции: число выбывших превысило прибывших в округ. С 1993 г. вновь наблюдается миграционный прирост, но в значительно меньших масштабах, чем в предыдущие десятилетия. В конце 1990-х годов (1998–2000 гг.) вновь повторяется ситуация начала десятилетия, то есть отрицательное сальдо миграции. Наиболее тесные миграционные связи сложились с южными районами Тюменской области, регионами Урала, Поволжья, Северного Кавказа, а также с Украиной и Казахстаном. Понятно, что при таком национальном и конфессиональном разнообразии идентичностей приезжего населения при малом проценте коренного и старожильческого населения проблема поиска региональной идентичности становится актуальной задачей.

---

[1] В марте 2010 г. на пост губернатора Ямало-Ненецкого автономного округа избран Д.Н. Кобылкин (прим. ред.).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 246

Проблема региональной идентичности является предметом исследования сибирских ученых (*Мухина, Постников*, 2006. С. 24–33; Шуклин, 2008. С. 73–75). Мухина и Постников сосредоточили свое внимание на проблеме региональной идентичности с точки зрения вхождения территории нынешнего ЯНАО в те или иные политико-административные границы в исторической ретроспективе с XVII в. по настоящее время: инородческая Обдорская волость Березовского уезда Тобольской губернии, Обдорский район Тобольского округа Уральской области, Ямальско-Гыдаямский Ненецкий (с 1932 г. – Ямальский (ненецкий) национальный округ Уральской области, Ямальский (ненецкий) национальный округ Обь-Иртышской области, Ямальский (ненецкий) национальный округ Омской области, Ямало-Ненецкий национальный округ Тюменской области, Ямало-Ненецкий автономный округ как субъект Российской Федерации. Как подчеркивают эти авторы: «Состояние современной региональной идентичности ЯНАО определяется политическим противостоянием лидеров региона и их московских групп поддержки тюменским областным властям и новым силам на федеральном уровне. Региональной элите ЯНАО удалось предотвратить механическое объединение, укрупнение Тюменской области, инициированного федеральным центром» (*Мухина, Постников*, 2006. С. 32–33).

Шуклин выделяет несколько граней при формировании региональной идентичности ЯНАО и ХМАО: 1) нет городских центров, которые можно считать **одновременно** (подчеркнуто мной. – *Е.П.*) культурной, экономической, административно-политической столицей региона; 2) многополюсность идентичностей, детерминированная пестрым этническим и конфессиональным составом округов; 3) среди приезжего населения есть видные ученые, генеральные директора крупнейших нефтегазовых предприятий, главы администраций городов и поселков, а (также главы городов и поселков. – *Е.П.*), врачи, артисты, художники; 4) многие из них стали представителями политической элиты, но сохранили свою (прежнюю. – *Е.П.*) ментальность, что не могло не отразиться на их мнениях, высказываниях, изменении в мотивационной основе политической деятельности. «Осознание своей этнической принадлежности, причастность к соотечественникам и идентификация с исторической родиной всегда будет давать о себе знать, а политическая элита в данном случае будет выразителем подобных интересов и настроений» (*Шуклин*, 2008. С. 74); 5) у коренных малочисленных народов совпадает национальная и региональные идентичности; 6. существование различных масштабов идентичностей, актуализирующиеся от конкретной ситуации: «Так, в дискурсе с федеральным центром можно себя считать жителем Ямала, внутри Ямала – жителем города Новый Уренгой, а по отношению к своим соотечественникам – жителем своей исторической родины, носителем ее языка, культуры и традиций» (Он же. С. 74).

Ямало-Ненецкий автономный округ относится к числу высоко урбанизированных регионов России: доля городского населения на начало 2001 г. составляет 82,6%, что выше среднероссийского показателя (2001 г. – 73,0%). За годы освоения нефтегазовых месторождений (1959–2000 гг.) численность городского населения возросла

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 247

в 18,8 раз. В 1959 г. в ЯНАО жило 62,3 тысячи человек, из них в городе – 21,8 (*Бакулин*, 2004. С. 250).

Надо отметить, что в последние десятилетия в городах и районных центрах нашего округа строятся храмы, мечети (*Морозов*, 2005. С. 100; Храмы Ямала, 2006. С. 6; *Тарасов*, 2006. С. 262–2630), идет выявление священных мест коренных народов Севера (Остров Вайгач, 1999; *Лар*, 2003; Информация об объектах…, Б.г. С. 1) как объектов культурного и природного наследия разного уровня значения. Это помогает сохранению стабильной ситуации в этих аспектах жизни округа. В округе имеются различные землячества, общества, клубы выходцев из других стран и регионов нашей страны, в Центрах национальных культур создаются коллективы той или иной культуры: украинской, казачьей, белорусской, башкирской, татарской, удмуртской и т.д.

Учитывая факт светскости нашего государства в соответствии с Конституцией Российской Федерации, поиск региональной идентичности властями округа и муниципальными властями идет в русле светскости. И, безусловно, таким объединяющим началом для формирования региональной ментальности усматривается культура народов Севера нашего округа и природные (ландшафтные и климатические) маркеры.

В связи с активизацией демократических процессов в нашей стране в конце 1980-х годов началась и разработка новых символов России. 21 августа 1991 г. Чрезвычайная сессия Верховного Совета РСФСР постановила: «считать исторический флаг России – полотнище из равновеликих горизонтальных белой, лазоревой и алой полос официальным национальным флагом Российской Федерации. В последующем, 20 декабря 2000 г., приняты Федеральные конституционные законы «О Государственном гербе Российской Федерации», «О Государственном флаге Российской Федерации» (Геральдические символы…, 2004. С. 8).

Как пишет В.И. Степанченко: «Создание геральдических символов (герба и флага) на Ямале активизировалось в начале 1990-х годов с проработок гербов городов. Это событие по праву можно отнести к началу подготовки празднования 400-летнего юбилея столицы Ямало-Ненецкого автономного округа г. Салехарда. Решением Малого Совета Салехардского городского Совета народных депутатов 5 июня 1992 г. был объявлен конкурс о разработке герба города Салехарда, 29 сентября 1993 г. этот конкурс о разработке герба г. Салехарда был продлен и назначен его второй тур. В конкурсе участвовало более сотни работ и не только Салехардских авторов, но и авторов с других городов и районов Ямала, а также Московской, Тюменской и Свердловской областей» (Геральдические символы…, 2004. С. 8). Затем Советом народных депутатов Ямало-Ненецкого автономного округа был объявлен конкурс по разработке геральдических символов округа.

Законом ЯНАО № 47 от 9 декабря 1996 г. «О флаге Ямало-Ненецкого автономного округа» утвержден флаг округа. Статья 1 гласит: «Флаг Ямало-Ненецкого автономного округа является символом Ямало-Ненецкого автономного округа как равноправного субъекта, неделимой части Российской Федерации» (Там же. С. 21–23).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 248

В приложении к постановлению Государственной Думы Ямало-Ненецкого автономного округа от 26 ноября 2003 г. № 1134 «О Законе Ямало-Ненецкого автономного округа «О внесении изменений в Закон Ямало-Ненецкого автономного округа «О флаге Ямало-Ненецкого автономного округа» дается следующее описание флага: «Наличие трех цветов на флаге подтверждает вхождение автономного округа в состав Российской Федерации. Красный цвет цвет – мужества, силы, могущества и жизни. Белый цвет – цвет чистоты намерений, миролюбия и мудрости. Сине-голубой цвет – цвет моря, воды, неба, газа – основного вида природного богатства Ямала. Белый орнамент «Оленьи рога» символизирует основу жизни (на ненецком «илебць») на территории края белых снегов и северных оленей, количество геометрически правильных фигур (белых орнаментов) – семь – соответствует мифологическому представлению коренных народов Севера об устройстве мира, вселенной (например: семь уровней неба и т.д.), а также числу земель (районов), составляющих территорию автономного округа. При наложении белого орнамента на полотнище флага возникает аналогичный перевернутый рисунок в виде жилища (чума) коренных народов Севера. Горизонтальное расположение орнамента подтверждает концептуальное намерение (стремление) органов государственной власти автономного округа о сохранении и развитии северного оленеводства, как экономической основы и образа жизни аборигенного населения автономного округа» (Там же. С. 20).

В Законе ЯНАО «О гербе Ямало-Ненецкого автономного округа» от 13 октября 2003 г. № 41-ЗАО в третьей статье дается официальное толкование герба: «1. Герб автономного округа составлен по установленным геральдическим правилам, является своеобразным памятником преемственности истории и культуры региона, отражает его природно-климатическую особенность и основную направленность деятельности коренного населения автономного округа. 2. При исполнении герба автономного округа применены четыре основных геральдических цвета: сине-голубой, белый (серебряный), красный, а также цвет золота, которые символизируют следующее: сине-голубой – символ величия, созидания, красоты, цвет неба и воды (моря, рек, озер); белый (серебряный) – символ чистоты, добра, возрождения, независимости, светлых помыслов и намерений, цвет белых снегов; красный – символ жизни и единства; золото – символ могущества, богатства, справедливости, великодушия. Золото в гербе автономного округа аллегорично показывает уникальную северную природу, неисчерпаемое богатство недр автономного округа. 3. Северный олень символизирует мощь и независимость территории» (Там же. С. 25).

Герб города Салехарда воспроизводит историческую символику княжества Обдорского в составе Российской империи. Геральдическое описание герба гласит: «В серебре черная идущая лисица с червлеными глазами и языком» (Там же. С. 47). Автору необыкновенно красивыми представляются герб и флаг города Губкинского. Описание флага гласит: «Флаг города Губкинского представляет собой полотнище прямоугольной формы с соотношением высоты к ширине 2:3. Полотнище флага включает в себя комбинацию голубого и красного полей, расположенных горизонтально и раз-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 249

деленных белой волнообразной перевязью. Примененные во флаге цвета повторяют символику флага Российской Федерации и флага Ямало-Ненецкого автономного округа. Голубой цвет преобладает во флаге, так как он одновременно символизирует голубое небо и бесконечные водные просторы. Возникающий золотой орнамент в виде стилизованных рогов оленя на красном поле – традиционный орнамент в культуре народов Севера. Расположенная в верхнем левом углу полотнища черная капля, обремененная возникающей голубой, символизирующей нефть и газ – природные богатства, которым город обязан своим рождением. Флаг разработан в соответствии с существующим Гербом города» (Там же. С. 56).

Надо сказать, что все существующие гербы и флаги МО ЯНАО включают элементы орнаментов коренных народов округа, символики северных народов, за исключением гербов и флагов городов Новый Уренгой и Ноябрьск, которые включают в себя лишь производственную, природную и пространственную составляющую: Новый Уренгой – полярную сову и золотистые языки пламени, а Ноябрьск – стилизованную буровую вышку с керном, разбуривающую северную часть земного шара и стилизованное солнце (Там же. С. 90, 100). Но жители этих городов, видимо, неосознанно чувствуют отсутствие элементов символики народов Севера в своих геральдических символах как ущербность, поэтому в их сувенирной, издательской продукции применяется часто орнамент из окружного герба (*Шаровин*, 2009). Губернатор ЯНАО Юрий Васильевич Неелов подчеркивал: «Символы Ямало-Ненецкого автономного округа – это знаковый образ региона, отражение принадлежности Ямала к неделимому Российскому государству. Это мощная патриотическая сила, которая объединяет всех жителей округа, укрепляя наш особый северный дух» (Создание гимна, 2009. С. 2).

На пути формирования региональной идентичности немалую роль играют День оленевода и День рыбака, широко отмечаемые в округе (*Абдуллин*, 2006; *Багумян*, 2006; *Багумян и др.,* 2006; *Гончар-Быш,* 2006; График проведения… Дня оленевода, 2006; График проведения… Дня рыбака, 2006; *Кирипова и др.,* 2006; *Леготина,* 2006; *Махотина,* 2006; *Мерзосов и др.,* 2006; *Мещерякова,* 2006а, 2006б; *Новгородова,* 2006а, 2006б; *Пекка,* 2006; *Полушкин,* 2006; Программа, 2006; *Хиля,* 2006). Вот как писали Лариса Багумян и Елена Пекка о Дне оленевода в г. Надыме Надымского района: «Одиннадцать лет назад в Надыме родилась традиция проведения Дня оленевода – соревнований (оленеводов. – *Е.П.*) по национальным видам спорта на Кубок губернатора ЯНАО. В нынешнем году им присвоен статус открытых» (*Багумян, Пекка,* 2006). В той же статье, авторы, ссылаясь на заместителей главы МО г. Надым и Надымский район Армена Сагияна и Тамару Рябцеву, перечисляют несколько факторов, повлиявших на выбор этого МО местом проведения столь серьезного мероприятия: географический (здесь расположены зимние пастбища), экономический (по распоряжению главы района жители тундры освобождены от уплаты налога на продажу рыбы и мяса), социодемографический («ярмарка невест»); праздник проводится, по словам Тамары Рябцевой, и для сохранения традиций коренных народов (право народов на

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 250

свой традиционный образ жизни), и для встречи двух культур, объединения этносов, и для создания привлекательного имиджа округа (Там же).

Надо сказать, что на всех официальных мероприятиях помещения оформляются геральдическими символами, а некоторые помещения (в частности, конференц-зал) нового Конгресс-центра в столице – г. Салехарде оформлены гербовым орнаментом «оленьи рога» в традиционной гамме оленьего меха: цвет слоновой кости и светло-коричневый. Также практически во всей печатной продукции, касающейся разных сторон жизни округа, используются орнаменты (или стилизованные элементы орнаментов) народов Севера (Тазовский 75, 2005; МО Красноселькупский район, 2009; Пуровский район – 75 лет, 2007; *Тарасов,* 2006; Край земли…, 2005; Ямальский район, б.г.; Яунгад, 2008; Художественные ремесла Ямала, б.г.; *Худи, Самбуров,* 2005; Городская Дума г. Муравленко, б.г.; Полномочия городской Думы…, 2007; Среди обских раздолий…, 2005; *Дудников,* 2004; Музейный комплекс Сибири, 2005; *Казарин*, 2009).

В последние два десятилетия XX в. и в XXI в. Ассоциация КМНС ЯНАО «Ямал – потомкам!», его отделения (филиалы) стали преподносить в качестве особого дара высоким официальным лицам и почетным гостям их мероприятий, а также на государственных, муниципальных и корпоративных празднествах, суконные мужские малицы и женские ягушки с плетеными поясами; первым лицам государства мужчинам – кожаные пояса, декорированные бляшками из металла или мамонтовой кости, с ножом в ножнах (в XX в., когда основным транспортным средством была оленья упряжка, дарили настоящую меховую одежду и настоящий пояс с ножом в ножнах). Например, 4 декабря 2009 г. Ассоциация КМНС ЯНАО «Ямал – потомкам!» уполномочила автора настоящих строк преподнести в честь 25-летия ООО «Газпром добыча Ямбург» его генеральному директору О.П. Андрееву суконную орнаментированную малицу и плетеный в цветовой гамме малицы пояс.

Также в округе существует шутливая, а может быть, и серьезная, традиция перевода фамилий должностных лиц (депутатов, глав МО и других) на ненецкий язык или поиск аналогий фамилиям в преданиях о тех или родах. Так, в передаче Максима Шевченко «Цивилизация – Север» 11 декабря 2009 г. на канале Окружной государственной телерадиовещательной компании «Ямал-Регион» (в ней принимали участие депутаты Государственной Думы ФС РФ, депутат от ХМАО-Югры Е.Д. Айпин, представители ЯНАО, ученые, режиссер Эдгар Бартенев), в которой шла речь о северной государственной политике России, депутат ГД ФС РФ от ЯНАО Н.В. Комарова, когда заговорили о судьбах КМНС ЯНАО, констатировала, что ее фамилия по-ненецки звучит как *Ненянгг*. Это можно рассматривать как поиск и нахождение региональной идентичности на личностном уровне.

Вот уже немало лет работники культуры, а в последние годы и туристического бизнеса бьются над поиском и созданием ямальского сувенира (*Худи, Самбуров*, 2005; Художественные ремесла…, б.г.). В округе существует Окружной дом ремесел, где создают сувениры. Работают индивидуально косторезы, создающие, как мне ка-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 251

жется, чаще всего уникальные произведения искусства, а не сувениры. Создать неповторимый, легко узнаваемый, недорогой (что очень важно), легко перевозимый, ямальский сувенир очень сложно ввиду множественности техник, материалов, вкусов, традиций, а также по причине отсутствия у народов Севера Ямала в традиционном быту сувенира как такового. У коренных народов были подарки, преподносимые по тому или иному поводу и обозначавшиеся разными терминами, но не сувениры. В настоящее время производство сувенирной продукции стало предметом заботы и дискуссий и Департамента по культуре, искусству и кинематографии, и Департамента международных и межрегиональных связей, и Департамента по делам коренных малочисленных народов Севера ЯНАО, и Агентства по туризму, и Департамента по молодежной политике, и муниципальных властей, и многих других заинтересованных организаций и лиц.

Важнейшим элементом в формировании региональной идентичности является воспитание детей, юношества и молодежи. Надо сказать, что в ЯНАО проводятся многочисленные конкурсы: окружной конкурс декоративно-прикладного и художественного искусства «Вселенная детского творчества», региональный этап Всероссийского фестиваля детского художественного творчества «Адрес детства Россия», Российский заочный конкурс «Познание и творчество», окружной конкурс творческих работ «Стерх – символ надежды», международная игра-конкурс «Русский медвежонок – языковедение для всех», международный математический конкурс-игра «Кенгуру-2009», конкурс юных натуралистов-экологов, региональный этап Всероссийской олимпиады по краеведению и родным языкам (родные языки включены в 2009 г.); работают поисковые отряды на базе музеев Боевой славы, поисковые отряды по изучению этнографии народов Крайнего Севера, проводится Окружной фестиваль детского художественного творчества народов Севера «Солнце на ладони». Многие обучающиеся состоят в научных обществах школьников, действующих на базе образовательных учреждений. Работы ребят, особенно рисунки, картины, поделки, публикуются в различных журналах и книгах.

Пишущий эти строки вот уже несколько лет является Председателем жюри регионального этапа Всероссийской олимпиады по краеведению. Тематика ученических работ очень многогранна: от урбанонимов молодых городов до сравнительных исследований предметов из археологических раскопов и тех же предметов, но уже современных. Участница нашей олимпиады Полина Колпакова из Ноябрьска – обладатель двух президентских грантов и серебряного креста «Национальное достояние России» (*Лаврова,* 2009). Ее работа «Культ огня у народов Ямала» в виде статьи опубликована в народном журнале «Северяне» (*Колпакова,* 2009. С. 21–24).

Законодательное Собрание (до марта 2009 г. – Государственная Дума) принимает самое активное участие в воспитании детей и молодежи. В практике нашего парламента большой опыт проведения конкурсов. Одним из эффективных средств формирования региональной идентичности был конкурс работ (рефератов) молодежи по законодательству нашего округа, что позволило им изучить законотворческий про-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 252

цесс и законодательство округа. Законодательное Собрание ЯНАО, депутатом которого является автор этой статьи, в 2008–2009 гг. провел конкурс детских рисунков «Ямал будущего», посвященный 15-летию со дня образования законодательного (представительного) органа государственной власти ЯНАО в номинациях «Моя мечта», «Я и моя семья», «Моя будущая профессия». Многие работы украшают коридор ЗС ЯНАО, некоторые представлены в настольном календаре на 2010 г. (Календарь на 2010 год, 2009). Законодательное Собрание объявило 9 декабря 2009 г. новый конкурс творческих работ (сочинений) «Наша новая школа», в состав конкурсной комиссии включен и автор.

На пути формирования региональной идентичности сделан еще один шаг. Конкурсной комиссией Законодательного Собрания ЯНАО на написание текста гимна ЯНАО 18 июня 2009 г. утвержден текст, представленный бывшей учительницей русского языка и литературы в одной из школ г. Салехарда Людмилой Васильевной Ходуновой (Создание гимна, 2009. С. 3). Гимн отражает созидательный дух жителей округа, его климат и природу.

Гимн Ямала

Среди седых широт полярных,
Где вьюги правят вечный бал,
Героем былей легендарных
Встаёт заснеженный Ямал!
Суровый край! Оплот Державы!
Ты с каждым годом всё сильней.
Ямал — сокровище и слава
И гордость Родины моей!
Девиз твой — всё для человека!
И, к новым подвигам готов,
Решаешь ты задачи века,
Храня традиции отцов!
Суровый край! Оплот Державы!
Ты с каждым годом всё сильней.
Ямал – надёжный сын и слава
И гордость Родины моей!

Земля открытий и дерзаний!
Бескрайней тундры властный зов,
Где спорят с северным сияньем
Огни ямальских городов!
Суровый край! Оплот Державы!
Ты с каждым годом всё сильней.
Ямал – любовь моя и слава
И гордость Родины моей!

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 253

Полагаю, что неслучайно губернатор округа завершил свой «Ежегодный доклад о положении дел в Ямало-Ненецком автономном округе» на семидесятом заседании ЗС ЯНАО словами из текста гимна: «Суровый край! Оплот Державы! Ты с каждым годом все сильней! Ямал – любовь моя и слава И гордость Родины моей!» (*Неелов,* 2009. С. 28).

В связи с исследуемой темой можно вспомнить вклад Мариуса Барбо в нациестроительство в Канаде, его сотрудничество с художниками-пейзажистами (*Слейни,* 2007. С. 58–79). «Он приглашал художников помогать ему оформлять выставки традиционного индейского искусства и работал над экспозициями, в которых объекты этого искусства соседствовали с современными художественными полотнами» (Там же. С. 58). Автор этой статьи отмечает, что «возможно по исторической случайности, он оказался особенно актуальным в атмосфере устремления складывающегося канадского общества найти, нащупать культурную идентичность, отличную от той идентичности, что формировалась в британских доминионах» (Там же. С. 61). Как мне представляется, аналогичный процесс идет и в нашем округе, когда население, прибывшее в ЯНАО последние 30–40 лет, находится в поиске своей региональной идентичности, отличной от идентичности их прежних мест жительства. И культура коренных народов Ямала наряду с производственной идентичностью (газ и нефть, олень, рыба и пушнина) является если не основой, то важной компонентой в этом процессе.

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 2.

Бауло А.В. Культовая атрибутика Березовских хантов. Новосибирск, 2002.

Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833.

Главацкая Е.М. Новокрещены Верхотурского уезда в XVII в. // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1990. С. 31–37.

Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов. XVII–XX вв. Екатеринбург; Салехард, 2005.

Главацкая Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2008. № 4(21). С. 76–82.

Головнев А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4(25). С. 46–55.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства 1922–1941 гг.): Сб. документов. Тюмень, 1994.

Зольникова Н.Д. Ведомость 1781 г. о составе приходов Тобольской губернии // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 261–315.

Карьялайнен К.Ф. У остяков: Путевые записки К.Ф. Карьялайнена / Пер. с фин. В. Болотова // Сибирские вопросы. СПб., 1911. № 32–33.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 254

Кушелевский Ю.И. Северный полюс и земля Ямал. М., 1868.

Мартин Ф.Р. Сибирика: Некоторые сведения о первобытной истории и культуре сибирских народов. Екатеринбург; Сургут, 2004.

Mojzes P. The Camouflaged Role of Religion in the Recent Balkan Wars // История церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 52–54.

Muller J.B. The manners and Customs of the Ostiacks // *Weber F.C.* The present state of Russia. L., 1722–1723. P. 37–92.

Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. Новосибирск, 1941.

Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. М., 1941.

Очерки истории Югры / отв. ред. Д.А. Редин, Н.Б. Патрикеев. Екатеринбург, 2000.

Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

Руденко С.И. Инородцы нижней Оби. (Этнографический очерк) // Труды Общества Землеведения при Императорском СПб. университете. СПб., 1914. Т. III. Отд. Оттиск.

Старцев Г. Остяки: Социально-экономический очерк. Л., 1928.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. (Из истории национально-государственного строительства 1922–1941 гг.): Сб. документов. Тюмень, 1994.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 255

ТРАНСФОРМИРОВАННЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ: МЕЖДУ ТРУДОМ И ПРАВОМ[1]

Н.И. Новикова

Если ряд людей определенной статусной категории утрачивает свои характеристики и начинает вести иной образ жизни, перестают ли они быть «пуштунами» с точки зрения окружающих людей или же эти характеристики перестают ассоциироваться с «пуштунской идентичностью».

Барт Ф. Пуштунская идентичность и поддержание ее сохранности // Этнические группы и социальные границы. М., 2006.

На Сахалине некоторые аборигены на вопрос об этнической принадлежности отвечают: «КМНС».

Полевые материалы автора

В современных условиях перспективы сохранения и развития культуры коренных малочисленных народов Севера в значительной степени определяются взаимодействием с окружающим их населением. В последние годы складываются различные практики взаимодействия местного и пришлого населения – хозяйственные, политико-правовые и культурные. Добыча углеводородов, политика государства в сфере недропользования и само присутствие промышленных компаний на Севере формируют у аборигенов новые представления о мире и своем месте в нем. Мощное влияние на трансформацию идентичности аборигенов оказывает и их особый правовой статус в государстве, и научные антропологические исследования, в том числе ученых из числа коренных народов. Не последнюю роль в этом процессе играет развитие туризма. Сегодня особую актуальность для определения статуса аборигенов приобретает представление об их знаниях об окружающем мире как определяющей

[1] Работа выполнена по проекту «Историко-культурное наследие в современной картине мира народов Севера и Сибири» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 256

черте правового положения. Необходимость установления диалога между традиционными и научными знаниями о Севере особенно важна в правовой сфере. Например, у хантов обычное право называется «жизненное действие», что показывает его прямую корреляцию с их хозяйственными и символическими практиками. Какие нормы наиболее адекватно могут регулировать положение аборигенных народов в районах их проживания сегодня? Насколько они соответствуют их этнической идентичности? Насколько актуальна сегодня этническая идентичность для аборигенов Российского Севера?

Культурная отличительность и строящаяся на ней аборигенная идентичность имеют тенденцию к нивелировке при отсутствии деятельности, в первую очередь самих людей, принадлежащих к этим группам. Противостоять этому может в первую очередь ведение ими традиционного природопользования. Сегодня много говорится о стирании граней между коренными народами и остальным населением в современном мире. Многие процессы оказывают влияние на изменение самоопределения коренных народов. Я хочу рассмотреть, как трудовая деятельность и правовой статус влияют на трансформацию идентичности. Определение этнической идентичности зависит от понимания особых факторов, которые могут сделать поддержание этой идентичности невозможным или непривлекательным. Причем нужно учитывать, что статусная идентичность для аборигенов сегодня важна независимо от того, насколько их права как коренных малочисленных народов действительны и гарантированы государством.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ СТАТУСА КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ: ПРАВОВАЯ И КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Наиболее распространенной в антропологической литературе является характеристика коренных народов как маргинальных в современных государствах, где они получают особый статус. Признается, что эти народы обладают особой связью с территориями, на которых они исторически проживают. Они имеют одну или несколько следующих характеристик: особый язык, отличающий их от доминирующего населения; они ущемлены в правах политической и правовой системами; их культура отличается от культуры доминирующего сообщества; они отличаются в способах природопользования, являясь охотниками и собирателями, кочевниками. Важнейшей характеристикой этих народов является то, что они сами и доминирующее сообщество воспринимают их как иных[2] (Arctic Human Development Report, 2004. P. 46).

Процесс определения правового статуса коренных малочисленных народов Севера России происходит на наших глазах. Поиск наиболее адекватного пути защиты прав этих народов основывается на специальном законодательстве и внимании к обычаям и традициям этих народов. Складывается корпус «аборигенного права». Сегодня можно говорить уже о некоторых уроках этого периода, начавшегося с приня-

---

[1] Определение, предложенное Е. Далем (Arctic Human Development Report).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 257

тия новой Конституции РФ в 1993 году. Одной из наиболее сложных проблем в настоящих условиях является определение субъекта этого права.

В Федеральном законе «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ» записано, что *«коренные малочисленные народы Российской Федерации – народы, проживающие на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционные образ жизни, хозяйствование и промыслы, насчитывающие в Российской Федерации менее 50 тысяч человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями.*

Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации утверждается Правительством Российской Федерации по представлению органов государственной власти субъектов Российской Федерации, на территориях которых проживают эти народы».

Именно в отношении этих народов, а также представителей других народов, которые ведут такой же образ жизни в государстве, проводится специальная политика. В Российской Федерации в течение длительного времени складывалась практика наделения особым статусом именно коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, что представляется вполне оправданным. Аналогичные народы выделяются во всем мире, они относятся к коренному населению территорий своего проживания и, что не менее важно, ведут особый образ жизни, особое традиционное природопользование, которое в России включает охоту, рыболовство, сбор дикоросов, оленеводство. Исторически проживая в районах Севера и Сибири, они выработали механизмы неистощительного использования природных ресурсов, а также социальные нормы – обычное право, которые позволяли в прошлом и в некоторой степени позволяют им и теперь устанавливать отношения добрососедства с окружающими их народами. Для аборигенов характерны обычаи, праздники и религиозные ритуалы, направленные на максимальное сохранение окружающей их природы. Правовые обычаи дают возможность не только разрешать конфликты, возникающие в их среде, но и развивать отношения с соседями, с организациями, занимающимися промышленным развитием районов традиционного проживания коренных народов Севера. Очевидно, что у людей, работающих в нефтяной, газовой, лесной и некоторых других отраслях промышленности, складываются иные, чем у аборигенов, формы и методы использования природных ресурсов. Государство строит свою социальную политику чаще всего исходя из интересов большинства. Развитие инфраструктуры, градостроительная деятельность, организация здравоохранения и образования осуществляются на основе общих стандартов и часто не учитывают особенности коренного населения, ведущего кочевой и полукочевой образ жизни.

Наличие особого правового статуса у коренных малочисленных народов Севера подчас приводит к тому, что место этнической идентичности занимает правовая, при этом часто культурные и языковые запросы отходят на второй план, а главным становится достижение незначительных льгот. Из государственно-правовой и повседневной жизни уходят даже названия народов, и люди пользуются определением

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 258

«народы Севера» или даже «КМНС»[3]. Введение специального статуса для коренных малочисленных народов Севера было вызвано стремлением уравнять их в правах, и, что особенно важно, в уровне социально-экономического развития с остальным населением. В какой-то степени это удавалось, но сегодня этот статус создает не только преференции, но и ограничения.

АБОРИГЕННЫЙ СТАТУС В РЕГИОНАХ РОССИИ

Рассмотрим, какие коллизии в связи с особым статусом возникают у аборигенов Западной Сибири и Дальнего Востока России. Именно в этих регионах накоплен большой опыт взаимодействия коренных народов с окружающим населением. Причем, в Ханты-Мансийском автономном округе интерес представляет взаимодействие коренных народов и нефтяных компаний, на Сахалине основные проблемы возникают в сфере распределения рыболовных квот, а в Ямало-Ненецком автономном округе и Приморском крае из-за стремления аборигенов сохранить образ жизни и этническую идентичность.

Оленеводы: отличительность и социальные связи

Особую роль в процессе укрепления этнической идентичности играют социальные связи внутри этнического сообщества. Одним из ярких примеров являются ненцы, которые устанавливают внутренние связи через оленей и детей. В ненецких семьях существует обычай отдавать одного ребенка бабушке с дедушкой. Таким образом, этот ребенок растет в их семье, они имеют возможность передать ему больше традиционных знаний, умений, он в большей степени знакомится с традиционной культурой. Мальчики ходят за оленями, рыбачат, охотятся. Девочки учатся у бабушки выделывать шкуры и шить одежду и обувь. Бабушка и дедушка стареют, и им будет обеспечен уход и помощь. Я наблюдала ситуацию, в которой девочка называла бабушку мамой и даже ревновала свою родную мать к бабушке, старалась переключить все внимание на себя. Значение этого обычая велико и для работы этнографа, так как из таких детей вырастают прекрасные информанты. Такой обычай распространен как у тундровых, так и у лесных ненцев[4].

Олень для ненца является многофункциональным животным, это транспорт, пища, жилище, одежда, психологический комфорт. Олени служат важнейшим фактором укрепления семейно-родственных отношений и семейной педагогики. Настоящие оленеводы воспитываются с раннего детства, поэтому все игры у ненцев строятся на копировании жизни оленеводов-кочевников. Во время полевых исследований мы наблюдали, как дети строят чум, выделывают шкуры, нитки, учатся ловить оле-

---

[3] Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации.

[4] ПМА, 2000-е годы, ХМАО; ПМА, 2008, ЯНАО, Полевые материалы собраны во время проведения ООО «Этноконсалтинг» этнологической экспертизы в 2008 г. по заказу Научного центра профилактического и лечебного питания Тюменского научного центра. Этнографические данные собирались автором и Е.П. Мартыновой, медико-биологическое исследование осуществлялось С.И. Матаевым и Т.В. Васильковой.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 259

ней – бросают аркан. У мальчиков любимой игрушкой является лук, у девочек – все, что связано с женскими занятиями и воспитанием детей. Благодаря такому воспитанию дети относительно легко переносят постоянное кочевание, рано овладевают навыками управления оленями.

Роль оленей в укреплении семейно-брачных и родовых отношений проявляется и в том, что они составляют основу и эквивалент всех отношений – их приводят в качестве приданого, подарка отцу невесты, гостевого подарка от отца и родственников – *мядинзей* (*мядимось*), которые женщины получают в течение жизни (*Сусой*, 1994. С. 39; *Головнев*, 2005. С. 453). Из общего стада отец может выделить часть детям, родственники дарят оленей при рождении ребенка, у каждого с детства начинает собираться стадо. Все эти традиции живы у кочевого населения Ямало-Ненецкого автономного округа и создают необходимые условия для устойчивости брака, сохранения семьи, обеспечения детей и стариков. Обычаи дарения и традиции взаимопомощи играют особую роль, люди уверены, что они не окажутся один на один с трудностями, могут помочь или дети, или другие родственники, или соседи. Эти обычаи способствуют укреплению связей внутри сообщества, являются важнейшими элементами экономики самообеспечения ненцев, а также способствуют их самоопределению и презентации себя в современном мире в качестве аборигенов-кочевников. Оленеводство, связанные с ним традиции и нормы обычного права сохраняют свою роль основы образа жизни и системы жизнеобеспечения ненцев, выделяют их из окружающих народов и способствуют сохранению ими этнической идентичности. В разговорах с соседями, а также с исследователями, они определяют себя как ненцы.

Оленеводство придает коренным народам особую устойчивость, ощущение самобытности и самостоятельности. Так, на вопрос: «Зачем заниматься оленеводством?» сахалинский эвенк В.А. Инокентьев отвечал: *«Чтобы отличаться от других. Чтобы быть независимым, ни у кого ничего не просить, иначе станешь люмпеном. Раньше жили прямо на заливе, там, где теперь Маликпак, но ушли, когда много людей стало. Оленю ходить надо, воля»*[5]. Причем, хочется отметить, что если ненцы являются самым многочисленным из народов Севера, имеют огромные стада оленей, то на Сахалине и аборигенов, и домашних оленей очень немного. Но и здесь оленеводы как культурно-отличительная группа сохраняют свою идентичность.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА, ПРОМЫШЛЕННОЕ ОСВОЕНИЕ И КОНСТРУИРОВАНИЕ АБОРИГЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

При рассмотрении последствий промышленного освоения для коренных малочисленных народов Севера чаще всего пишут об экологии, причем в течение последних двадцати лет основное внимание уделяется загрязнению окружающей среды и выводу из традиционного природопользования значительных территорий. В данном

---

5 ПМА, 2004 г. Сахалинская область.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 260

контексте идентичность для коренных народов рассматривается как возможность ведения традиционной хозяйственной деятельности, но этого явно недостаточно. Очень многие социальные и психологические проблемы у аборигенов возникают из-за того, что, теряя традиционную культуру, они часто ничего не приобретают взамен. А государственно-правовой статус не всегда отвечает потребностям традиционного образа жизни и современной хозяйственной деятельности этих народов, в отличие от обычного права, которое соответствует их этнической (=культурной) принадлежности. Обычное право по определению сохраняется только тогда, когда его выполняют люди. Для аборигенов правосознание и правоприменение неотделимы.

Рассмотрение вопросов занятости для местного населения в контексте промышленного освоения районов Севера является одним из важнейших доводов в пользу деятельности нефтяных, газовых и других компаний. Обеспечение новых рабочих мест действительно очень актуально, причем не только для России. В октябре 2006 г. я проводила полевые исследования в г. Инувике среди народов гвичин и инувиалуиты (Северо-Западные территории Канады). Одна женщина гвичин рассказала мне, почему она стала работать в нефтяной компании:

«Я всегда была против того, чтобы аборигенные земли использовались для промышленных целей. Так было и в 1960, 1970, 1980 и 1990-х. Но я поменяла свое мнение после того, как потеряла старшего сына. Он закончил жизнь самоубийством. Перед тем, как сделать это, он сказал мне, что ему трудно жить, когда он не может содержать свою семью, своих детей, имея только сезонную работу. Он знал все традиции, культуру и обычаи гвичин, но они были не востребованы на его рабочем месте. Я решила работать не против, а на стороне промышленности, чтобы сделать что-то для своего народа»[6].

Промышленные компании на севере Канады уделяют очень большое внимание вопросам занятости коренного населения. Еще не заработал проект газопровода в долине р. Маккензи, а уже была проведена большая подготовительная работа, в колледже организована специальная образовательная программа по подготовке необходимых для промышленных компаний работников, причем работа ведется гибко, готовят различных специалистов. Обучаются люди любого возраста, преподаватели выезжают непосредственно в общины, обучение занимает период от нескольких недель до нескольких лет. Консорциум компаний основной задачей в своей деятельности по установлению взаимодействия с коренными народами видит определение необходимых трудовых вакансий и путей подготовки кадров.

Пока еще рано судить, насколько промышленное освоение на севере Канады будет способствовать их экономическому развитию, но я также хочу привести высказывание другой местной женщины – директора культурного центра. Когда я спросила, что будет с языком инувиалуитов, если начнет работать проект газопровода, она ответила: «*Он умрет*». Инувиалуиты достигли больших успехов во включенно-

---

[6] ПМА, 2006, Северо-Западные территории Канады, лицензия 14079N.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 261

сти в современное модернизированное общество, но их самоопределение строится на ценностях, традиционном искусстве, охоте и рыболовстве, всем том, что они несут в современный мир. Именно поэтому они так серьезно и внимательно относятся к вопросам, связанным с промышленным освоением Арктики. Это позволяет им сохранять и культурную, и правовую идентичности.

Начиная работу на северных территориях, промышленные компании очень часто выдвигают лозунг обеспечения занятости как приоритет своей социальной политики. Так как нефтяное освоение в Ханты-Мансийском автономном округе ведется уже более 50 лет, представляет интерес рассмотрение ситуации именно в этом регионе.

Конституция Российской Федерации специально закрепила защиту «исконной среды обитания и традиционного уровня жизни» как компетенцию органов государственной власти (ст. 72). Государственная политика в области содействия занятости населения направлена на выравнивание возможностей для всех граждан страны и поощрение работодателей, создающих рабочие места для людей, «испытывающих трудности в поиске работы» (Закон РФ «О занятости…» // Статус коренных малочисленных народов..., 2005. С. 90). Эти вопросы регулируются специальным федеральным законом, который создает кроме этого общие правовые предпосылки для учета традиций малочисленных народов Севера в такой важной для них сфере, как обеспечение занятости и защиты от безработицы. Этот закон: во-первых, закрепляет общее положение о том, что государственная политика направлена на «обеспечение занятости в местах проживания коренных малочисленных народов РФ с учетом их национальных и культурных традиций, а также исторически сложившихся видов занятости (пункт 11 статьи 5); во-вторых, устанавливает полномочие органов государственной власти субъектов РФ решать вопросы, связанные с разработкой и осуществлением государственной политики содействия занятости населения с учетом национальных, культурных традиций, а также исторически сложившихся видов занятости (абзац 1 части 2 статьи 7)». Таким образом, в законодательстве содержатся нормы, указывающие на учет обычаев и традиций коренных малочисленных народов в решении проблемы защиты от безработицы (*Пучкова*, 2005. С. 28).

В последние годы предпринимаются определенные шаги для перехода от политики патернализма к политике партнерства, но они не стали еще достаточно эффективными. В большинстве северных регионов сохраняется потребность в государственной поддержке коренных малочисленных народов Севера, для этого принимаются специальные программы по занятости этих народов. Показателем высокого уровня государственного регулирования развития коренных народов, особенно в некоторых субъектах федерации, является принятие специальных законов о традиционных видах деятельности. Так, в Ханты-Мансийском автономном округе в 2001 г. принят специальный закон «О традиционных видах деятельности коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе», по которому к ним отнесены оленеводство, коневодство, охота, рыболовство и собирательство. В округе осуществляется государственная поддержка лиц и организаций, которые занимаются

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 262

этими видами деятельности. Специальная поддержка оказывается общинам коренных народов. Причем необходимо отметить, что по окружному закону «Об общинах коренных малочисленных народов в Ханты-Мансийском автономном округе» одной из целей организации общин называется обеспечение занятости (Закон ХМАО «Об общинах…»; Закон ХМАО «О традиционных видах деятельности…» // Статус коренных малочисленных народов..., 2005. С. 677, 687). В округе в 2003 г. принят также закон «О поддержке органами государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа организаций, осуществляющих традиционное хозяйствование и занимающихся промыслами коренных малочисленных народов Севера», по которому к таким организациям отнесены общины и те юридические лица, в числе учредителей которых есть представитель коренных народов, которые занимаются традиционными промыслами. Критерием выделения таких организаций являются также следующие показатели: выручка от традиционных видов деятельности составляет не менее 70% доходов, и не менее половины рабочих мест занято лицами из числа этих народов (Закон ХМАО «О поддержке …» // Статус коренных малочисленных народов..., 2005. С. 694-695). На практике мы сталкиваемся с тем, что в особой поддержке нуждаются и аборигены, получившие образование и вынужденные искать работу в городе в нетрадиционных для них отраслях хозяйства, когда у них нет родных, квартиры, достаточного дружеского окружения.

Часто в реальности российское законодательство ограничивает возможности осуществления прав коренных народов при решении ими вопросов социально-экономического развития. Это происходит не только из-за ограничения использования ими природных ресурсов, в первую очередь речных и морских, что характерно для районов Дальнего Востока, но и из-за концептуальных подходов современной правовой политики. Ведь коренными народами Севера считаются только люди, ведущие традиционный образ жизни, следовательно, если они хотят пользоваться правовыми преференциями, они ограничены в выборе сфер занятости. Определенные проблемы возникают и в случае, когда аборигены живут в городе и теряют предоставляемые законодательством права на работу в традиционном природопользовании. В последнее время частично эта проблема была решена, когда в 2009 г. в список мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности были включены и городские муниципальные образования (Перечень мест традиционного проживания...).

Интересно отметить, что не только органы власти определяют политику обеспечения занятости, а, следовательно, и системы жизнеобеспечения аборигенов. В Ханты-Мансийском автономном округе мне приходилось не раз слышать от людей, работающих в нефтяной отрасли, что *«надо коренным жителям жить для города, чтобы поставлять продукты, сувениры. Коренные жители могут заниматься обеспечением нефтяников продуктами питания, мясом. Не нужно будет нанимать штатных егерей»*[7]. В округе предпринимаются определенные шаги для создания

[7] ПМА, 2003 г., ХМАО.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 263

предприятий по реализации продукции традиционного природопользования. Такая деятельность представляется экономически выгодной как для нефтяников, так и для аборигенов. Эксперты отмечают, что одной из основ перехода к партнерским отношениям является участие коренных народов в проектах освоения недр, включая предоставление услуг потребительского и/или производственного характера для нефтегазового сектора, что будет способствовать снижению (при прочих равных условиях) общих затрат на реализацию проектов освоения недр. Таким образом, участие коренных малочисленных народов в предоставлении услуг (в том числе по экологическому мониторингу и контролю) будет вести к росту их благосостояния (*Крюков, Токарев*, 2005. С. 170).

Типичный для промышленных компаний пример своего видения этой проблемы демонстрирует компания «Сургутнефтегаз». Она уже несколько раз обращалась к губернатору и в правительство Ханты-Мансийского автономного округа с предложением разделить аборигенов на две группы: постоянно проживающих на территориях традиционного природопользования, ведущих традиционный образ жизни и занимающихся традиционными видами деятельности, и проживающих в городах и поселках, для которых традиционное хозяйствование не является источником их жизнеобеспечения[8]. Компания предлагает создать более жесткое законодательство в округе для регламентации компенсационных выплат аборигенам, проживающим в границах территорий традиционного природопользования. Сам по себе этот факт является одним из многочисленных свидетельств того, что промышленные компании заинтересованы в установлении правового положения коренных малочисленных народов Севера, но они настаивают на своей трактовке, объективно приводящей к консервации традиционного образа жизни. Ведь компенсационные выплаты составляют значительную часть бюджета семей и общин коренных малочисленных народов Севера в округе, которые заинтересованы в их сохранении.

Промышленные компании конструируют культурную идентичность аборигенов, настаивая на том, что коренные народы должны производить продукцию и поставлять ее в города или вести традиционное природопользование, причем в ограниченном узком смысле, не предполагающем развитие. И органы власти, и промышленные компании настаивают на своем видении развития народов Севера, когда им отводится роль обслуживающего персонала. Эта позиция находится в противоречии и с международно-правовым статусом этих народов, и с реальными стратегиями социально-экономического развития, которые они демонстрируют в современном мире.

В Ханты-Мансийском автономном округе образ жизни аборигенов строится как на экономике традиционного природопользования, которая может рассматриваться как форма самообеспечения и как средство социально-экономического и культурного развития, так и на включенности их в рыночные отношения и развитии этнотуризма. Последнее не происходит без издержек, появляется категория людей, которые могут быть названы «профессиональными хантами».

---

8 ПМА, 2008 г., ХМАО.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 264

Традиционная культура является очень хрупкой в современных условиях, но обладающей значительным адаптивным потенциалом. Мы столкнулись с такой проблемой при проведении этнологической экспертизы в Приморском крае, когда один из представителей заказчика высказал сомнение в том, что удэгейцы должны обладать особым статусом, раз они не носят этническую одежду и не живут в этнических жилищах, да и язык своего народа знают немногие. Сторонние наблюдатели часто не понимают, что более важным для идентичности аборигенов являются их знания об окружающем мире. Изучение современных охотников-удэгейцев показывает, насколько их знания и умения соответствуют доктрине традиционного природопользования, насколько активно они используют традиционные знания о лесе, животном мире. Именно поэтому бикинские леса, а также уссурийский тигр и многие другие животные сохранились на земле.

На практике требуется постоянное доказательство особой «аборигенной идентичности», что продемонстрировали некоторые судебные процессы. В частности в марте 2009 г. в Приморском краевом суде слушалось дело о нарушении прав удэгейцев, было рассмотрено и частично удовлетворено заявление Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Организация коренных народов обратилась в суд, так как посчитала, что права ее членов нарушены. В новом положении о государственном природном ландшафтном заказнике краевого значения указывалось, что удэгейцы не имеют право использовать лодки с моторами и снегоходы для передвижения по своим охотничьим угодьям, которые оказались в границах заказника. Причем на суде было заявлено, что они должны передвигаться на оленях, лошадях или ходить пешком или на лыжах, переселиться из поселка в лес и жить в чумах и т.п. Возмущение аборигенов вызвал тот факт, что в суде абсолютно не были учтены особенности их традиционного образа жизни, то, что они никогда не занимались оленеводством и коневодством. Кроме того, в суде не учитывался тот факт, что законодательство не ограничивает право на использование личного транспорта для ведения традиционного природопользования: охоты, рыболовства, собирательства. Таким образом, суд совершенно произвольно решил, как жить аборигенам и что им делать. Кроме того, аборигенам было отказано даже в осознании себя как отдельной этнической общности. На заявление представителя Ассоциации о том, что удэгейцы являются коренным малочисленным народом (в законодательстве встречается также определение для таких народов «малочисленные этнические общности»), представитель администрации сказала, что «в материалах дела не представлено доказательств, что удэгейцы осознали себя самостоятельной этнической общностью, а, следовательно, на них не может распространяться действие п. 4. ст. 24 закона «Об особо охраняемых природных территориях», где говорится о таких этнических общностях». По заявлению адвоката Ю.Я. Якель, это проявление не только некомпетентности властей, но и цинизма и неуважения к коренным малочисленным народам Севера, нарушения прав человека, а также права каждого человека определять свою этническую принадлежность (Рассылка raiponlaw от 27 марта 2009 г.).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 265

Конечно, не только государство, промышленные компании или эксперты конструируют идентичности, в этом процессе участвуют и сами коренные народы. На Сахалине аборигены отмечают, что приверженность статусной этничности связана со стремлением получать квоты на рыбу и морских животных. Сегодня перед ними стоит проблема выбора, потому что аборигенный лов имеет ряд ограничений. Вопрос решается в пользу аборигенного статуса, так как в этом случае их права на ресурсы защищены законодательством, их организациями (составляющими фактически систему территориального самоуправления, например, в Поронайском районе) и специальной политикой органов государственной власти на региональном уровне. Судя по полевым материалам 2008 года, ситуация в Охинском и Поронайском районах Сахалинской области противоречива, законодательство скорее ограничивает развитие аборигенного рыболовства как основы благосостояния коренных народов, чем способствует его успеху. Возможности родовых хозяйств ограничены, поэтому они не могут получать необходимые для них промысловые квоты и на равных конкурировать с другими рыболовными предприятиями. Роль культурной идентичности существенно трансформировалась. Большинство активистов и нынешних бизнесменов из числа аборигенов отмечают важность для своего становления, роста самосознания участие именно в культурной деятельности, почти все они «выросли» из фольклорных ансамблей. Да и сегодня праздники и ритуалы, хотя и модифицированные, продолжают играть существенную роль в их жизни. Наряду с традиционными средствами лова или передвижения, одеждой и жилищами, они используют унифицированные покупные вещи. Вместе с тем, полевые исследования показывают, что наступает новый этап развития аборигенных культур, когда праздники, народные промыслы, а возможно и языки этих народов будут развиваться, в том числе, за счет их собственных ресурсов. Приобретя контроль над природными ресурсами (в первую очередь биологическими) коренные народы смогут самостоятельно финансировать развитие традиционных культур, что уменьшит их финансовую зависимость от промышленных компаний и органов государственной власти, создаст возможности свободно определять свою идентичность.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В международных документах, в частности в Конвенции 169 МОТ, в качестве основополагающей характеристики коренных народов указывается, что их «положение регулируется полностью или частично их собственными обычаями или традициями, или специальным законодательством». Таким образом, признается роль правовых обычаев в определении их статуса в государстве. В последнее время все больше говорится об особых знаниях аборигенов, которые выделяют их из окружающего мира. В первую очередь это касается их традиционных знаний о природе, которые рассматриваются как составная часть доктрины устойчивого развития (Конвенция ООН по окружающей среде и развитию 1992 г. и др.). В значительной степени именно на этих знаниях строятся и аборигенные правовые нормы.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 266

В прошлом аборигены продуктами традиционного природопользования обменивались с соседями, сегодня они хотят их продавать. Обычно-правовая система гарантировала определенный уровень жизни, достаточно низкий. В современных условиях самообеспечение не может основываться только на питании, аборигенам требуются деньги на покупку транспортных средств, топлива, образование детей, не говоря уже о том, что и пища, и одежда сегодня также требуют больших средств. Государство и промышленные компании ограничивают экономические возможности аборигенов, требуя, чтобы они сохраняли традиционный образ жизни, диктуя им стандарты «котлового питания».

В 1986 г. ООН приняла «Декларацию о праве на развитие», которая провозгласила, что «право на развитие является неотъемлемым правом человека, и что равенство возможностей для развития является прерогативой как государства, так и людей, составляющих государство». Краткий анализ ситуации в регионах Российского Севера, где проживают коренные народы, показывает, что современное законодательство позволяет лишь консервировать традиционный образ жизни, оно рассчитано на то, что аборигены будут оставаться наименее обеспеченным слоем населения, как это существует сейчас, оно не дает им возможностей для экономического развития. Правовой статус, установленный государством, основывается на традиционном образе жизни, он гарантирует их права только в этой сфере. Вместе с тем, положение Конституции о том, что Российская Федерация гарантирует права коренных народов в соответствии с принципами международного права, позволяет рассматривать вопросы развития этих народов и искать правовые регуляторы и гарантии в рамках правового плюрализма, как сосуществования государственного и обычно-правового регулирования их положения. Кроме того, обычно-правовое регулирование исходит из культурного контекста, обычно-правовой статус строится на культурных характеристиках этих народов, а следование им усиливает культурную идентичность.

Наряду с государственным законодательством жизнь коренных народов регулируется их правовыми обычаями. При этом обычное право оказывается более гибким, модельным, оно в большей степени предполагает как возможности для развития, так и определенный уровень прагматичности. Эти обычаи строятся на их знаниях, складывающихся в течение длительного времени из наблюдений за окружающим миром, на основе опыта взаимодействия с другими участниками природопользования и связанных с этим социальных отношений.

В современных условиях даже традиционный образ жизни и традиционная культура часто определяются не обычным правом – «жизненным действием», а органами государственной власти, промышленными компаниями, подчас – экспертами. Возможно, именно это и приводит к многочисленным социально-экономическим и культурным проблемам российских аборигенов. Сегодня этническая идентичность играет различную роль у отдельных народов Севера. Из исследуемых в данной работе народов она наиболее значима для оленеводов. Важнейшую роль в сохранении этнической идентичности играют традиционные знания. Но и развитие бизнеса на осно-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 267

вании традиционных видов деятельности открывает перспективы для развития культур народов Севера. Право, чувствительное к образу жизни коренных малочисленных народов, способное учитывать развитие традиционной (этнической) экономики, важность определения ими своей идентичности, позволит не только сохранить культуры аборигенов, но и достичь действительного равенства.

ФЗ «О занятости населения в РФ» от 19 апреля 1991 г., № 1032-1 // Статус коренных малочисленных народов России. Правовые акты. М., 2005. Книга третья.

Перечень мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 8 мая 2009 г. № 631-р.

Закон ХМАО – Югры «Об общинах коренных малочисленных народов в Ханты-мансийском автономном округе» от 19 ноября 2001 г. // Статус коренных малочисленных народов России: Правовые акты. М., 2005. Книга третья.

Закон ХМАО – Югры «О традиционных видах деятельности коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Манийском автономном округе» от 4 декабря 2001 г. // Статус коренных малочисленных народов России: Правовые акты. М., 2005. Книга третья.

Закон ХМАО – Югры «О поддержке органами государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа организаций, осуществляющих традиционное хозяйствование и занимающихся промыслами коренных малочисленных народов Севера» от 5 мая 2003 г. // Статус коренных малочисленных народов России: Правовые акты. М., 2005. Книга третья.

Рассылка «raiponlaw» от 27 марта 2009 г.

Головнев А.В. Социальная организация и общественный быт // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 451–460.

Крюков В.А.. Токарев А.Н. Учет интересов коренных малочисленных народов при принятии решений в сфере недропользования. М., 2005. Серия: Библиотека коренных народов Севера. Вып. 10.

Пучкова М.В. Статья в дискуссии «Обычное право сегодня» // ЭО. 2005. № 5. С. 28–31.

Статус коренных малочисленных народов России: Правовые акты. М., 2005. Книга третья.

Сусой Е.Г. Из глубины веков. Тюмень, 1994.

Arctic Human Development Report. Akureyri, Stefansson Arctic Institute, 2004.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 268

ОБРАЗ ЭВЕНКА В ДРАМЕ АЛЕКСАНДРА ВАМПИЛОВА «ПРОШЛЫМ ЛЕТОМ В ЧУЛИМСКЕ»[1]

А.А. Сирина

Этнологи, похоже, до сих пор сомневаются: возможно ли использовать литературные произведения в научных исследованиях, не подорвет ли это их объективность? Одновременно приходит понимание того, что «этнолитературоведение – это интересно и перспективно». На мой взгляд, герои литературных произведений больших писателей достойны внимательного к себе отношения, потому что художественный способ познания мира может дать и дает не меньше, чем собственно научный.

Имя сибирского драматурга Александра Вампилова широко известно в нашей стране и за рубежом. На первый взгляд драматургия Вампилова проста, даже провинциальна, но, судя по немногим удачам на сцене и в кино, режиссерам непросто работать с его пьесами. За внешней, обманчивой простотой его произведений скрыты подтексты, вторые и третьи планы. Кажется, главный камень преткновения для режиссеров и актеров – сибирская специфика, которой насквозь пронизаны произведения писателя.

Действие драмы Александра Вампилова «Прошлым летом в Чулимске» разворачивается в небольшом таежном райцентре Восточной Сибири в 1960-е годы. Быт Чулимска характерен для сибирской провинции, да и всей страны, после лихолетий первой половины двадцатого века – войн, укрупнений, коллективизации. Традиционный уклад сибирской деревни нарушен, и все это отразилось в судьбах героев: Дергачев, инвалид войны; Анна, не дождавшаяся Дергачева и у которой вырос сын Павел; «безотцовщина» Павел, поколесивший по сибирским стройкам; приезжие городские Кашкина и Мечеткин. Только семья Валентины представляет собой осколок старого сибирского уклада. Это уже не деревня, но еще и не город. И характеры здесь переходные, как будто не вполне устоявшиеся.

Александр Вампилов в драме «Прошлым летом в Чулимске» вывел, кажется, единственного в своих произведениях эвенка – Илью Еремеева. Каким образом возник этот персонаж? Можно предположить, что в этом «виновато» происхождение писа-

---

[1] Работа выполнена по проекту «Историко-культурное наследие в современной картине мира народов Севера и Сибири» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 269

теля и среда, в которой он вращался. Известно, что Александр Вампилов родился и вырос в Восточной Сибири, в смешанной русско-бурятской интеллигентной семье. Среди его предков были учителя и священники. Его дядя по материнской линии Иннокентий Прокопьевич Копылов был экономистом-охотоведом, в 1920-40-е годы работал среди эвенков, на севере Иркутской области и в Эвенкии, знал и любил тайгу. После того, как отец и дед будущего писателя были репрессированы, дядя, помогая сестре Анастасии Прокопьевне, вплотную участвовал в воспитании Саши. Они вместе бывали в тайге, много непридуманных историй слышал подросток от дяди.

Характерной позицией Еремеева является его второстепенность, даже третьестепенность в пространстве показанной Вампиловым драмы. Этим точно отражены социальные страты нашей жизни, где так называемые «малочисленные народы Севера» в целом находились на периферии общественной жизни. Но удивительным образом по мере перечитывания текстов эта периферийность исчезает, а необычный, непривычный, непохожий ни на кого другого персонаж приобретает дополнительную смысловую окраску, которую, может быть, до конца не видел и сам писатель в момент создания своего произведения.

Илья Еремеев выписан сибирским драматургом с поразительным пониманием такого рода людей и вниманием к самым малым деталям. Именно Еремеев первым появляется перед читателем и зрителем, и появляется необычно: «У крыльца на веранде лежит человек. Устроился он в углу, незаметно. Из-под телогрейки чуть торчат кирзовые сапоги – вот и все. *Сразу и не разглядишь, что это человек* (курсив мой. – *А.С.*)», – так описывает Вампилов Еремеева. Когда он встает, потревоженный Валентиной, девушка видит перед собой сухого, чуть сгорбленного от времени старика невысокого роста. «Он узкоглаз, лицо у него темное, что называется прокопченное, волосы седые и нестриженые. В руках он держит свою телогрейку, а рядом с ним лежит вещмешок, который он, очевидно, подкладывает под голову. Его фамилия Еремеев». Его реплика: «Ты – почему?», адресованная Валентине, прибивающей доску к изуродованному палисаднику – самая первая в драме, может и должна вызвать смех, но по ходу развития сюжета приобретает глубокое значение, а вопрос становится основным: почему Валентина восстанавливает палисадник? Еремеев откликается на просьбу Валентины починить сломанный посетителями кафе, где она работает, палисадник. Таков зачин этой драмы.

Образ Еремеева, словно бы по «касательной» прошедший в пьесе, как будто даже лишний, не имеющий отношения к основной сюжетной линии, введенный словно бы для разнообразия, что называется, для экзотики, в действительности несет большую смысловую нагрузку. Через него автор раскрывает, во-первых, нравственные проблемы современного ему общества, или отношения между людьми, а, во-вторых, экологические проблемы, или отношение современного ему человека к природе. При этом надо отметить, что в тот период времени экологические вопросы еще не приобрели такой остроты, как сегодня, и автор в б*о*льшей степени сосредотачивается на образе Еремеева как камертоне проверки нравственной состоятельности своих героев.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 270

Что касается экологии, то она опосредованно показана как экология духа, как взаимозависимость нравственных и экологических проблем. Замечательный драматург, Александр Вампилов сумел сказать о нравственных вопросах без назидания, но так, что обыденное, примелькавшееся и поэтому ставшее привычным вдруг начинаешь видеть другими глазами и по-новому его оценивать. В этом и состоит цель творчества и этим определяется талант писателя.

Жизненная философия старого охотника, по существу, заключена в одной фразе: «Зверя надо бояться, человека не надо бояться». По ходу пьесы она все время подвергается испытаниям.

Старик пришел в райцентр из тайги, чтобы похлопотать о пенсии. Прирожденный охотник, хорошо знающий тайгу, много лет он работал проводником в геологоразведочных экспедициях. Действительно, в 1940-50-е гг. в Сибири работали геологоразведочные экспедиции, проводниками и каюрами в которых часто были эвенки со своими оленями. Они внесли существенный вклад в выполнение целей и задач этих экспедиций, что отражено в произведениях героико-романтического, приключенческого направлений, таких, как широко известные в советское время замечательные невыдуманные повести Г.А. Федосеева «Тропою испытаний», «Смерть меня подождет». В них эвенки показаны как непревзойденные проводники, прекрасно знающие тайгу, простые, честные и мужественные люди, привыкшие преодолевать трудности таежной кочевой жизни. Но о проблемах этих людей, которые появлялись после работы таких экспедиций: потерях оленей от неимоверно тяжелой работы, о внебрачных детях, неправильно оформленных или совсем не оформленных документах, злоупотреблениях с выплатой заработной платы и пенсий и других подобных житейских историях не принято было говорить.

У Еремеева литературного не осталось никаких документов, подтверждающих его работу в экспедициях.

«Дергачев: – А документы у тебя есть?

Еремеев: – А?

Дергачев: – Документы, говорю. Трудовая книжка?.. Справки, что у геологов работал?.. Есть у тебя?

Еремеев молчит».

Зависимость от бумаг и справок, к которой мы привыкли так, что уже не замечаем, кажется старому эвенку противоестественной. Отсутствие документов – не столько его ошибка, сколько вина тех людей, которые наняли человека, использовали его знание тайги, доверие к людям и, сделав необходимое, ушли.

Пунктиром показана судьба охотника: он одинок, жена давно умерла, дочь живет в Ленинграде (можно додумать, что она уехала учиться в пединститут им. Герцена, где, начиная с ранних советских времен, учатся дети-северяне). Мечеткин, зануда и мелкий бюрократ, советует Еремееву подать в суд на родную дочь, которая «затерялась» в Ленинграде. Еремеев категорически отказывается это сделать. Его поддерживает Дергачев: «Ну и правильно. Научат они тебя: с собственной дочерью судиться.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 271

А ты не слушай. Ты век не судился, не твое это дело». Эта позиция отличается от современных подходов, где, чуть что, виновника или нарушителя тащат в суд, будь это даже родная мать или отец. К чему приводит такой формальный, бюрократический, бездушный подход, несовместимый с нравственным началом человека, голосом его совести?

Национальность Еремеева выясняется из разговора Анны Хороших и самого Еремеева со следователем Шамановым. Примечательно, что все местные знают эвенка, хоть он и живет в тайге, и Еремеева представляют только Шаманову, человеку приезжему (а вместе с ним и читателям).

«Шаманов: – Это вы Еремеев?

Еремеев (не сразу): – Еремеев, Еремеев…

Хороших: – Эвенк по национальности…

Еремеев (кивает): – Эвенк.

Хороших: – Только что фамилия русская. Крещеный он.

Еремеев (поспешно): – Крещеный, крещеный…»

Прочитав это, начинаешь думать вот о чем. Русские пришли в Сибирь, крестили инородцев, вступили с ними в кровные и культурные связи… Но какими со временем стали мы сами? Где вера и доверие, почему столько бюрократии и формализма в отношениях между людьми? Таким способом Вампилов нашел еще одну возможность поднять нравственные вопросы об ответственности, о долге, о совести.

Вампилов – мастер неожиданного, импровизации. В обрисовке характеров у него редко бывает чисто положительный герой. Драматург симпатизирует Еремееву, который показан как неиспорченный, а с точки зрения горожанина как беспредельно наивный человек. Его легко обманывает, использует в своих интересах, Кашкина, отвергнутая любовница Шаманова. Он, конечно же, не умеет выхлопотать себе трудовую пенсию. Еремеев знает как вести себя в тайге, но в поселке теряется, здесь отношения людей иные. Думая, что делает добро, он, сам того не ведая, становится проводником чьих-то недобрых намерений.

Почему Вампилов вывел в пьесе именно эвенка? Для понимания сути еремеевского персонажа важен образ тайги, – еще одного, невидимого «героя» драмы, который раскрыт через судьбы и характеры конкретных героев. В драме «Прошлым летом в Чулимске» через фигуры Мечеткина и Еремеева олицетворены два образа тайги, воспринимаемой и понимаемой совершенно по-разному, и отношение к которой столь типично для нашего общества.

Как относится к тайге Мечеткин? На первый взгляд, никак. Но обратим внимание: на объяснение Еремеева «Из тайги пришел» он реагирует быстро и с известной долей сарказма: «Видно, что из тайги». Для Мечеткина (и тех многих людей, которых он олицетворяет), пространство тайги – дикое, не цивилизованное, даже не деревенское и уж тем более не городское. Это нечто далекое, опасное, даже враждебное, нуждающееся в окультуривании и тотальном улучшении. Тайга здесь должна быть понята не только как собственно пространство тайги, но и как все периферийное, непохожее, непонятное.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 272

Такое отношение наиболее ярко выражено в идеологии покорения природы и ее преобразования, размаха великих строек Сибири, разных ГЭС, целлюлозных комбинатов, БАМ. Эта романтика преобразования внешне противоположна функционально-потребительскому, бездушному отношению к природе и человеку, которое провидчески показал Вампилов через образ Официанта из другой своей драмы «Утиная охота», но на самом деле это две ветви одного дерева.

Тайга эвенка Еремеева другая – это его дом, где он родился, вырос и прожил всю жизнь, это пространство живое и одухотворенное. Ее значение и ценность старик осознает, оставив на время. Побыв несколько дней в поселке, Еремеев собирается обратно: «Тайга меня ждет. Ягода ждет, шишка ждет. Белка – тоже ждет…». В тайгу, издерганный неустроенной жизнью в поселке, вместе с Еремеевым хочет уйти Дергачев, – он когда-то давно промышлял вместе с эвенком. Уже сама мысль об этом уходе, который, похоже, никогда не состоится, является для него отдушиной.

Интересно, что туда же, в тайгу, на охоту, стремится Зилов, главный герой «Утиной охоты».

«…Только там (в тайге. – *А.С.*) и чувствуешь себя человеком. Я повезу тебя на лодке, слышишь?…мы поднимемся рано, еще до рассвета. Ты увидишь, какой там туман – мы поплывем, как во сне, неизвестно куда. А когда подымается солнце? О! Это как в церкви и даже почище, чем в церкви… А ночь? Боже мой! Знаешь, какая это тишина? Тебя там нет, ты понимаешь? Нет! Ты еще не родился. И ничего нет. И не было. И не будет… И уток ты увидишь. Обязательно. Конечно, стрелок я неважный, но разве в этом дело?..».

Мотив ухода эвенка лишь частично совпадает с мотивом Дергачева или Зилова; последние хотят найти в тайге чистое, еще не загаженное (прежде всего – в нравственном отношении) пространство, где нет места человеческим подлостям и низостям, и куда люди уходят, чтобы измениться самим и изменить свою жизнь. Это чувствуют, хотя не всегда могут выразить (и это действительно трудно – выразить словами те эмоции и ощущения, которые они испытывают) охотники-промысловики, рассказывающие, как сильна тяга к ней, похожая на болезнь, которая неизбежно наступает осенью, когда с деревьев опадает последний лист, а вода на озерах подергивается тонким хрупким ледком; как человек меняется, освобождается и обновляется в ее просторах. Природа и ее нерукотворная красота сама имеет власть и силу преобразовывать, изменять человека, воздействовать на его душу. И хотя здесь есть некая идеализация и романтизация, никто – из тех, кто знает тайгу не понаслышке – не станет отрицать, что в тайге действуют свои законы, а люди, которые их сознательно и цинично нарушают, рано или поздно неизбежно будут наказаны.

Валентина и Еремеев из пьесы «Прошлым летом в Чулимске» первыми встречаются с читателем, и они же последними прощаются с ним. Вампилов свел вместе двух, на первый взгляд, полярно противоположных людей: по полу, возрасту, занятиям, месту жительства, национальности. Но, несмотря на эти различия, в них много сходства. Старик, оставшийся большим ребенком и Валентина, еще не вполне рас-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 273

ставшаяся со счастливым временем детства. Чистые душой, доверчивые и порой наивные, а потому и самые уязвимые и незащищенные среди всех героев, в финале они оказались наиболее сильными духом людьми, которые твердо придерживаются своих убеждений. Вампилов показывает, что суть человека определяет не его национальность, место жительства, уровень образования или общественное положение, а то, остается ли он Человеком в сложных обстоятельствах, которых на жизненном пути каждого из нас, как и у героев драмы Вампилова, предостаточно.

Еремеев уходит из поселка в тайгу, так и не добившись своей пенсии. Он не ожесточился и не перестал доверять людям. Валентина остается, и образ ее, проведенный глубоко симпатизирующим ей автором через драматические испытания, остается чистым и незамутненным. В принципе, «тайга» как место, где происходит очищение, как аллегория, образ, находится внутри нее самой.

Илья Еремеев показан Вампиловым этнографически абсолютно точно, хотя и крупными мазками. Это потому, что не внешняя достоверность была главным замыслом драматурга. Персонаж Еремеева послужил камертоном проверки нравственной состоятельности героев драмы, а также в свернутом виде содержит в себе такие важные вопросы, как необходимость ответственности за «малых сих», природу и нравственные ценности людей, тесно и неразрывно с ней связанных.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 274

ПРИЛОЖЕНИЕ

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ З.П. СОКОЛОВОЙ

1. Новые стоянки Чусовского Прикамья // Ученые записки Молотовского гос. университе-та. Харьков, 1953. С. 89–126. 1 п.л. (соавт. О.Н. Бадер).
2. Стоянка Боровое озеро IV // СА. 1953. № XVIII. С. 265–280. 1 п.л. (соавт. О.Н.Бадер).
3. К истории жилища обских угров // СЭ. 1957. № 2. С. 88–105. 1 п.л.
4. Обско-угорские дощатые постройки // КСИЭ. 1959. Вып. XXXI. С. 60–67. 0,5 п.л.
5. К вопросу о развитии обско-угорской землянки // Ежегодник Тюменского краеведческого музея. Тюмень, 1959. Вып. 1. С. 9–26. 1 п.л.
6. Стоянка Кама-Жулановка II // Ученые записки ПГУ. Пермь, 1959. № 3. С. 95–110. 1 п.л.
7. Современные селения и жилища ваховских хантов // ТИЭ, нов. сер. М., 1960. Вып. 56. С. 178–198. 1 п.л.
8. Совещание по вопросам акклиматизации и питания населения на Крайнем Севере // СЭ. 1961. № 2. С. 122–123. 0,5 п.л.
9. Международный конгресс финно-угроведов // СЭ. 1961. № 3. С. 90–93. 0,5 п.л.
10. Изменения в расселении малых народов Севера (тез.) // Матер. первого межвед. совещ. по геогр. населения. М., 1961. 5. С. 30–31. 0,1 п.л. (соавт. И.С. Гурвич, А.В. Смоляк).
11. О некоторых этнических процессах, протекающих у селькупов, хантов и эвенков Том-ской области // СЭ. 1961. № 3. С. 45–52. 0,8 п.л.
12. Certain Ethnic Processes Among the Selkups, Khanty and Evenks of Tomsk oblast // Sov. Anthropologie and Archeologie. NY., 1962. Vol. 1, N 2. P. 50–56. 0,8 п.л.
13. Заметки об эвенках бассейна Кети // ТИЭ, нов. сер. М., 1962. Вып. 78. С. 165–175. 0,6 п.л.
14. К истории жилища обских угров // Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum. 20–24.IX.1960. Budapest, 1963. P. 334–348. 1 п.л.
15. Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // ТИЭ, нов. сер. М., 1963. Вып. 84. С. 182–233. 4 п.л.
16. Историко-этнографический атлас Сибири (рец.) // СЭ. 1963. № 5. С. 152–157. 1 п.л. (со-авт. С.И. Вайнштейн, И.С. Гурвич).
17. Az obi-ugor lakóházak túzhelyei // Müveltség és Hagyomany. Debrecen, 1964. VI. P. 65–79. 1 п.л.
18. Современное положение малых народностей Томской области, Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского национальных округов Тюменской области (тез.) // Матер. второго пленума межвед. комиссии по проблемам Севера. М., 1964. С. 7. 0,05 п.л.
19. Problems of the reconstruction of Daily Life among the small Peoples of the Far North // Sov. Anthropol. and Archeol. NY., 1966. Vol. 5, N 2. 1 п.л.
20. Проблемы реконструкции быта малых народов Севера // СЭ. 1966. № 1. С. 9–22. 1 п.л. (соавт. В.И. Васильев, Ю.Б. Симченко).
21. Население и трудовые ресурсы зоны Севера // СЭ. 1966. № 3. С. 152–157. 0,3 п.л.
22. Ямало-Ненецкий национальный округ (экономико-географическая характеристика) // СЭ. 1966. № 6. С. 140–142. 0,3 п.л. (соавт. Б.Ф. Шапалин).
23. Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII века (рец.) // СЭ. 1966. № 4. С. 191–194. 0,3 п.л.
24. Новая жизнь народов Севера. М., 1967. 118 с. 8 п.л. (в соавт. с коллективом авторов).
25. Преобразования в хозяйстве, культуре и быте обских угров // СЭ. 1968. № 5. С. 25–39. 1 п.л.
26. Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970. С. 103–153. 2,5 п.л.
27. О происхождении обско-угорских имен и фамилий // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970. С. 268–278. 0,5 п.л.
28. Современные этнические процессы у обских угров // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970. С. 85–105. 1 п.л.
29. Выступление на дискуссии по статье Ю.В. Бромлея «Этнос и эндогамия» // СЭ. 1970. № 3. С. 95–96. 0,1 п.л.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 275

30. Валерий Николаевич Чернецов (некролог) // СЭ. 1970. № 4. С. 194–197. 0,2 п.л. (соавт. В.И. Васильев, Ю.Б. Симченко).
31. Всесибирская научная конференция, посвященная 100-летию В.И. Ленина // СЭ. 1970 № 6. С. 134—-136. 0,4 п.л.
32. К вопросу о социальной организации у обских угров (о роде у хантов и манси) // Congressus Tertius Internationalis Ftnno-Ugristarum. Tallinn, 1970. P. 64.
33. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / Сб. МАЭ. Л., 1971. С. 211–238. 2 п.л.
34. Ханты // ВИ. 1971. № 8. С. 213–218. 0,5 п.л.
35. Постановления партии и правительства о развитии хозяйства и культуры народов Крайнего Севера // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М., 1971. С. 66–116. 2,5 п.л.
36. Василевич Г.М. Эвенки (историко-этнографические очерки. XVII – начало XX в.) (рец.) // СЭ. 1971. № 1. С. 163–166. 0,5 п.л. (соавт. А.В. Смоляк).
37. Третий международный конгресс финно-угроведов // СЭ. 1971. № 3. С. 142–146. 0,3 п.л.
38. Экспедиции 1970 г. Института этнографии АН СССР // ИПРИЭ в 1970 г. М., 1971. С. 3 17. 0,5 п.л.
39. Западная Сибирь (этнографические разделы) // Советский союз. М., 1971. С. 113–118, 194–198, 313–315, 365–366. 0,8 п.л.
40. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // ИПРИЭ в 1970 г. М., 1972. С. 164–175. 0,5 п.л.
41. Культ животных в религиях М., 1972. 213 с. 11 п.л.
42. Ханты рр. Сыня и Куноват // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972. С. 15–66. 2,5 п.л.
43. Экспедиции 1971 г. Института этнографии АН СССР // ИПРИЭ в 1971 г. М., 1972. С. 3–18. 0,5 п.л.
44. Сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1971 г. // СЭ. 1972. № 5. С. 131–139. 0,8 п.л. (соавт. М.Я. Жорницкая).
45. Итоги археолого-этнографических исследований 1971 г. // Вестник АН СССР. М., 1972. Вып. 8. С. 87–95. 0,5 п.л. (соавт. Р.Л. Розенфельдт).
46. Селькупы // ВИ. 1973. № 3. С. 216–220. 0,5 п.л.
47. Сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1972 г. // СЭ. 1973. № 5. С. 142–148. 0,8 п.л. (соавт. И.М. Семашко).
48. Археологические и этнографические исследования 1972 г. // Вестник АН СССР. М., 1973. Вып. 8. С. 87–95. 0,5 п.л. (соавт. Р.Л. Розенфельдт).
49. О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. С. 123–125. 0,1 п.л.
50. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях // ИПРИЭ в 1972 г. М., 1974. С. 164–175. 0,5 п.л.
51. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974. С. 82–132. 2,5 п.л.
52. Шорцы // ВИ. 1974. № 12. С. 207–212. 0,5 п.л.
53. Манси // СИЭ. М., 1974. С. 415.
54. Ханты // СИЭ. М., 1974. С. 515.
55. Селькупы // СИЭ. М., 1974. С. 723.
56. Коротко об экспедициях // СЭ. 1974. № 1. С. 177–178. 0,1 п.л.
57. Современные этнические процессы у обских угров // Вопросы советского финноугроведения. Петрозаводск, 1974. С. 85–86. 0,1 п.л.
58. Финноугроведение в Венгерской Народной Республике // СЭ. 1974. № 4. С. 121–128. 0,8 п.л.
59. Наследственные, или предковые, имена обских угров и связанные с ними обычаи // СЭ. 1975. № 5. С. 42–52. 0,9 п.л.
60. Находки в Шишингах (культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. 1975. № 6. С. 143–154. 1 п.л.
61. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 186–210. 2,5 п.л.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 276

62. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Новое в этнографии и антропологии / ИПРИЭ в 1973 г. М., 1975. С. 165–174. 0,5 п.л.
63. Формирование ареалов этнографических групп хантов и манси // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1975. С. 41–42. 0,1 п.л.
64. Экспедиции 1973 г. Института этнографии АН СССР // Новое в этнографии и антропологии / ИПРИЭ в 1973 г. М., 1975. С. 3–14. 0,5 п.л.
65. Общественный строй обских угров в XVII–XIX вв.: Из истории Сибири. Томск, 1976. С. 220–231. 0,5 п.л.
66. Проблема рода, фратрии и племени у обских угров // СЭ. 1976. № 6. С. 13–38. 2 п.л.
67. Страна Югория. М., 1976. 118 с. 7 п.л.
68. *Миненко Н.А.* Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой половины XIX в.: Историко-этнографический очерк (рец.) // СЭ. 1976. № 3. С. 173–176. 0,5 п.л.
69. Финно-угроведение на современном этапе // Вестник АН СССР. М., 1976. Вып. 4. С. 79–85. 0,3 п.л.
70. Исторические науки на IV Международном конгрессе финно-угроведов // СЭ. 1976. № 3. С. 151–156. 0,3 п.л. (соавт. И.М. Золотарева, Л.Н. Терентьева).
71. Untersuchug der religiösen Vorstelungen der Hanti am Unterlauf des Ob // Acta Ethnographica. Budapest, 1976. T. 24 (3–4). L. 385–413. 2,5 п.л.
72. Загадка Юильского городка // СЭ. 1977. № 4. С. 129–137. 0,8 п.л.
73. Zur Frage der Entstehund der ethnographischen und territorialen Gruppen der Obugrier // Acta Ethnographica. Budapest, 1977. T. 26 (1–2). L. 109–128. 2 п.л.
74. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 169–175. 0,4 п.л.
75. Первое региональное совещание по проблемам географии, истории, этнографии и языков Европейского Севера // СЭ. 1978. № 2. С. 130–131. 0,1 п.л.
76. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – XX в.) (рец.) // СЭ. 1978. № 2. С. 156–158. 0,3 п.л.
77. Выявление этнических ареалов (на материалах хантов и манси) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1978. С. 41–42. 0,1 п.л.
78. The Representation of a female Spirit from the Kazym River // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. L. 491–501. 0,3 п.л.
79. Ляпинско-сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVIII–XIX вв. // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979. С. 112–130. 0,75 п.л.
80. К происхождению современных манси // СЭ. 1979. № 6 С. 46–58 1 п.л.
81. Миграционные процессы и их факторы у обских угров в прошлом // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979. С. 108–112. 0,3 п.л.
82. Похороны у казымских хантов // ПИИЭ. 1977 г. М., 1979. С. 249–253. 0,3 п.л.
83. Формирование этнографических групп северных хантов и северных манси // К истории малых народностей европейского Севера СССР. Петрозаводск, 1979. С. 34–48. 0,75 п.л.
84. Численный, фамильный и брачный состав хантов и манси в XVIII–XX вв. (материалы) // АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Рукоп. депонир. в ИНИОН АН СССР, №3513. М., 1979. 357 с. 16 п.л.
85. Программа для сбора материалов по погребальным обрядам и связанным с ними представлениям // Программы и вопросники по этнографии. Омск, 1979. 26 с. 1 п.л. (соавт. А.В. Смоляк).
86. Имя и прозвище у обских угров // Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980. С. 266–270. 0,25 п.л.
87. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 89–117. 2 п.л.
88. Le Development ethno-culturel Contemporain des Hantys et des Mansis // Boreales. Paris, 1980. N 17–19. P. 518–525. 0,75 п.л.
89. Общественный строй обских угров (о роде и фратрии) // Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum. Budapest, 1980. С. 116–117. 0,1 п.л.
90. Выступление на VI советско-финлядском симпозиуме // Материалы VI сов.-финляндск.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 277

симпозиума историков «Россия и Финляндия 1700–1917». Л., 1980. С. 166–169. 0,15 п.л.

91. Свадебная обрядность хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 36–42. 0,4 п.л.

92. Похоронная обрядность: Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 125–143. 1,5 п.л.

93. Обско-угорские и самодийские народы: Обзоры работ советских ученых // Советское финноугроведение. 1975–1980: Матер. к VI межд. финно-угорск. конгр. Турку, 1980. С. 114–128. 0,75 п.л.

94. Обско-угорские и самодийские народы: Указатель литературы к обзорам // Советское финно-угроведение. 1975–1980. Матер. к VI межд. финно-угорск. конгр. Турку, 1980. С. 97–107. 0,75 п.л.

95. Выступление на защите диссертации П. Вереша: A magyar nep etnogenezise es ttnikai tortenete 896-ig // Ethnographia. Budapest, 1981. XC11, 1. 0,1 п.л.

96. На просторах Сибири М., 1981. 240 с. 15 п.л.

97. Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 91–107. 1 п.л. (соавт. А.В. Смоляк).

98. Развитие этнических связей обских угров во второй половине XIX – XX в. // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск, 1981. С. 50–60. 0,75 п.л.

99. *K. Eidlitz.* Revolutionen i Norr (рец.) // СЭ. 1981. № 3. С. 161–163. 0,1 п.л. (соавт. И.С. Гурвич, М.Н. Морозова).

100. Брачный возраст хантов и манси в XVIII–XIX вв. // СЭ. 1982. № 2. С. 65–76. 0,75 п.л.

101. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 8–47. 2,7 п.л.

102. Путешествие в Югру. М., 1982. 173 с. 12 п.л.

103. Das Land Yugorien. Moscow; Leipzig, 1982. 192 p. 13 п.л.

104. Селькупы // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 118–121,128–129. 1 п.л. (соавт. В.В. Лебедев).

105. Традиционные корни и элементы синкретизма в хореографии обских угров // Финно-угорский музыкальный фольклор: проблемы синкретизма. Таллин, 1983. С. 22–24. 0,1 п.л. (соавт. М.Я. Жорницкая).

106. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М., 1983. 325 с. 26,5 п.л.

107. Старые и новые названия народов Севера // СЭ. 1983. № 1. С. 76–88. 1 п.л. (соавт. В.А. Туголуков).

108. Выявление этнических ареалов на основе анализа брачных связей населения и языковых данных (на материалах обских угров) // Ареальные исследования в этнографии (язык и этнос). Л., 1983. С. 76–84. 0,75 п.л.

109. Особенности развития традиционного искусства народностей Севера // Народное творчество в РСФСР: Материалы совещания-практикума заведующихх отделами (группами) методики работы северных клубных учреждений, НМЦ территорий, имеющих районы проживания народностей Севера. М., 1983. С. 9–14. 0,2 п.л.

110. *J. Lehtinen.* Naisten Körut. Keski-Venäjälla Ja Länsi-Siperiassa (рец.) // СЭ. 1983. № 6. С. 153–155. 0,2 п.л. (соавт. М.Н. Морозова).

111. Музыкальные инструменты хантов и манси (к вопросу о происхождении) (тез.) // Финно-угорский музыкальный фольклор. Таллинн, 1984. 1 с. 0,1 п.л.

112. Антропонимия обских угров как источник для изучения этнической истории // Этническая ономастика. М., 1984. С. 78–81. 0,15 п.л.

113. Totenabbilder bei den Chanten und Mansen Finno-Ugrische Forschungen. Helsinki, 1984. T. XLVI, H. 1–3. P. 111–156. 2,5 п.л.

114. *Томилов Н.А.* Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – пер-вой половине XIX вв. (рец.) // СЭ. 1985, 6. С. 155–157. 0,2 п.л. (соавт. Б.Х. Кармышева).

115. Современное культурное развитие и этнические процессы у обских угров // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. С. 93–120. 1,75 п.л.

116. Роль традиций в современных обычаях, обрядах и праздниках народов СССР // Documentatio Ethnographica. Budapest, 1986. P. 147–156. 0,5 п.л.

117. Une méthode d'etude de l'histoire ethnique et sociale des Khantys et des Mansis d'aprés des

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 278

documents d'archives Ethnologie et antropogeographie arctiques // Premier Dialogue Franco-Sovietique. Centre d'Etudes Arctiques et I-t d'Ethnographie. Leningrad, 1986. P. 97–112. 0,75 п.л.

118. Обско-угорские народы: Указатель литературы // Советское финноугроведение: Материалы к VI межд. финно-угорск. конгр. Сыктывкар, 1986. С. 119–125. 0,25 п.л.

119. Обские угры (ханты и манси) // Системы личных имен у народов мира. М., 1986. С. 241–244. 0,5 п.л.

120. Музыкальные инструменты хантов и манси (к вопросу о происхождении) (тез.) // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллинн, 1986. С. 9–21. 0,75 п.л.

121. По следам одной загадки // СЭ. 1986. № 4. С. 136–145. 0,75 п.л.

122. Финно-угорские этносы СССР: Современные этнокультурные процессы // СЭ. 1986. № 6. С. 3–13. 0,5 п.л. (соавт. Ю.В. Бромлей, В.В. Пименов, Н.В. Шлыгина).

123. Некоторые аспекты формирования казымской группы хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 71–78. 0,5 п.л.

124. Современное этнокультурное развитие народов Севера по данным материальной культуры // Этнические культуры Сибири: проблемы эволюции и контактов. Новосибирск. 1986. С. 10–15. 0,5 п.л.

125. Путешествие в Югру / Перев. на датск. яз. På rejse i Vest Sibirien. М., 1987. 142 с. 12 п.л.

126. На просторах Сибири / Перев. на яп. яз. Токио, 1987. 299 с. 22 п.л.

127. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск. 1987. С. 118–133. 0,75 п.л.

128. Вопрос так ставить неправомерно // Агитатор армии и флота. М., 1987. С. 26–27. 0,1 п.л.

129. Этнические общности и этнические процессы на Крайнем Севере накануне Октября // Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987. С. 32–61. 2,5 п.л. (соавт. В.И. Васильев, В.А. Туголуков).

130. Отражение этнических процессов в хозяйстве и материальной культуре народностей Севера // Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987. С. 109–135. 2 п.л.

131. Основные тенденции в развитии музыкально-хореографического искусства народностей Севера // Пути сохранения и развития народных традиций в современном художественном творчестве народностей Севера: Пособие о передовом опыте. М., 1988. С. 6–16. 0,8 п.л.

132. The Contemporary Economy of the northern People // Inuktitut. Ottawa, 1988. N 68. P. 105–119. 0,5 п.л.

133. Ханты // Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 490–491. 0,1 п.л.

134. Манси // Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 285–286. 0,1 п.л.

135. Селькупы // Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 398–399. 0,1 п.л.

136. Синкретичность и полифункциональность обрядов и праздников как основа их жизнестойкости // Всес. научная. сессия по итогам этногр. и антроп. исследований 1986–1987 гг. Сухуми, 1988. С. 116–117. 0,1 п.л.

137. Über die Unvereinbarkeit von Gegensätzen. Die Völker des sowjetischen Nordens zwischen industrieller Erscheie Bung und Entwicklung traditioneller Wirtschaftsweisen // Pogrom. Gotinnen, 1989. N 150. L. 55–57. 0,3 п.л.

138. A Survey of the Ob-Ugrian Shamanism // Shamanism: past and present. Budapest; Los-Angeles, 1989. P. 155–164. 0,5 п.л.

139. Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г. (Концепция развития). М., 1988; 2-е изд.: М., 1989. С. 3–39, 60–65, 69–71, 93–94. 2,5 п.л.

140. Этнокультурные связи обских угров и венгров // Матер. VI межд. конгресса финно-угроведов. М., 1989. С. 269–271. 0,1 п.л.

141. Актуальные проблемы сибиреведения // СЭ. 1989. № 6. С. 36–45. 1 п.л.

142. Ханты // БСЭ. М., 1989. 0,1 п.л.

143. Манси // БСЭ. М., 1989. 0,1 п.л.

144. Ханты-Мансийский а.о. // БСЭ. М., 1989. 0,1 п.л.

145. Ямало-Ненецкий а.о. // БСЭ. М., 1989. 0,1 п.л.

146. Интервью-комментарий // Молодежная трибуна. Ханты-Мансийск, 1989. С. 13. 0,1 п.л.

147. Общее и особенное в религии народов Сибири (конец XIX – начало XX в.) (тез.) // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий. Улан-Удэ, 1990. С. 14–16. 0,1 п.л.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 279

148. Modern ethnocultural development of the Soviet North native peoples // Arctic Research advances and prospects. M., 1990. P. 320–322. 0,15 п.л.

149. Перестройка и судьбы малочисленных народов Севера // История СССР. 1990. № 1. С. 155–166. 1,25 п.л.

150. Времяисчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 74–103. 1,5 п.л.

151. Народы Севера: прошлое, настоящее, будущее // СЭ. 1990, 6. С. 17–32. 1,3 п.л.

152. Ардви Сура Анахита иранцев и «Злата Баба» обских угров // СА. 1990. № 3. С. 154–161. 0,5 п.л.

153. Съезд малочисленных народов Севера (взгляд этнографа) // СЭ. 1990. № 5. С. 142–146. 0,4 п.л.

154. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение у финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 58–72. 1 п.л.

155. Традиции в современных обрядах и праздниках народов СССР // Традиции в современном обществе. М., 1990. С. 168–175. 0,5 п.л.

156. Проблемы этнокультурного развития народов Севера // Расы и народы. М., 1990, 20. С. 128–151. 1,5 п.л.

157. О новой конституции СССР // СЭ. 1990. № 6. С. 4–5. 0,1 п.л.

158. Актуальные вопросы современного развития экономики и культуры хантов (на материалах Сургутского и Нижневартовского районов Ханты-Мансийского а.о. Тюменской области) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии: Серия А: «Межнациональные отношения в СССР». М., 1990. № 4. 18 с. 0,75 п.л.

159. Изображения умерших у народов Сибири // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990. С. 106–115. 0,75 п.л.

160. Эндогамный ареал и этническая группа М., 1990. 209 с. 13 п.л.

161. Аборигены Канадского Севера (отчет о командировке) // Расы и народы. М., 1991. № 21. С. 225–245. 1,5 п.л. (соавт. В.А. Тишков).

162. Адаптивные свойства культуры народов Севера // СЭ. 1991. № 4. С. 3–17. 1,4 п.л.

163. Еще раз о роде у хантов и манси // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Сыктывкар, 1991. С. 94–104. 0,75 п.л.

164. Думаю, что меня поддержат представители обеих сторон конфликта // Ямальский конфликт: Гуманитарная экспертиза. Тюмень, 1991. С. 109–112. 0,15 п.л.

165. Les Fêtes des peuples du Nord: tradition et modernisme Arctique Horison 2000 // Les peuples chasseurs et eleveurs. Paris, 1991. L. 215–227. 0,75 п.л.

166. Хозяйственно-культурные типы и поселения хантов и манси // Обские угры (ханты и манси): Матер. к сер. «Народы и культуры». М., 1991. С. 45–61. 0,9 п.л.

167. Традиционное землепользование охотников хантов и манси в прошлом и настоящем // Обские угры (ханты и манси): Матер. к сер. «Народы и культуры». М., 1991. С. 78–87. 0,75 п.л.

168. Проблемы изучения обско-угорского шаманства Обские угры (ханты и манси): Матер. к сер. «Народы и культуры». М., 1991. С. 225–241. 0,9 п.л.

169. Предисловие, гл. 1, 7, приложение Ханты-Мансийский а.о., заключение // Народы Советского Севера (1960–1980). М., 1991. 6 п.л. С. 3–6, 7–9, 14–24, 106–139, 165–186, 247–261 (гл. 7 – соавт. С.И. Вайнштейн, М.Я. Жорницкая; заключение – соавт. И.С. Гурвич).

170. Еще раз об изучении обско-угорского шаманства // Ранние формы религии народов Сибири: Матер. III сов. франц. симп. СПб., 1992. 3 с. 0,2 п.л.

171. On the role of the Russian Geographical Society and its Department of Anthropology as well as of the Academy of Sciences of Russia on the Development of studies in the peoples Kindred to the Finns // Pioneers: The History of Finnish Ethnology: Studia Fennica Ethnologica. Tampere, 1992. № 1. P. 9–20. 0,75 п.л.

172. Этнос и эндогамия // ЭО. 1992. № 3. С. 67–78. 1 п.л.

173. Ответ оппонентам // ЭО. 1992. № 6. С. 61–72. 1 п.л.

174. Предисловие, гл. 1, 7, 8 Приложение, заключение // Народы Севера России: Матер. к серии «Народы и культуры». М., 1992. Вып. XVIII, ч. I–III. С.8–41, 14–24, 106–139, 434–529, 165–186, 247–261, 434–529. (соавт. Ю.Б. Симченко, С.И. Вайнштейн, М.Я. Жорницкая, И.С. Гурвич). 8 п.л.

175. Развитие современной национальной культуры хантов и манси // Этнические и этнокультурные

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 280

процессы у народов Сибири: история и современность. Кемерово, 1992. С. 142–154. 0,75 п.л.

176. Animals in the Spiritual World North Siberian Peoples: Theoretical aspects of Studying // Zoolatry Proceedings of the 7th International Abashiri Symposium. Abashiri, 1993. С. 35–41. 0,5 п.л.

177. Indigenous Peoples of the Russian North and Siberia: Survival and Culture Preservation Problems // The Journal of Ethno-Development: Publ. by the Michigan Ethnic Heritage Studes Center. Vancuver, 1993. Vol. 2, N 1. P. 62–67. 0,5 п.л.

178. Легенды Вут-Ими: Путешествие по Оби и ее притокам к хантам и манси // Югорские россыпи. Сургут, 1993. 76 с. 3 п.л.

179. Свадебный обряд у хантов и манси // РЭ. М., 1993, 3. С. 146–161. 0,9 п.л. (соавт. В.И. Сподина).

180. Животные в духовном мире народов Северной Сибири (теоретические аспекты изучения зоолатрии) // РЭ. М., 1993. № 12. С. 203–214. 0,7 п.л.

181. Методика изучения этнической и социальной истории хантов и манси по архивным материалам // РЭ. М., 1993. № 14. С. 236–248. 0,5 п.л.

182. Пути современного социального и культурного развития малочисленных народов Севера России // Межд. конф. по проблемам коренных малочисленных народов. М., 1993. С. 21. 0,05 п.л.

183. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев: Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 173–192. 0,75 п.л. (соавт. Н.А. Месштыб)

184. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) // ПИИЭ, нов. сер. М., 1993. Т. I, вып. 2. С. 36–45. 0,4 п.л. (соавт. Е.А. Пивнева).

185. На медвежьем празднике у ляпинских манси // ПИИЭ, нов. сер. М., 1993. Т. I, вып. 1. С. 132–139. 0,4 п.л.

186. Знакомьтесь: ханты // Жизнь национальностей М., 1993. № 2. С. 19–20. 0,1 п.л.

187. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. № 3. С. 201–253. 3 п.л. (соавт. Ю.Б. Симченко, А.В. Смоляк).

188. Народы Сибири. Приложение // Матер. к серии «Народы и культуры». М., 1993. Кн. 1, вып. XXIV: Сиб. этн. сб. № 6. С. 202–206, 207–252. 1,5 п.л. (соавт. Ю.Б. Симченко, Н.В. Ссорин-Чайков).

189. Народы Севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Отечественная история. М., 1994. № 3. С. 180–190. 1 п.л.

190. Recent Ethnic Processes among the Peoples of the Russian Pacific Coast // Anthropology of the North Pacific Pim. Washington, 1994. С. 347–355. 0,5 п.л.

191. Экспертное заключение по ТЭО: Народы Севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Демографические, экономические, социальные и культурные проблемы развития народов Дальнего Востока в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 36–45, 220–229. 2 п.л. (соавт. Ю.Б. Симченко).

192. Программа фундаментального научного исследования // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 5–49. 1,5 п.л. (соавт. Ю.Б. Симченко, Н.В. Ссорин-Чайков).

193. Ханты // Народы России: Энциклопедия. М., 1994. С. 380–383. 0,5 п.л.

194. Шорцы // Народы России: Энциклопедия. М., 1994. С. 413–415. 0,4 п.л. (соавт. Т.М. Патрушева).

195. Концептуальные подходы к развитию малочисленных народов Севера: Народы Севера: выживание… // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. С. 5–42, 265–335. 2,5 п.л.

196. Этнографы пишут закон: Текст проекта Закона Российской Федерации «Основы правового статуса коренных народов Севера» // ЭО. 1995. № 1. С. 74–88. 1 п.л. (соавт. Н.И. Новикова, Н.В. Ссорин-Чайков, Н.А. Богданова).

197. Общее и особенное в религии народов Сибири (конец XIX – начало XX в.) // Традиционные ритуалы и верования. М., 1995. Ч. I. С. 7–35. 1 п.л.

198. Этносоциальная ситуация и проблемы традиционного природопользования восточных хантов и лесных ненцев // Народы Сибири. М., 1995. Сиб. этн. сб. № 7. С. 5–20. 1 п.л. (соавт. И.А. Карапетова, К.Ю. Соловьева).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 281

199. Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления // Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам М., 1995. С. 143–173. 2 п.л.
200. Финноугроведение в конце XX в. // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. 10–15.8.1995. Jyvaskula, 1995. 0,1 п.л.
201. Обско-угорская этнография в трудах финских ученых в XIX – начале XX в. // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 5–10. 0,5 п.л.
202. Жилище народов Сибири // Традиционное жилище народов России. XIX – начало XX в. М., 1997. С. 305–352, 2 п.л.
203. Жилище народов Сибири // Sibirya Araştirmalari. Istambul, 1997. С. 204–224. 1 п.л.
204. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 78–81. 0,5 п.л. (соавт. Е.А. Пивнева).
205. Praderies i Taiga Biosfera // Enciclopedia Catalana. Barselona, 1997. L. 345–393, 398–415. 3 п.л. (соавт. В.И. Басилов и коллектив авторов).
206. Животные в религиях. 2-е изд. М., 1998. 286 с. 11,6 п.л.
207. Жилище народов Сибири (Опыт типологии) М., 1998. 284 с. 18 п.л.
208. Манси // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 325–326. 0,1 п.л.
209. Ханты // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 593–594. 0,1 п.л.
210. Шорцы // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 644–645. 0,1 п.л. (соавт. Г.М. Патрушева).
211. Арктическая Азия и Сибирь: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 837–840. 0,4 п.л.
212. Буряты: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 840. 0,1 п.л.
213. Чукчи: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 840–841. 0,1 п.л.
214. Эвенки: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 841–842. 0,1 п.л.
215. Эвены: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 842. 0,1 п.л.
216. Коряки: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge. 1998. Vol. 1. P. 842–843. 0,1 п.л.
217. Нанайцы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 843–844. 0,1 п.л.
218. Ненцы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 844–845. 0,1 п.л.
219. Нганасаны: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 845. 0,1 п.л.
220. Долганы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 845. 0,1 п.л.
221. Ханты: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 846–847. 0,1 п.л.
222. Селькупы: Жилище /Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 847–848. 0,1 п.л.
223. Сибирские татары: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 848–849. 0,1 п.л.
224. Тувинцы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 849–850. 0,1 п.л.
225. Удэгейцы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 850–851. 0,1 п.л.
226. Ульчи: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 851–852. 0,1 п.л.
227. Якуты: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 852–853. 0,1 п.л.
228. Эскимосы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 853–854. 0,1 п.л.
229. Концептуальный подход к развитию народов Севера // Красная книга народов. М., 1999. Ч. 2. С. 49–54. 0,5 п.л.
230. Этнокультурные основы социально-экономического районирования России // Народы Российского Севера. М., 1999. Сиб. этн.сб. Вып. 9. С. 225–299. 3 п.л.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 282

231. Обско-угорский феномен (Север и Юг) // III конгресс этнографов и антропологов России. М., 1999. С. 29–36, 0,5 п.л.

232. Владимир Николаевич Басилов // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. М., 1999. С. 9–19, 0,75 п.л.

233. Цикл статей о верованиях народов Сибири, 7 статей // Религии народов современной России. М., 1999. С. 171–172, 273–282, 292–293, 471–472, 536–538, 590–591, 593. 1 п.л.

234. Культ медведя // Археология, этнография и антропология. Новосибирск, 2000. № 2. С.121–130. 0,8 п.л.

235. Платок в культуре хантов и манси // Этнография народов Западной Сибири. М., 2000. Сиб. этн. сб. Вып. 10. С.49–69. 1 п.л.

236. Изображение женского духа с р. Казым // ИПИИЭ. М., 2000. С. 182–202. 0,75 п.л.

237. Мои открытия Югры // Мир Севера. М., 2000. № 5. С. 44–49. 0,4 п.л.

238. Использование металла в культовой практике хантов и манси // ЭО. 2000. № 6. С. 30–45. 1 п.л.

239. Цикл статей. 64 статьи // Югория: энциклопедия Ханты-Мансийского авт. округа. Ханты-Мансийск, 2000. 1,5 п л.

240. Семь книг о народах Сибири // ЭО. 2000. № 6. С. 135–138. 0,5 п.л. (соавт. А.А. Сирина).

241. Обско-угорский феномен: Место культуры хантов и манси в культуре народов Сибири // Исторический ежегодник: Спец. вып. Омск, 2001. С. 36–53. 1 п.л.

242. Культ медведя, медвежий праздник и народный театр // Дневник вольного слушателя школы драматического искусства: Летняя школа в рамках III Всемирной театральной Олимпиады. М., 2001. С. 9–11. 0,3 п.л.

243. Религиозные верования народов Севера // Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 342–346. 0,5 п.л. (соавт. П.И. Пучков).

244. Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 2001. № 1. С. 165–174. 1 п.л.

245. Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 2001, № 2. С. 166–173. 1 п.л.

246. Научный отчет начальника Обского отряда Северной экспедиции о работе, проведенной летом 1971 г. в Шурышкарском районе Ямало-Ненецкого нац. округа Тюменской обл. // ПИИЭА. М., 2001. С.344–387. 1 п.л.

247. Манси: историческая справка // Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 344–387. 1 п.л.

248. Цикл статей. 11 статей // Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 36, 58–60, 81, 87, 95–96, 106,128, 132, 148–149. 0,6 п.л.

249. Манси. Селькупы. Ханты // Народы севера Земли: Арктика – мой дом: Полярная энциклопедия школьника. М., 1999, 2001 (2-е изд). С. 68–73, 146–151, 174–179; С.82–87, 160–165, 200–205. 0,8 п.л.

250. Погребальные обряды и связанные с ними представления // Вопросники и программы по этноархеологии и этнографии. Омск, 2002. С. 169–176. 1 п.л. (соавт. А.В. Смоляк).

251. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // Расы и народы. М., 2002. Вып. 28. С. 61–79. 1 п.л.

252. Поездка в Томскую область в 1958 г. // ПИИЭА. М., 2002. С. 271–289. 0,75 п.л.

253. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // ЭО. 2002. № 1. С. 41–62. 1,2 п.л.

254. *H. Snellman.* Khant s Time. Helsinki, 2001 (рец.) // ЭО. 2002. № 5. С. 147–151. 0,5 п.л. (соавт. Д.А. Функ).

255. Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 2003. № 1. С. 199–208. 0,75 п.л.

256. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. М., 2003. № 1. С. 47–61. 1 п.л.

257. «Нашу культуру мы изучим сами»: Проблемы контактов и научной работы с иноэтничными коллегами // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. М.; Республика Алтай. 2004. С. 50–61. 0,5 п.л.

258. Этнический состав и демографическая ситуация // Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера,

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 283

Сибири и Дальнего Востока. М., 2004. С. 14–31. 1 п.л.

259. Поездка в Томскую область // ПИИЭА. 2002. М., 2004. С. 192–205. 0,75 п.л.

260. Отчет об экспедиционной работе... З.П. Соколовой летом 1965 г. в Ханты-Мансийском нац. округе Тюменской области // ПИИЭА.. 2002. М., 2004. С. 169–182. 1 п.л.

261. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // «Благой фонд, благое дело»: К 10-летию РГНФ. М., 2004. С. 374–386. 1 п.л.

262. О положении хантов Ларьякского района Ханты-Мансийского нац. округа Тюменской области // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы. М., 2004. С. 204–221. 1 п.л.

263. Об этническом составе коренного населения Севера Томской области // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы. М., 2004. С. 315–341. 1,3 п.л.

264. Орнамент хантов: новые исследования // ЭО. 2004. № 2. С. 140–146. 0,6 п.л. (соавт. Б.А. Фролов).

265. Пять книг по юридической антропологии // ЭО. 2004. № 2. С. 147–150. 0,5 п.л.

266. Народы Западной Сибири // БСЭ: Россия. М., 2004. С. 191–194. 0,4 п.л. (соавт. В.В. Мазепус).

267. Цикл статей (40 статей) // Северная энциклопедия. М., 2004. 1,5 п.л.

268. Научный отчет Обской группы Северной экспедиции... по этнографии хантов, проведенной летом 1972 г.в Шурышкарском р-не Ямало-Ненецкого авт. округа // ПИИЭА. 2003. М., 2005. С. 378–310. 1,5 п.л.

269. Поездка в Томскую область в 1958 г. // ПИИЭА. 2003. М., 2005. С. 311–324. 0,9 п.л.

270. Медвежий праздник как феномен обско-угорской культуры, или о межпоколенном диа-логе в этнографии // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. М., 2005. С. 166–175. 0,75 п.л.

271. Этнография обских угров в трудах В.Н. Чернецова // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий. Томск, 2005. С. 41–43. 0,4 п.л.

272. О современном положении хантов Шурышкарского района Ямало-Ненецкого нац. округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1959–1962 годы. М., 2005. С. 324–367. 1 п.л.

273. Материальная культура и хозяйственная деятельность сынских хантов // Сынские ханты. Новосибирск, 2005. С. 75–81. 0,5 п.л.

274. Полевые дневники экспедиционных исследований на р. Сыня // Сынские ханты: Приложение. Новосибирск, 2005. С. 187–222. 2,5 п.л.

275. Ханты: Введение. Главы 1, 2, 4–6, 8 // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 9–17, 57–78, 98–125, 133–165 и др. 6,5 п.л. (гл. 1, 2,4.8 – соавт. Г.А. Аксянова, В.А. Могильников, Н.В. Лукина, А.М. Сязи).

276. Манси: Введение. Главы 1, 2, 5, 6, заключение // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 199–219, 259–277, 733–740. 2,5 п.л. (гл. 1, 2, заключение – соавт. Г.А. Аксянова, Е.Г. Федорова, В.А. Могильников, В.А. Тишков).

277. Воспоминания о Чернецове (К 100-летию со дня рождения) // ЭО. 2006. № 3. С. 149–157. 0,5 п.л.

278. Казым. 1969. Вторая поездка к хантам // ПИИЭА. 2004. М., 2006. С. 272–296. 0,5 п.л.

279. Научный отчет об экспедиционной поездке к хантам в 1988 г. // ПИИЭА. 2004. М., 2006. С. 261–271. 0,6 п.л.

280. Феномен устойчивости этнической идентификации уйльта в контексте этнонимической истории народов Севера // ЭО. 2006. № 1. С. 129–145. 1,2 п.л. (соавт. Л.И. Миссонова).

281. Докладная записка по материалам поездки в Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий нац. округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы. М., 2006. С. 64–78. 1 п.л.

282. Современное развитие хозяйства, культуры и быта коренного населения Ханты-Мансийского авт. округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы. М., 2006. С. 261–271. 0,8 п.л.

283. Казым. 1969 // ПИИЭА. 2005. М., 2007. С. 293–311. 0,8 п.л.

284. Научный отчет об экспедиции в 1989 г. // ПИИЭА. 2005. М., 2007. С. 252–260. 0,5 п.л.

285. Проблемы сохранения национальной культуры коренного населения Ханты-Мансийского авт.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 284

округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 108–118. 0,6 п.л.

286. Народы Западной Сибири: Этнографический альбом. М., 2007. 342 с. 53 п.л.

287. Некоторые вопросы развития национальной культуры коренного населения Ханты-Мансийского авт. округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 119–122. 0,7 п.л.

288. Вопросы социально-культурного и экономического развития хантов // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 159–168. 0,5 п.л.

289. Социально-экономическое развитие народностей Севера и межнациональные отношения// Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 169–177. 0,4 п.л.

290. Актуальные вопросы современного развития экономики и культуры хантов Сургутского и Нижневартовского районов Ханты-Мансийского авт. округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 191–209. 0,9 п.л.

291. Вопросы межнациональных отношений у народов Крайнего Севера // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 210–216. 0,3 п.л.

292. Экспертное заключение по ТЭО совместного советско-южнокорейского предприятия в пос. Светлая Тернейского р-на Приморского края // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 256–265. 0,5 п.л.

293. Этнические территории малочисленных народов Севера, живущих в Арктике и на Крайнем Севере // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 266–283. 0,9 п.л.

294. Ханты // Сибирь: Атлас Азиатской России. Новосибирск; М., 2007. С. 722–723. 0,3 п.л.

295. Коренные малочисленные народы Севера: динамика численности по данным переписей населения // ЭО. 2007. № 5. С. 75–95. 1,2 п.л. (соавт. В.В. Степанов).

296. Проблема статистического учета малочисленных народов Севера и основные итоги переписи 2002 г. // Этнокультурный облик России: Перепись 2002 года. М., 2007. С. 472–500. 1,75 п.л. (соавт. В.В. Степанов).

297. Этнодемографические процессы среди коренных малочисленных народов Севера Российской Федерации // Этнодемографическая ситуация в субъектах Российской Федерации. М., 2007. Гл. VIII. С. 121–137 (соавт. В.В. Степанов).

298. Категория «коренные малочисленные народы Севера» и проблема статистического учета // Этнические категории и статистика. М., 2008. С. 71–92. 1,1 п.л. (соавт. В.В. Степанов).

299. Ханты и манси: взгляд из XXI века. М., 2009. 756 с. 69 п.л.

300. Казым. 1969 // ПИИЭА. 2006. М., 2009. С. 298–317. 0,75 п.л.

Титульное редактирование

301. Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1970 г. М., 1971. 179 с. 8 п.л. (соред. В.Н. Басилов, А.Е. Тер-Саркисянц).

302. Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1970 г. М., 1972. 329 с. 15 п.л.

303. Новое в этнографии и антропологии: Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1973 г. М., 1975. 117 с. 4,5 п.л. (соред. Л.А. Тульцева).

304. Полевые исследования Института этнографии 1974 г. М., 1975. 267 с. 16 п.л. (в составе редколлегии).

305. Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г.: Концепция развития. М., 1988. 94 с.; 2-е изд. 1989. 85 с. 5,75 п.л.

306. Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера М., 1990. 222 с. 14 п.л. (соред. И.С. Гурвич).

307. *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение М., 1991. 278 с. 18 п.л.

308. Обские угры (ханты и манси) // Матер. к серии «Народы и культуры». М., 1991. 241 с. 13 п.л.

309. Народы Советского Севера. М., 1991. 263 с. 17 п.л. (соред. И.С. Гурвич).

310. Народы Севера России М., 1992. 719 с. 34,5 п.л.

311. Законодательные акты 1917–1992 гг. (Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера) // Матер. к серии «Народы и культуры». М., 1992. Вып. XI, кн. 2: Национальная политика в России. 237 с. 12,7 п.л.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 285

312. Российский этнограф. М., 1993. 231 с. 10 п.л.
313. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. 310 с. 13 п.л. (соред. И.А. Кремлева).
314. Народы Сибири// Материалы к серии «Народы и культуры». М. 1993. Вып. XXIV, Кн. 1: Сиб. этн. сб. № 6. 252 с. 12,5 п.л.
315. Народы Сибири и Севера России в XIX веке. М., 1994. 272 с. 10 п.л.
316. Народы Сибири и Севера в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. 440 с. 26 п.л.
317. Демографические, экономические, социальные и культурные проблемы развития народов Дальнего Востока в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. 316 с. 19,75 п.л.
318. *Новикова Н.И.* Традиционные праздники манси. М., 1995. 223 с. 6 п.л.
319. *Сирина А.А.* Катангские эвенки в XX в.: расселение, организация среды жизнедеятельности. М., 1995. 200 с. 10 п.л.
320. Народы Сибири в XIX в. // Сибирь: этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 1995. Вып. 1. 147 с. 7,2 п.л.
321. Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. 335 с. 15 п.л.
322. Народы Сибири // Сиб. этн. сб. М., 1995. № 7, кн. 2. 255 с. 12 п.л.
323. *Иванов А.М.* Традиционная экологическая этика юкагиров. М., 1996. 135 с. 8 п.л.
324. *Федянович Т.П.* Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья М., 1997. 183 с. 8,8 п.л.
325. Народы Сибири // Сиб. этн.сб. М., 1997. № 8. 303 с. 12 п.л.
326. *Ёсида Аицуси.* Культура питания гыданских ненцев. М., 1997. 252 с. 11,9 п.л.
327. Сибирь: Этносы и культуры (Народы Сибири в XIX в.). М.; Улан-Удэ, 1997. Вып. 2. 118 с. 5,2 п.л.
328. Традиционная культура бурят Сибирь: этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 1998. Вып. 3. 163 с. 9 п.л.
329. Народы Российского Севера и Сибири // Сиб. этн. сб. М., 1999. № 9. 318 с. 18 п.л. (со-ред. Д.А. Функ).
330. Пивнева Е.А. Манси: Популяционная культура, этнодемографические процессы. М., 1999. 306 с. 26 п.л. (соред. Г.М. Афанасьева).
331. Народы Сибири в XIX в. М.; Улан-Удэ, 1999. Вып. 4. 185 с. 10,8 п.л.
332. Традиции и инновации в этнической культуре бурят. М.; Улан-Удэ, 1999. Вып. 5. 151 с. 10 п.л.
333. Народы севера Земли Арктика – мой дом: Полярная энциклопедия. М., 1999; 2001 (2-е изд.). 287 с. 25 п.л.
334. Итоги полевых исследований. М., 2000. 283 с. 17 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).
335. Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят Сибири: этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 2001. Вып. 6. 299 с. 18,7 п.л.
336. Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М., 2001. 390 с. 24,3 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).
337. Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М., 2002. 293 с., 17,5 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).
338. Расы и народы. М., 2002. Вып. 28. 315 с. 20 п.л. (соред. Д.А. Функ).
339. Этническая культура: история и современность // Сибирь: этносы и культуры. М.; Улан-дэ, 2002. Вып. 7. 207 с. 13 п.л.
340. Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2002. М., 2004. 207 с. 13 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).
341. Северная энциклопедия. М., 2004. 1031 с. 75 п.л. Научный консультант.
342. Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы. М., 2004. 368 с. 17 п.л. (соред. Е.А. Пивнева).
343. Буксикова О.Б. Традиционные игры бурят в конце XIX – начале XX в. и опыт их трансформации в национальной хореографии Сибирь // Этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 2004. Вып. 8. 138 с. 10 п.л.
344. Этнические процессы и традиционная культура Сибирь // Этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 2005. Вып. 9. 223 с. 14 п.л.
345. Народы Западной Сибири. М., 2005. 805 с. 74 п.л. (соред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин).
346. Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2003. М., 2005. 330 с. 21 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 286

347. Этнологическая экспертиза: Народы Севера и Сибири. 1959–1962 годы. М., 2005. 410 с. 17 п.л. (соред. Е.А. Пивнева).

348. Этнологическая экспертиза: Народы Севера и Сибири. 1963–1980 годы. М., 2006. 379 с. 17 п.л. (соред. Е.А. Пивнева).

349. Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2004. М., 2006. 302 с. 19 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).

350. Этнологическая экспертиза: Народы Севера и Сибири. 1981–1984 годы. М., 2006. 302 с. 14 п.л. (соред. Е.А. Пивнева).

351. Гомбоев Б.Ц. Культовые места Баргузинской долины Сибирь: этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 2006. 286 с. 18 п.л.

352. Этнологическая экспертиза: Народы Севера и Сибири. 1985–1994 годы. М., 2007. 316 с. 15 п.л. (соред. Е.А. Пивнева).

353. Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2005. М., 2007. 317 с. 21,5 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).

354. Кузакова Е.А. Зов сердца – на поклон к Евре. Пос. Междуреченский, 2007. 358 с. 25 п.л.

356. Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2006. М., 2009. 323 с. 21 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 287

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ВВЛ – Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись
ВИ – Вопросы истории
ВЦИК – Всероссийский Центральный Исполнительный комитет
ГУ – государственное учреждение
ГУК – государственное учреждение культуры
ГУП – Государственное унитарное предприятие
ГУ ТОГАТ – Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив в г. Тобольске
ЕТГМ – Ежегодник Тобольского губернского музея
ЗАО – Закрытое акционерное общество
ЗС ЯНАО – Законодательное Собрание Ямало-Ненецкого автономного округа
ИИА УрРО РАН – Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук
ИПИИЭ – Итоги полевых исследований Института этнографии
ИПРИЭ – Итоги полевых работ Института этнографии
ИРГО – Известия Русского географического общества
ИРЛИ – Институт истории русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР (РАН)
КМНС – коренные малочисленные народы Севера
КСИЭ – Краткие сообщения института этнографии
МАЭ РАН – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
Российской академии наук
МО – муниципальное образование
МУП – Муниципальное унитарное предприятие
НАОК – Национальная акционерная оленеводческая компания
ПВЛ – Повесть временных лет
ПГУ – Пермский государственный университет
ПИИЭА – Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН
ПИИЭ – Полевые исследования Института этнографии
ПМА – Полевые материалы автора
ПМЭБ – полевые материалы Этнографического Бюро
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
ПФА РАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук
РГО – Русское географическое общество
РПЦ – Русская православная церковь
РЭ – Российский этнограф
РЭМ – Российский этнографический музей
СА – Советская археология
САИ –
СИЭ – Советская историческая энциклопедия
СЭ – Советская этнография
ТИЭ – Труды Института этнографии
ТКМ – Томский краеведческий музей
ТМ КП – Тобольский историко-культурный музей-заповедник, книга поступлений
ТФ ГАТО – Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области (ныне – ГУТОГАТ – Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив в городе Тобольске)
ФЗ – федеральный закон
ФС РФ – Федеральное собрание Российской Федерациии
ХМАО – Югра – Ханты-Мансийский автономный округ – Югра
ЭО – Этнографическое обозрение
ЯНАО – Ямало-Ненецкий автономный округ

CIFU – Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum
MTA – Magyar Tudomanyos Akademia
MSPOu – Mémoires de la Société Finno-Ougrienne
PFP – Proto-Finno-Permskaja rekonstrukcija
PFU – Proto-Finno-Ugorskaja rekonstrukcija

аг. х. – аганские ханты
каз. х. – казымские ханты
л. нен. – лесные ненцы
приур. х. – приуральские ханты
шур. х. – шурышкарские ханты

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 288

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бардина Раиса Калистратовна – канд. ист. наук, г. Ханты-Мансийск

Вандор Анна – Российский культурный центр, г. Будапешт, Венгрия

Вереш Петер – д-р ист. наук, Институт этнологии Венгерской академии наук, г. Будапешт, Венгрия

Главацкая Елена Михайловна – д-р ист. наук, Уральский государственный университет, г. Екатеринбург

Головнев Андрей Владимирович – чл.-корр. РАН, Институт истории и археологии Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург

Ёсида Ацуси – Государственный Университет Тиба, г. Тиба, Япония

Золотарёва Наталья Владимировна – аспирантка Института искусств и культуры Томского государственного университета, г. Томск

Карапетова Ирина Альфредовна – Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург

Квашнин Юрий Николаевич – канд. ист. наук, Институт проблем освоения Севера Сибирского отделения РАН, г. Тюмень

Кережи Агнеш – канд. ист. наук, Этнографический музей, г. Будапешт, Венгрия

Лапина Маина Афанасьевна – канд. ист. наук, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Лехтинен Илдико – д-р ист. наук, Финский Национальный музей/Музей культур, г. Хельсинки, Финляндия

Лукина Надежда Васильевна – д-р ист. наук, Томский государственный педагогический университет, г. Томск

Мартынова Елена Петровна – д-р ист. наук, Тульский государственный педагогический университет, г. Тула

Молданов Тимофей – канд. ист. наук, Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

Новикова Наталья Ивановна – канд. ист. наук, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

Перевалова Елена Валерьевна – канд. ист. наук, Институт истории и археологии Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург

Пушкарева Елена Тимофеевна – д-р ист. наук, Законодательное Собрание Ямало-Ненецкого автономного округа, г. Салехард

Руткан-Миклиан Эстер – PhD, Институт языкознания Венгерской академии наук, г. Будапешт, Венгрия

Рындина Ольга Михайловна – д-р ист. наук, Институт искусств и культуры Томского государственного университета

Сирина Анна Анатольевна – канд. ист. наук, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

Сподина Виктория Ивановна – канд. ист. наук, Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

Старцев А.Ф. д-р ист. наук, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН, г. Владивосток

Томилов Николай Аркадьевич – д-р ист. наук, Омский филиал Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения РАН, г. Омск

Федорова Елена Геннадьевна – канд. ист. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 289

Окская протока
Шурышкарский район ЯНАО, 1973 г.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 290

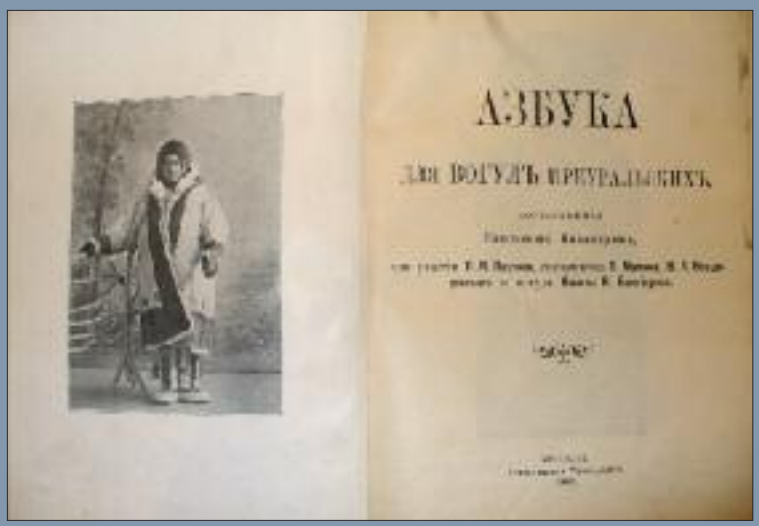
Семейный портрет, присланный Н.Ф. Катановым А.О. Хейкелю на память
National Board of Antiquities, Finland

К статье *И. Лехтинен*

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 291

Рукописная карта о местах проживания лозьвинских манси, составленная Анталом Регули в 1843–1844 гг. Фрагмент Рукописный фонд Библиотеки Академии Наук Венгрии. № MTA KK Magyar Nyelvtudomány 2rét 4/V

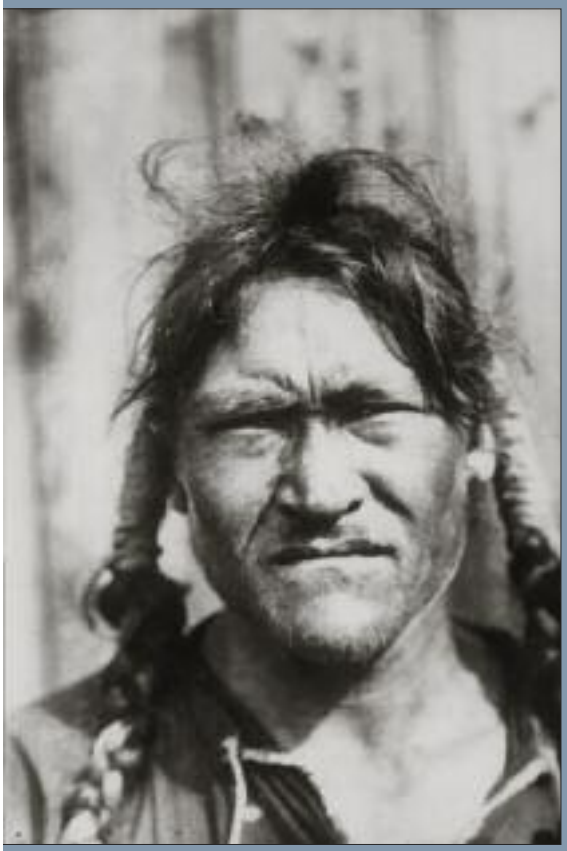
К статье *А. Вандор*. Рис. 1



«Азбука для вогул приуральских»
В числе авторов – Никита Я. Бахтиаров. 1903 г.

К статье *А. Вандор*. Рис. 2

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 292



Бахтиаров
Фото Кароя Папаи, 1888 г.
Фотохранилище Этнографического музея в Будапеште. № EA F2214
К статье *А. Вандор*. Рис. 3

Прокоп Бахтияров
Фото Анны Вандор, 2006 г.
Из личного архива автора
К статье *А. Вандор*. Рис. 4

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 293

Вежакарская гора – капище Старика Священного города

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 1

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 294

Столб-идол и жертвенный стол. Вежакарская гора

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 2

Вид на возвышенность, где «держали совет сыновья-дочери *Торума*, собравшиеся для раздела земных владений»

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 3

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 295

Старый общественный дом. Вежакары

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 4

Место жертвоприношения у старого общественного дома в Вежакарах

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 5

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 296

Правый (священный) угол передней стены общественного дома в Вежакарах

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 6

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 297

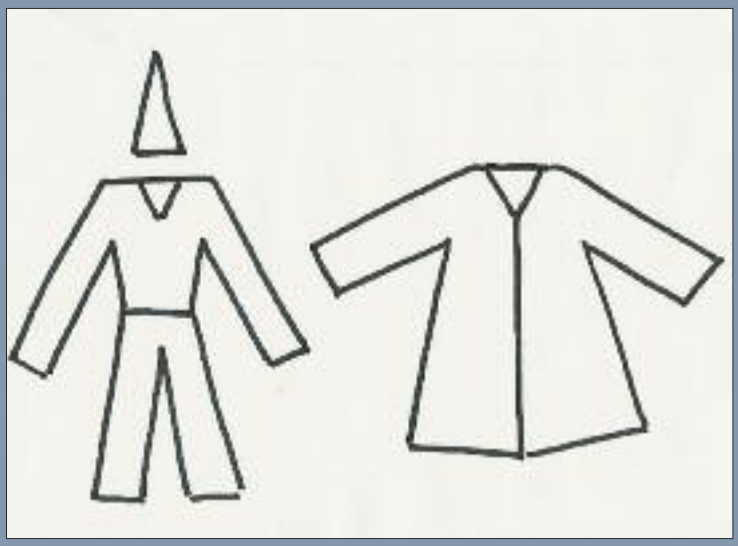


Схема покроя одежды для духа-покровителя *Тоя-павыл эки*

К статье *Р.К. Бардиной*. Рис. 1

Калистрат Прокопьевич Партанов делает приношение *Тоя-павыл эке*
на священном месте *Тоя павыл кан*
1970-е годы, д. Вежакары, р. Горная Обь

К статье *Р.К. Бардиной*. Рис. 2

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 298

Медведь на празднике. 1909 г.
РЭМ. Кол. 1706-122. Ханты

К статье *И.А. Карапетовой*. Рис. 1

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 299

Очаг. 1923 г. РЭМ. Кол. 4047-325. Ханты

К статье *И.А. Карапетовой*. Рис. 2

Головной убор. 1909 г. РЭМ. Кол. 1710-431. Манси

К статье *И.А. Карапетовой*. Рис. 3

Халат. 1909 г. РЭМ. Кол. 1711-502. Ханты

К статье *И.А. Карапетовой*. Рис. 4

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 300

Сас нёл и манси с *сангвылтапом*
РЭМ. Кол. 1705-105

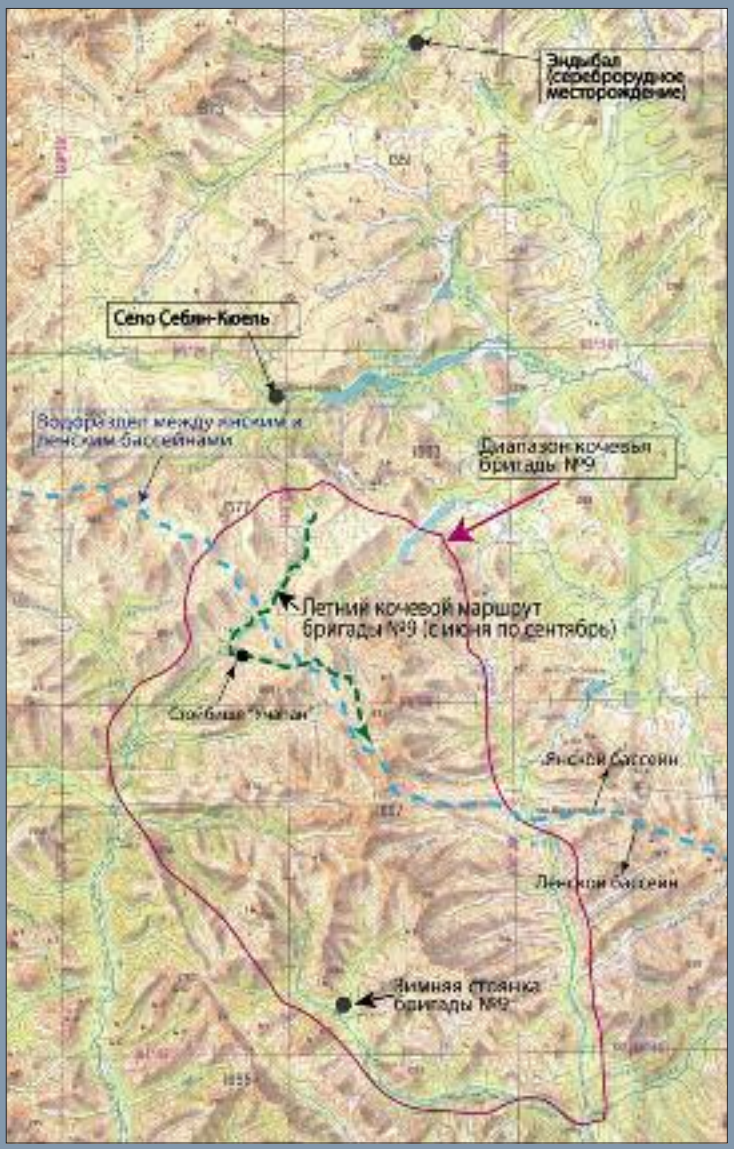
К статье *И.А. Карапетовой*. Рис. 5

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 301

Летнее стойбище «Учаhан» бригады № 9 ГУП «Себян», август 2009 г.

К статье *А. Ёсида*. Рис. 1

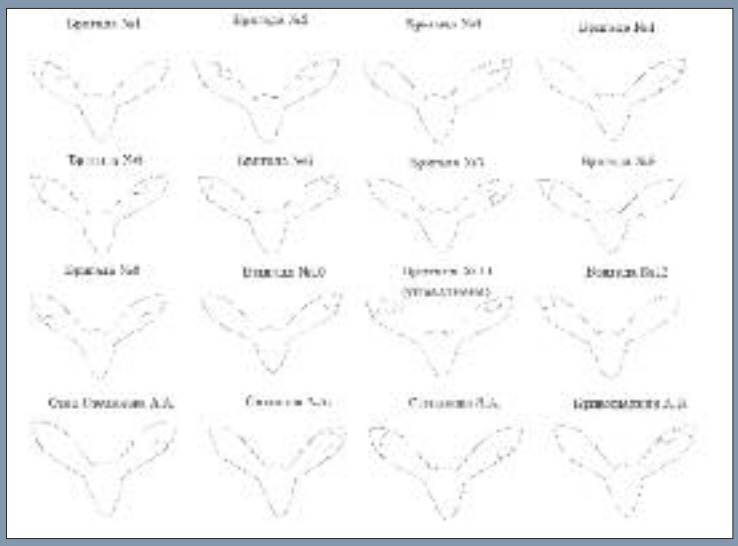
Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 302



Ареал кочевья и летний маршрут бригады № 9 ГУП «Себян»

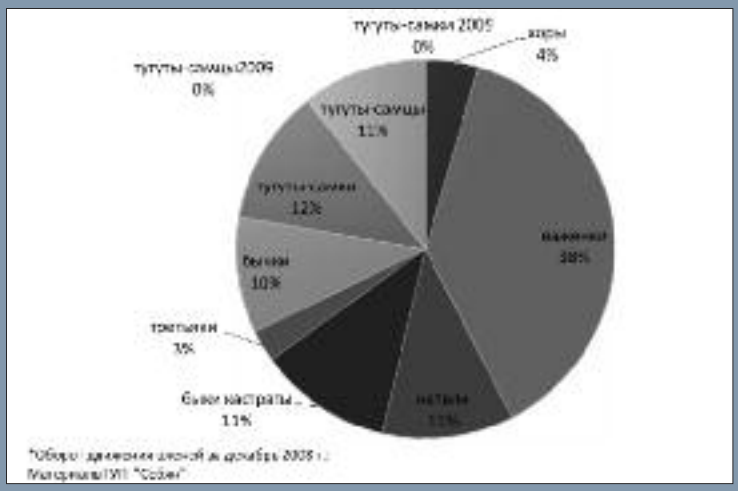
К статье *А. Ёсида*. Рис. 2

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 303



Метки на ушах оленей *илкэн* бригады № 9 и некоторых частников (сведения получены от А.А. Степанова)

К статье *А. Ёсида*. Рис. 3



Структура стада оленей ГУП «Себян»

К статье *А. Ёсида*. Рис. 4

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 304

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА РОССИИ

К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой

Ответственный редактор *Е.А. Пивнева*
Редактор *И.В. Клюшкина*
Макет, верстка *А.Г. Орлова*

Подписано к печати 27.09.2010.
Формат 60x90 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная.

ISBN 978-5-4211-0028-7

Отпечатано в ОАО «Типография «Новости»
Москва, ул. Ф. Энгельса, д. 46

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА РОССИИ

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА РОССИИ

К ЮБИЛЕЮ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК,
ПРОФЕССОРА З.П. СОКОЛОВОЙ

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА РОССИИ

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА РОССИИ

К ЮБИЛЕЮ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК,
ПРОФЕССОРА З.П. СОКОЛОВОЙ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 2

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 3

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА РОССИИ

К ЮБИЛЕЮ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОРА З.П. СОКОЛОВОЙ

Ответственный редактор
Е.А. Пивнева

Москва · 2010

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 4

УДК 340.15
ББК 67.0
М 43

Книга подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности народов России»

Рецензенты:
доктор исторических наук *В.В. Карлов*
кандидат исторических наук *Т.В. Лукьянченко*

Этнокультурное наследие народов Севера России : К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой / отв. ред. *Е.А. Пивнева*. – М. : ОАО Типография «Новости», 2010. – 000 с. – ISBN 978-5-4211-0028-7

В книге, приуроченной к юбилею д.и.н., проф. З.П. Соколовой, освещен широкий круг вопросов, связанных с историей и современным состоянием этнокультурного наследия коренных народов Севера России (главным образом – обских угров), а также вклад юбиляра в его изучение. В статьях отечественных и зарубежных авторов предпринята попытка осмысления роли историко-культурного наследия в современном мире аборигенных народов Севера, в том числе в формировании новых идентичностей, символов, устремлений.

Книга рассчитана на специалистов-этнологов и широкий круг читателей, интересующихся историей и культурой народов Севера.

В оформлении использованы фотографии З.П. Соколовой

На титуле: З.П. Соколова на стойбище эвенков. Белоярский район Томской области, в 30 км от пос. Максимкин Яр. 1958 г.
На с. 26: На долбленой лодке по р. Согомка. Ханты. Самаровский район ХМАО, пос. Согом, р. Согомка, приток р. Иртыш, 1965 г.
На с. 40: Заготовленное жало (обструганные палочки) для щитов запора. Ханты. Самаровский район ХМАО, пос. Согом, р. Согомка, приток р. Иртыш, 1965 г.
На с.86: Девушки на берегу Куноватского сора. Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. 1962 г.
На с. 120: Семья Н.В. Гришкиной. Ханты. Березовский район ХМАО, пос. Тугияны, р. Обь, 1956 г.
На с. 156: Жители пос. Овгорт около чума. Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Овгорт, р. Сыня, 1962 г.
На с. 202: Помощницы З.П. Соколовой. Справа – Люда Тоярова и Тоня Яркина. Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. 1972 г.
На с. 236: Чум. Ханты. Ларьякский район ХМАО, пос. Усть-Колекъеган, р. Вах. 1957 г.

ISBN 978-5-4211-0028-7

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2010
© Коллектив авторов, 2010
© Орлова А.Г., оформление, 2010

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 5

СОДЕРЖАНИЕ

18
ВВЕДЕНИЕ
19
Е.А. Пивнева. О наследии этнокультурном и творческом

26
ПОСВЯЩЕНИЯ ЮБИЛЯРУ
27
Н.А. Томилов. Зоя Петровна Соколова и Сибирь в ее жизни и творчестве
33
Н.В. Лукина. По маршрутам путешествия в Югру Зои Петровны Соколовой

40
ЭТНОИСТОРИЯ
41
А.В. Головнев. Этюд из угорской этноистории
56
Петер Вереш. Эмпирические и методологические проблемы интердисплинарного исследования в области финно-угристики
70
Ю.Н. Квашнин. Хантыйские этнические компоненты в составе сибирских тундровых ненцев

86
ИССЛЕДОВАТЕЛИ И ИНФОРМАНТЫ
87
Илдико Лехтинен. Некоторые аспекты изучения Сибири (по материалам переписки О. Хейкеля и Н.Ф. Катанова)
98
Анна Вандор. Восхваление информантов. Часть вторая: Регули и Бахтияров
109
Э. Рутткаи-Миклиан. Информация и табу: использование имени у сынских хантов

120
ЖИВЫЕ ТРАДИЦИИ
121
Агнеш Кережи. Традиции и инновации в культуре городских и сельских хантов
133
М.А. Лапина. Сказительские традиции в хантыйском фольклоре
141
Е.В. Перевалова. Вежакарский культовый комплекс (трансформация традиций и перспективы сохранения)
152
Р.К. Бардина. Дух-покровитель Тоя-павыл-эка

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 6

156
ЭТНОГРАФИЯ И ТЕРМИНОЛОГИЯ
157
И.А. Карапетова. Предметы по медвежьему празднику обских угров в собрании РЭМ
164
Т.А. Молданов. «Медвежьи песни» по народной терминологии
173
В.И. Сподина. Названия частей тела человека в природных объектах и элементах материальной культуры коренных народов Югры
183
О.М. Рындина, Н.В. Золотарева. Кукла обских угров в дихотомии реального и возможного
191
А.Ф. Старцев. Традиционная и современная одежда дальневосточных эвенков

202
СОВРЕМЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ
203
Е.Г. Федорова. Национальные общины средней Сосьвы и их создатели
211
Е.П. Мартынова. Коренное население Ямало-Ненецкого автономного округа: социальные проблемы современной жизни
221
А. Ёсида. Оленеводство ламынхинской группы эвенов в современных условиях (с. Себян-Кюель и ГУП «Себян»)

236
ИДЕНТИЧНОСТИ И ОБРАЗЫ
237
Е.М. Главацкая. Религиозный маркер в системе коллективной идентичности обских угров
243
Е.Т. Пушкарева. Культура народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа как один из маркеров его региональной идентичности
255
Н.И. Новикова. Трансформированные идентичности: между трудом и правом
268
А.А. Сирина. Образ эвенка в драме Александра Вампилова «Прошлым летом в Чулимске»

274
ПРИЛОЖЕНИЕ
274
Список опубликованных работ З.П. Соколовой
287
Принятые сокращения
288
Сведения об авторах

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 7

З.П. Соколова в пос. Корлики.
Ларьякский район ХМАО, р. Вах. 1957 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 8

З.П.Соколова готовится к фотосъемкам.
Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. 1973 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:05 Page 9

Новый дом с крыльцом. Рядом – берестяные покрышки для чума
Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. 1962 г.

А.Молданова печет хлеб
Ханты. Березовский район ХМАО, пос. Юильск, р. Казым. 1969 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 10

З.П. Соколова и Т.С. Чучелина с хантами
Березовский район ХМАО, с. Полноват, р. Обь. 1969 г.

Семья М.П. Новицких
Селькупы. Белоярский район Томской области, пос. Максимкин Яр. 1958 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 11

Часть поселения в пос. Лопхари на берегу Куноватского сора
Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. 1962 г.

Вялится рыба
Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, 1962 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 12

С уловом

Ханты. Самаровский район ХМАО, пос. Согом, р. Согомка, приток р. Иртыш, 1965 г.

В ожидании вертолета

Нижневартовский район ХМАО, пос. Варьеган, р. Аган, 1989 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 13

З.П. Соколова у хозяйственного амбара
Ханты. Нижневартовский район ХМАО, пос. Варьеган, р. Аган, 1989 г.
Музей под открытым небом

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 14

З.П. Соколова у хантов в пос. Колекъеган
Нижневартовский район ХМАО, р. Колекъеган, 1988 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 15

Улица в пос. Лопхари

Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, Кунаватский сор, 1973 г.

Мария Муратова в рабочей одежде

Ханты. Шурышкарский район ЯНАО, пос. Лопхари, Кунаватский сор, 1972 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 16

Члены экспедиции (Соколова, Сподина, Беляев, Пивнева)
Нижневартовский район ХМАО, г. Мегион, 1989 г.

З.П. Соколова у хозяйственного амбара
Ханты. Сургутский район ХМАО, юрты Ачимовы 2-е, р. Малый Юган, 1988 г.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 17

Остов чума

Ханты. Нижневартовский район ХМАО, пос. Варьеган, р. Аган, 1989 г.
Музей под открытым небом

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 18

ВВЕДЕНИЕ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 19

О НАСЛЕДИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОМ И ТВОРЧЕСКОМ

Е.А. Пивнева

Тема этнокультурного наследия народов Севера России в последние десятилетия приобрела новое звучание, что связано не только с общественно-политическими изменениями в стране и нивелирующим этническую специфику влиянием модернизации, но и с активными попытками осмысления места своей культуры в современном мире самими представителями этих народов. В условиях роста интереса северян к собственному историко-культурному опыту особую актуальность приобретает накопленный по этому вопросу научный материал, что делает необходимым обращение к творческому наследию особо выдающихся ученых, посвятивших себя изучению северных народов и культур.

Среди современных российских угроведов таким бесспорным авторитетом является З.П. Соколова, 80-летнему юбилею которой посвящен настоящий сборник[1]. Ее перу принадлежат больше десяти книг и сотни статей, в которых нашли отражение самые разные аспекты материальной и духовной культуры обских угров, а также других народов Сибири. Некоторое представление о вкладе юбиляра в науку дает содержащийся в этом сборнике полный список публикаций З.П. Соколовой, состоящий из более 350-ти наименований[2]. Их сколько-нибудь подробный обзор выходит за рамки «Введения», поскольку достоин стать самостоятельным предметом историографического анализа. Здесь имеет смысл напомнить читателям лишь об основных монографических исследованиях Зои Петровны, в которых сконцентрированы результаты ее научных поисков.

Важнейшая составляющая научного творчества З.П. Соколовой – основанное на обширных архивных материалах исследование социальной организации обско-угорских народов, нашедшее отражение в монографии «Социальная организация хантов

---

[1] Биобиблиографические сведения о З.П. Соколовой, докторе исторических наук, советнике Института этнологии и антропологии РАН, Заслуженном деятеле науки РФ, см. в публикациях: Этнография народов Западной Сибири: К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой / отв. ред. Д.А. Функ, А.П. Зенько // Сибирский этнографический сборник. М., 2000. Вып. 10; Соколова Зоя Петровна: Библиографический указатель научных работ 1953–2005 гг.: К 75-летию со дня рождения. М., 2006; *Томилов Н.А.* З.П. Соколова – российский историк, этнограф и публицист (в связи со славным юбилеем) // Культурологические исследования в Сибири. 2000. № 2. С. 9–12.

[2] Среди коллективных трудов, вышедших под редакцией З.П. Соколовой, следует отметить фундаментальный том «Народы Западной Сибири» (Серия «Народы и культуры»). М., 2005, а также: «Народы Сибири в XIX веке» (1995, 1997, 1999); «Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований». М., 1994; «Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность». М., 1995.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 20

и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода» (М., 1983)[3]. Выводы этой книги базируются на анализе более 250 тыс. браков, заключенных хантами и манси в XVIII – начале XIX в. Эти же материалы послужили отправной точкой для исследования этнической истории, эндогамных ареалов и формирования на их основе различных этнографических и территориальных групп обских угров (книга «Эндогамный ареал и этническая группа». М., 1990)[4]. Своеобразной энциклопедией традиционных жилищ сибирских народов стала монография З.П. Соколовой «Жилище народов Сибири» (М., 1998), в которой предложена новая типология и классификация разнообразных построек аборигенов Сибири, содержатся значительные теоретические обобщения по истории, эволюции и особенностям жилищ сибирских народов[5]. Широкие познания в области традиционного мировоззрения народов Сибири и уникальный опыт историко-сравнительного анализа позволили ей создать книгу о роли животных в ранних религиозных представлениях человека «Культ животных в религиях» (М., 1972. 2-е изд.: «Животные в религиях». СПб., 1998)[6]. Этот цикл работ З.П. Соколовой был отмечен Президиумом РАН присуждением ей в 1999 г. премии имени Н.Н. Миклухо-Маклая.

В 2007 г. вышел этнографический альбом З.П. Соколовой «Народы Западной Сибири», в котором опубликовано свыше 900 оригинальных фотографий, рисунков и слайдов, сделанных ею во время экспедиций в 1956–1989 гг. на р. Обь и ее притоки. Ценный иллюстративный материал, сопровождающийся авторским текстом, дает представление о разнообразии и богатстве культуры народов Сибири и является важным источником для ее дальнейшего изучения[7]. Этим же целям служат и получившие широкую известность научно-популярные книги З.П. Соколовой, переведенные и изданные за рубежом[8]. Ей принадлежат также многочисленные статьи и тематические циклы статей в различных энциклопедиях (Большая совет-

---

[3] См. рец.: *Семенов Ю.И.* З.П. Соколова. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М.: Наука, 1983. 325 с. // СЭ. 1983. № 6. С. 151–153; *Алексеев В.П.* З.П. Соколова. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М.: Наука, 1983. 325 с., З.П. Соколова. Численный, фамильный и брачный состав хантов и манси в XVIII–XX вв. (Материалы). Рукопись. Деп. в ИНИОН АН СССР, 1979. № 3513. М., 1979. 357 с. // Известия СО АН СССР. Сер. истории, филологии и философии. Новосибирск, 1986. Вып. 1. С. 58–60; *Ildiko Lehtinen*. Zur ethnographischen Erforschung der Obugrier in der Sowjetunion // Sonderdruck aus den Finnisch-Ugrischen Forschungen. 1986. XLVIII. P. 366–369; Ethnological research into the Ob Ugrians in the Soviet Union // Ethnologia Fennica: Finnish studies in ethnology. 1987–1988. Vol. 16. P. 50–52; Obinugrilaisten kansatieteellisesta tutkimuksesta Neuvostoliitossa // Kotiseutu. Julkaisija Suomen Kotiseutulitto. 1988. № 1. P. 47–48.

[4] См. дискуссию в журнале «Этнографическое обозрение» за 1992 (№ 3. С. 67–95; № 6. С. 47–72).

[5] См.: *Марков Г.Е.* З.П. Соколова. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998. 288 с. // ЭО. 1999. № 2. С. 162–167.

[6] *Tadeusz Wojnicki*. Zoja P. Sokolowa: Kult ziwotnych w religijach. M, 1972. 211 s., 4 nlb., illustr. // Euhemer. 1973. № 3(89). P. 100–102.

[7] См. рецензии А.П. Зенько (ЭО. 2008. № 2. С. 169–172) и А.В. Головнева (ЭО. 2009. № 3. С. 185–188).

[8] Страна Югория. М., 1976 (Das Land Yugorien. Moscau; Leipzig, 1982); На просторах Сибири. М., 1981 (На просторах Сибири – перев. на яп. яз. Токио, 1987); Путешествие в Югру. М., 1982; Перев. на датск. яз. På rejse i Vest Sibirien. M., 1987; Легенды Вут-Ими: Путешествие по Оби и ее притокам к хантам и манси // Югорские россыпи. Сургут, 1993.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 21

ская энциклопедия, Народы России, Религии народов современной России, Северная энциклопедия, Мифология манси, Югра, Biosfera, Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World и др.).

Наконец, особо следует остановиться на последней по времени монографии З.П. Соколовой «Ханты и манси: Взгляд из XXI века» (М., 2009), ставшей результатом ее более чем пятидесятилетней работы по изучению обских угров. В этом фундаментальном труде автор обобщает и переосмысливает многие сюжеты угорской этнографии с позиций сегодняшнего дня, сосредоточив внимание на сложных и дискуссионных научных проблемах[9]. Хотя Зоя Петровна подчас и сетует на невостребованность своих работ в публикациях коллег[10], можно с уверенностью утверждать, что ее труды давно стали достоянием научной общественности, на них выросло не одно поколение отечественных и зарубежных сибиреведов.

Статьи этого сборника отражают тематику широких исследовательских интересов З.П. Соколовой. В нем принимают участие авторы из Москвы, Санкт-Петербурга, Тулы, Екатеринбурга, Омска, Томска, Тюмени, Ханты-Мансийска, Салехарда, Владивостока, а также из Венгрии, Финляндии и Японии. Личность и творчество юбиляра в той или иной степени отразились на научной деятельности этих людей – признанных и широко известных специалистов своего дела и начавших свой путь в науке сравнительно недавно. Например, *Н.А. Томилову*, в настоящее время ведущему исследователю в области этнологии тюркских народов Сибири, Зоя Петровна помогла в выборе направлений научных поисков в начале его творческой карьеры. Он характеризует ее как человека «с неизменным комсомольским задором, направляющим свои научные поиски в неизученные или слабоизученные сферы этнографии, археологии и истории, имеющим твердые научные убеждения, умеющим отстаивать свои научные и общественные позиции, а также позиции своих научных единомышленников». В свое время З.П. Соколова была научным руководителем кандидатской диссертации *Н.В. Лукиной*, угроведческие труды которой сейчас тоже стали классическими. Надежда Васильевна посвятила юбиляру выдержки из своего полевого дневника, составленного в экспедициях по маршрутам З.П. Соколовой.

«Юбилейный блок» логически продолжают статьи по этнической истории финно-угорских и самодийских народов – теме, которой посвящена значительная часть работ Зои Петровны. *А.В. Головнев* справедливо отмечает, что советская этногенетическая школа, к которой относит себя З.П. Соколова, – крупнейшая в мире по объему выполненных конкретных и обобщающих работ, по методологической оснащенности и тотальности охвата источников, и в этом смысле она представляет собой национальное достояние и мощный информационный ресурс. В его новаторской работе мы

---

[9] В 2010 г. на VI Всероссийском конкурсе региональной и краеведческой литературы «Малая Родина» за эту книгу как фундаментальное исследование З.П. Соколова получила диплом лауреата в номинации «Промышленность, наука, технологии».

[10] См., например: *Соколова З.П.* Ханты и манси: Взгляд из XXI века. М., 2009. С. 15.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 22

находим переосмысление некоторых эпизодов этнической истории обских угров в свете «персонологии» и соотношения локальности и магистральности. В статье *П. Вереша* обращено внимание на некоторые методологические проблемы в изучении начальных этапов истории финно-угорских народов и на необходимость применения комплексных интердисциплинарных подходов к историко-этнографическим реконструкциям. Собственный взгляд на историю формирования родовой организации ненцев предложен *Ю.Н. Квашниным*, полемическая работа которого посвящена вопросу о хантыйских этнических компонентах в составе сибирских тундровых ненцев.

Особое место в деятельности З.П. Соколовой принадлежит полевым исследованиям. На ее счету десятки этнографических экспедиций к хантам, манси, селькупам, лесным ненцам[11]. На основе полевых, а также архивных и литературных материалов, З.П. Соколовой написан цикл статей по семейной обрядности хантов и манси. Многие годы она возглавляла Полевую комиссию Института этнографии[12], а несколько лет назад возобновила научно-организационную работу по изданию результатов полевых изысканий сотрудников института. Раздел «Исследователи и информанты», в который включены статьи наших зарубежных коллег (*И. Лехтинен, А. Вандор, Э. Рутткаи-Миклиан*) посвящен актуальным и в достаточной степени не изученным вопросам научной методики исследования культуры народа – об адекватном толковании этнокультурных реалий, о взаимоотношении культуры информанта и культуры исследователя и пр.

Безусловный интерес для читателей представят насыщенные новым фактическим материалом статьи, помещенные в разделе «Живые традиции». Они освещают различные аспекты современного бытования традиционной культуры обских угров, в фиксации и интерпретации которой заслуги З.П. Соколовой неоспоримы. Особую значимость разделу придает то обстоятельство, что авторы статей предлагают видение проблемы сохранения историко-культурного наследия хантов и манси с разных, но не взаимоисключающих, точек зрения – «взгляд извне», со стороны венгерского (*А. Кережи*) и русского (*Е.В. Перевалова*) ученых, и «взгляд изнутри» угорских исследователей родной культуры (*М.А. Лапина* и *Р.К. Бардина*).

В работе *А. Кережи* поднимаются чрезвычайно важные вопросы о взаимосвязи традиций и новаций в хантыйской культуре, а также о сходстве и отличии между отдельными социальными группами хантов. Многолетние полевые наблюдения за культурой этого народа позволили автору придти к оптимистическому заключению о том, что хотя хантам, как и другим малочисленным народам Сибири, не удалось избежать негативных последствий социалистических преобразований, газо- и нефтедобычи, а также урбанизации, основные черты их культуры, вопреки произошед-

---

[11] См. об этом: *Соколова З.П.* Народы Западной Сибири. Этнографический альбом. М., 2007. С. 9–13.

[12] В задачи комиссии входил контроль полевых исследований сотрудников института на предмет составления программ и отчетов.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 23

шим изменениям, все еще живы. «Хантыйский народ обладает тем знанием, тем культурным потенциалом, который, несмотря на негативные тенденции, все же дает повод надеяться, что полной ассимиляции не последует». Тему преемственности в культуре продолжает статья *М.А. Лапиной*, рассказывающая о живых сказительских традициях хантов.

Представленные в статье *Е.В. Переваловой* результаты обследования Вежакарского культового комплекса свидетельствуют о заметном упрощении культовых объектов и проводимых обрядов, сокращении и постепенном «обезличивании» местного пантеона. Это вызвано «уходом» реальных духовных лидеров и носителей мифоритуальных традиций, передачей их функций новому поколению хранителей, не имеющих достаточного опыта и знаний. Однако Вежакарский культовый комплекс, по мнению автора, обладает огромным этнокультурным потенциалом. Он остается ядром мифологической картины обских угров, связанным с этноисторией и социокультурным устройством обско-угорской общности. В работе *Р.К. Бардиной* делается попытка осмысления социальной значимости образа духа-покровителя обских манси Тоя-павыл эки сквозь призму личного восприятия. Автор высказывает предположение о том, что многие мифологические персонажи в прошлом были героическими людьми с определенными социальными связями, которые закрепились в мифах и легендах и могут помочь в интерпретации сложных нитей взаимоотношений между различными группами обских угров с другими народами.

Раздел «Этнография и терминология» открывают статьи *И.А. Карапетовой* и *Т.А. Молданова*, посвященные культу медведя и медвежьему празднику. В свое время З.П. Соколова, опираясь на труды своего учителя В.Н. Чернецова, предложила собственную версию происхождения и сущности этих уникальных феноменов в культурном наследии обских угров, рассмотрев их в общесибирском контексте. Сегодня эта тема по-прежнему вызывает живой интерес исследователей, продолжаются размышления о месте этих явлений в культуре хантов и манси. *В.И. Сподина* в своей работе касается вопросов об особенностях культуры коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, отраженных в названиях человеческого тела, физиологических процессах и поведенческих характеристиках, что позволяет автору ближе подойти к пониманию мировосприятия аборигенных народов. В статье *О.М. Рындиной и Н.В. Золотаревой* на примере куклы рассматривается семантика детской игры и игрушки в традиционной культуре обских угров. Авторы подходят к трактовке игры и игрушки с позиции бинарных оппозиций – реальное/условное и действительное/возможное. Поскольку функции обско-угорской игрушки в сфере реального уже намечены в литературе в рамках психологического и деятельностного направлений, особое внимание здесь уделяется сфере условного, возможного. Исходя из конструктивной характеристики куклы, сопряженных с ней обрядов и мифологии, реконструируется смысловое поле соподчиненных понятий игра – игрушка – кукла. Завершает раздел написанная в русле классической этнографии работа *А.Ф. Старцева* об одежде дальневосточных эвенков.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 24

В отдельный блок вынесены статьи о современных этносоциальных процессах в Сибири. Так же, как и многие посвященные современности труды З.П. Соколовой[13], работы наших авторов основаны на оригинальных экспедиционных материалах. Исследователи сосредоточили внимание на наиболее актуальных проблемах и формах адаптации северных аборигенов к меняющимся условиям жизни. В работе *Е.Г. Федоровой* предпринят анализ опыта создания так называемых родовых общин (общин коренных малочисленных народов Севера) в Ханты-Мансийском автономном округе, показаны сложности процесса «родовизации», роль в них субъективных факторов. В статье *Е.П. Мартыновой* на основе данных по Ямало-Ненецкому автономному округу рассмотрены такие острые и злободневные для народов Севера проблемы, как безработица, обеспеченность жильем, образование. Интерес представляют сведения о занятости, которые показывают отход значительной части аборигенного населения от традиционных отраслей хозяйства и слабую вовлеченность в интенсивно развивающееся в округе промышленное производство. Основательный обзор современного состояния оленеводства ламынхинской группы эвенов Республики Саха (Якутия) представлен в работе японского исследователя *А. Ёсиды*. Он пришел к заключению о значительной степени сохранности у них оленеводческой культуры – по-прежнему находят применение этнические знания, опыт и навыки. Оленеводство, в свою очередь, является источником и символом этнического своеобразия ламынхинских эвенов, но оно остается убыточным и дотационным. Особо следует отметить, что в некоторых случаях авторы не только поднимают весьма болезненные проблемы, но и, что немаловажно, предлагают свои рекомендации по их урегулированию.

Одна из характерных особенностей современного периода состоит в том, что историко-культурное наследие аборигенных народов становится важным фактором в формировании новых идентичностей, символов, устремлений. Эти вопросы привлекли внимание авторов раздела «Идентичности и образы». Так, *Е.Т. Пушкарева* в своей работе предприняла обстоятельный анализ сегодняшнего процесса поиска региональной идентичности в Ямало-Ненецком автономном округе. Ее исследование позволяет сделать вывод о том, что культура коренных народов Ямала наряду с производственной идентичностью (газ и нефть, олень, рыба и пушнина) является если не основой, то важной компонентой в этом процессе. *Н.И. Новикова* в числе факторов, определяющих значимость этнической идентичности, выделяет традиционное природопользование (в первую очередь, оленеводство), государственную политику, промышленное освоение. По ее мнению, сегодня этническая (культурная) отличительность этих народов строится на их особых знаниях, нормах обычного права,

---

[13] Из работ на эту тему с участием З.П. Соколовой см., например: Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г. (Концепция развития). М., 1988; 2-е изд.: 1989; Народы Севера России: Материалы к серии «Народы и культуры». М. 1992. Вып. XVIII, ч. I–III; Актуальные вопросы современного развития экономики и культуры хантов (на материалах Сургутского и Нижневартовского районов ХМАО, Тюменской области) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1990. № 4; Этнологическая экспертиза. М., 2005–2007.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 25

которые помогают им не только сохранять ценности традиционного образа жизни и экономики самообеспечения, но и развиваться в рыночных условиях.

Завершает сборник необычная статья *А.А. Сириной*, написанная на стыке этнологии и литературоведения. Такое направление исследований до сих пор практически не разработано, не востребован обширный пласт источников (например, произведения писателей-северян). Между тем, оно представляется интересным и перспективным, поскольку может помочь понять нюансы мировоззрения народов Севера и выйти на новые нестандартные исследовательские вопросы, которые затем могут быть решены научными методами.

В заключение остается выразить искреннюю признательность всем авторам, подготовившим статьи для этого сборника, а З.П.Соколовой пожелать здоровья и новых творческих свершений.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 26

ПОСВЯЩЕНИЕ ЮБИЛЯРУ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 27

ЗОЯ ПЕТРОВНА СОКОЛОВА И СИБИРЬ В ЕЕ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ

Н.А. Томилов

Предложенная мною тема статьи, может быть, и не охватывает всех сторон многогранной деятельности Зои Петровны Соколовой – выдающегося ученого, организатора науки и прекрасной души человека. Конечно, можно выбрать и другие темы, например, «Москва в жизни и творчестве З.П. Соколовой» или «Деятельность З.П. Соколовой в Институте этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук». Но все же Сибирь и ее народы, история и культура этих народов – это и объект, и предмет ее исследований, и большая часть ее жизни. Поэтому все же о Сибири в жизни и творчестве З.П. Соколовой.

Несколько лет назад в связи с очередной юбилейной датой мне довелось написать статью о З.П. Соколовой. И готовил я эту статью с большим удовольствием и даже с воодушевлением. А связано это с тем, что Зоя Петровна в самом начале моей научной работы приняла искренне заинтересованное участие в определении научных направлений этой работы, а затем и участие в обсуждении полученных мною результатов в изучении этнической истории тюркских народов Западной Сибири. Кроме того, она постоянно помогала нам, сибирским этнографам, своим вниманием и советами. Но об этом ниже, а сначала немного о том, как мы оцениваем вклад З.П. Соколовой в науку и в организацию научных исследований.

В 2002 г. в журнале «Культурологические исследования в Сибири» была опубликована моя статья о З.П. Соколовой в связи с ее юбилеем. В этой публикации было сказано о научной деятельности юбиляра следующее: «Еще звучат в нашем сознании аплодисменты и свежи впечатления о праздничной атмосфере, царившей в Концертном зале “Наука” Российской академии наук в Москве во время пленарного заседания III конгресса этнграфов и антропологов России 8 июня 1999 г., на котором с докладом выступали ведущие российские этнографы и специалисты в области национальной политики. Особо тепло был встречен доклад доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой на тему «Обско-угорский феномен (Север-Юг)”. И связано это было с тем, что участники конгресса уже знали о присуждении Президиумом РАН З.П. Соколовой самой престижной в отечественной этнографии премии имени Н.Н. Миклухо-Маклая 1999 г. за ее монографические работы “Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода”, “Эндогамный ареал и этническая группа”, “Жилище народов Севера (опыт типологии)”, “Животные

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 28

в религиях". И все присутствующие на конгрессе понимали, что это заслуженная награда. В официальном сообщении об этой премии было сказано: "Теоретические выводы, содержащиеся в работах З.П. Соколовой, имеют большое значение в изучении проблем первобытного общества, формирования и развития этноса, а также религиозных представлений и обрядов древних (тотемизма, шаманизма, промыслового культа и др.), так и современных (христианства и др.) <…> Много сделано З.П. Соколовой за прошедшие десятилетия и в научной области, и в сферах научно-организационной и общественной работы". В моем личном представлении, а мы знакомы и поддерживаем постоянные научные контакты с 1968 г., – это человек с неизменным комсомольским задором, направляющий свои научные поиски в неизученные или слабоизученные сферы этнографии, археологии и истории, имеющий твердые научные убеждения, умеющий отстаивать свои научные и общественные позиции, а также позиции своих научных единомышленников».

У меня нет намерения оценивать сегодня результаты научной деятельности Зои Петровны в строго академическом каноне, тем более, что эта деятельность в самом разгаре. Но за какую бы тему она ни бралась, везде результаты были новы, часто неожиданны и всегда фундаментальны» (*Томилов*, 2000. С. 9, 11).

З.П. Соколова осуществила много экспедиционных поездок в Сибирь. И нам, омичам, было лестно, что дневниковые записи своих ранних экспедиций к хантам она опубликовала в нашем журнале «Культурологические исследования в Сибири» (*Соколова*, 2001. № 1. С. 165–174; № 2. С. 166–173; 2003. № 1. С. 199–208). Как видим, во всех научных экспедициях и научных исследованиях З.П. Соколовой на первом месте – Сибирь. И, конечно же, люди этого края – сибиряки разных национальностей.

Впервые с работами З.П. Соколовой я познакомился, когда осенью 1960 г. будучи студентом второго курса историко-филологического факультета Томского государственного университета (ТГУ) записался в студенческий этнографический кружок нашего преподавателя доцента Галины Ивановны Пелих. И я очень хорошо помню, как однажды в конце 1961 г. Г.И. Пелих принесла на кружок очередной номер журнала «Советская этнография», сказала нам, чтобы мы все обязательно прочитали статью З.П. Соколовой, и с восхищением воскликнула: «Это новое слово в науке, новый подход к изучению этнических процессов». Это была статья З.П. Соколовой «О некоторых этнических процессах, протекающих у селькупов, хантов и эвенков Томской области» (Соколова, 1961. С. 45–62).

Вместе с И.С. Гурвичем, Л.П. Потаповым и А.В. Смоляк молодой кандидат наук З.П. Соколова стала в ряд родоначальников изучения современных этнических процессов у народов Сибири, а фактически в ряд родоначальников этого нового тогда направления в гуманитарной науке СССР. Работы этих ученых произвели тогда на меня очень сильное впечатление – я загорелся проблемой современных этнических процессов, хотя и тянулся к изучению этногенеза и культуры народов Севера.

В конце 1968 г. я приехал в Москву в Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 29

Маклая АН СССР. Тогда я только что стал работать младшим научным сотрудником Проблемной научно-исследовательской лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири ТГУ, и мне нужно было определить тему моей будущей кандидатской диссертации, найти научного руководителя. И в этом деле, скажу прямо и с благодарностью, решающую роль сыграла тогда З.П. Соколова. Она убедила меня заняться этнографией не народов Севера Сибири (она говорила: «У нас и так почти на каждый народ Севера сидят по два-три исследователя»), а этнографией сибирских татар. И я не жалею о том, что последовал ее совету, а, наоборот, очень признателен ей за этот настойчивый совет. Помогло и то, что еще в 1964 г. мне пришлось во время этнографической поездки будучи студентом и лаборантом кафедры археологии и этнографии ТГУ побывать в одной деревне сибирских татар. И тогда возникло у меня понимание того, что сибирские татары – это, видимо, другой этнос по сравнению с казанскими и другими татарами Поволжья и Приуралья. Тему диссертации мне определили как «Современные этнические и культурно-бытовые процессы у сибирских татар», и научным руководителем стал Илья Самуилович Гурвич.

А Зоя Петровна взялась всячески меня поддерживать и опекать. Между нами сразу же установить хорошие и очень доверительные отношения. Сама Зоя Петровна произвела на меня в первую встречу неизгладимое и даже ошарашивающее впечатление – молодая, красивая, уверенная в жизни и очень-очень энергичная, ну, прямо, настоящая комсомолка! Мы многие годы состояли в переписке друг с другом. Вот текст одного письма З.П. Соколовой того времени:

«18 марта 1969 г.

Уважаемый Николай Аркадьевич!

Получила Ваше письмо, очень рада, что у Вас налаживается работа. К сожалению, я не могу быть консультантом по Вашей теме. Я не занимаюсь этническими процессами. Посоветуйтесь лучше с Гурвичем, он у нас считается специалистом по этой проблеме. Посылаю Вам координаты одной работы, которую мне дали социологи. Там есть данные о способах определения процента обследуемых. Вообще у Вас в Томске должны быть социологи, свяжитесь с ними. Эта проблема связана с социологией и с анкетными методами обследования. А вообще – больше читайте, начните с «Сов[етской] этнографии», оттуда почерпнете библиографию и пойдете дальше. Сейчас выходит масса литературы, в том числе и по этническим проблемам.

Что касается списка литературы по кандидатскому минимуму, то я пришлю его Вам скоро (он сейчас на машинке), но с возвратом, так как их у нас мало (перепечатаете себе).

Я в Ленинград тоже не еду, так как в экспедиции не была.

Буду рада познакомиться с Н.В. Лукиной, пусть она к нам заходит.

Не забудьте, что у Вас есть хороший этнограф Галина Ивановна Пелих, она широкий специалист, может и Вам помочь в методике экспедиционной работы. Передавайте ей от меня большой привет (и Ник[олаю] Серг[еевичу] Розову).

С уважением З. Соколова» (Этнограф…, 2006. С. 71–72).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 30

А вот еще одно письмо, связанное с тем, что мы в ОмГУ – Омском государственном университете (я перевелся работать туда в 1974 г.) решили изучать этнографию манси, съездили к ним в экспедицию и поручили затем эти исследования Наталье Ивановне Новиковой – тогда заведующей Музеем археологии и этнографии ОмГУ, а позднее учившейся в аспирантуре в МГУ и ныне работающей в одном отделе вместе с З.П. Соколовой в Институте этнологии и антропологии РАН:

«6 декабря 1977 г.

Глубокоуважаемый Николай Аркадьевич!

Благодарю Вас за письмо. Очень интересно узнать о Ваших новостях, об экспедициях.

Ваши впечатления о манси меня не удивили. Я представляла себе это именно так, поэтому же не еду туда – жалко времени. Но это не значит, что не следует ими заниматься. Если есть желание, очень хорошо собрать все, что сохранилось или помнится. Может быть, что-нибудь и особенное выплывет.

Что касается кондинских манси, я ведь написала в одной из статей, что послала к Вам, об их этнической истории. По метрическим книгам они еще в конце XVIII в. были “остяками”, а в начале XIX в. они уже пишутся “вогулами”. “Остяками” их считал и Симченко.

Я сейчас как раз пишу статью в «Советскую этнографию» о манси. Есть у меня несколько идей, касающихся их этнической истории и даже этногенеза. Эти идеи были в статье «Загадка Юильского городка», но потом я статью сократила, решила сделать ее менее многоплановой.

Желаю успеха в Вашей работе.

Скоро нам придется работать над “Сибирью”, Вам придется сокращать “Сибирских татар”.

С приветом З. Соколова».

Еще один штрих по письму З.П. Соколовой о ее деятельности по популяризации этнографических знаний:

«18 февраля 1981 г.

Глубокоуважаемый Николай Аркадьевич!

Посылаю Вам главу своей новой научно-популярной книжки о народах Западной Сибири. Главу о татарах писала по Вашим трудам. Очень прошу прочесть и отметить, где есть неточности, неправильности и т.п. Можно прямо на рукописи. Особенно то, что относится к современности.

Мне это нужно не позднее 1 апреля. Ваши иллюстрации пойдут именно к этим материалам. Понимаю, что надоела Вам просьбами, но готова отплатить тем же, когда понадобится.

С приветом З. Соколова».

И ответ З.П. Соколовой на выполненную мной работу по ее просьбе:

«10 марта 1981 г.

Глубокоуважаемый Николай Аркадьевич!

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 31

Большое спасибо за замечания и быстроту проделанной работы. Отзыв-рецензию на Вашу книгу [Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья. Томск, 1980] напишу с удовольствием.

Я занимаюсь научно-популярной литературой не от хорошей жизни – в институте напечатать книгу [Социальная организация хантов и манси… – *Н.Т.*] почти невозможно. Соглашаюсь на все предложения. Ведь книга это не статья. Вот Вы молодец – уже 3-я книга!

С приветом З. Соколова» (Этнограф…, 2006. С. 147, 200, 201).

В своей книге «Путешествие в Югру» в 1982 г. она так писала обо мне и моих научных занятиях: «Лет десять назад приехал к нам в институт на стажировку Н.А. Томилов. Он начинал научную деятельность и определял свои научные интересы. Помню, как я агитировала его заняться этнографией сибирских татар. Так получилось, что ни в нашем институте, ни в Ленинграде, где издавна развивалась сибирская этнография, ни на местах, в Сибири, долго, лет двадцать, никто не занимался этнографическим изучением сибирских татар. Не было исследований, отражающих современное развитие культуры татарского населения Сибири. И вот Николай Аркадьевич стал работать сначала на базе Томского, а позднее – Омского университетов. Он собирал в экспедициях этнографические материалы, изучал музейные собрания, проводил анкетные обследования населения. Затем успешно защитил диссертацию, опубликовал ее и много статей. И теперь мы имеем представление о том, как развивается культура сибирских татар, что из традиций сохраняется, что нового появилось в их жизни» (*Соколова*, 1982. С. 163–164).

Лично мне З.П. Соколова оказала очень существенную помощь при подготовке докторской диссертации «Этническая история тюркских народов Западно-Сибирской равнины в конце XVI – начале XX вв.». Она крайне скрупулезно проштудировала текст моей диссертации, высказала много замечаний и пожеланий (ее выступление на обсуждении диссертации длилось более одного часа) и, главное, предложила рекомендовать мою работу сразу к защите. В 1983 г. я защитил докторскую диссертацию при поддержке И.С. Гурвича, З.П. Соколовой и моего научного консультанта Юлиана Владимировича Бромлея. Вышло так, что сама Зоя Петровна Соколова защитила диссертацию «Проблемы социальной и этнической истории хантов и манси в XVIII–XIX вв.» (*Соколова*, 1984) немного позднее меня.

Тогда она писала мне:

«Февраль 1984 г.

Глубокоуважаемый Николай Аркадьевич!

Очень прошу Вас прислать мне Ваш новый сборник «Этнокультурные процессы в Западной Сибири» 1983 г. Можно с кем-нибудь из москвичей после Томского совещания, я дам деньги В.И. Васильеву.

Прошла предзащита, сейчас на очереди – публикация автореферата.

С приветом З. Соколова».

Наша переписка и поддержка друг друга продолжалась все последующие годы

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 32

вплоть до настоящего времени. С 1999 г. мы в Омске стали издавать журнал «Культурологические исследования в Сибири». И в нескольких номерах мы печатали полевые дневники З.П. Соколовой о ее поездках к хантам, о чем выше мною уже говорилось.

Тогда она писала в письме:

«4 сентября 2002 г.

Глубокоуважаемый Николай Аркадьевич!

Получила Ваш журнал со своей статьей – большое спасибо. К какому сроку можно присылать окончание? Правда, я не уверена, что это уже окончание. Кроме того, на Казым я ездила и в 1969 г., хорошо бы об этом тоже написать и опубликовать у вас (как справочный материал).

Сейчас так все изменилось, что я все больше склоняюсь к решению опубликовать все свои полевые дневники, хотя бы по частям, в разных изданиях.

Вышла из отпуска (жила на даче и совсем не работала!), теперь буду трудиться.

У нас все пока тихо, никаких особых событий. Народ возвращается из отпусков.

Пишите. С приветом, З. Соколова».

Завершая свою статью, я выражаю уверенность, что не только мне, моим томским и омским коллегам помогала и помогает в наших трудах и нашей жизни Зоя Петровна Соколова, а многим и многим сибирякам – и опять-таки не только ученым, но всем тем, кто нуждался в ее помощи в Сибири – в Сибири, которой сама она отдала и продолжает отдавать свою жизнь. Низкий поклон Вам, Зоя Петровна, из Сибири, искренняя и глубокая благодарность за все то, что Вы сделали для науки Сибири и сибирских народов и самые добрые пожелания в связи с Вашим славным юбилеем от всех сибиряков!

Соколова З.П. О некоторых этнических процессах, протекающих у селькупов, хантов и эвенков Томской области // СЭ. 1961. № 3.

Соколова З.П. Путешествие в Югру. М., 1982.

Соколова З.П. Проблемы социальной и этнической истории хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Автореф. дис. … докт. ист. наук. М., 1984.

Соколова З.П. Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири. 2001. № 1, 2; 2003. № 1.

Томилов Н.А. Зоя Петровна Соколова – российский историк, этнограф и публицист (в связи со славным юбилеем) // Культурологические исследования в Сибири. 2000. № 2.

Этнограф, этноархеолог, культуролог…: К 65-летию профессора Николая Аркадьевича Томилова. Омск, 2006.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 33

ПО МАРШРУТАМ ПУТЕШЕСТВИЯ В ЮГРУ ЗОИ ПЕТРОВНЫ СОКОЛОВОЙ

Н.В. Лукина

Первая статья Зои Петровны Соколовой, которую мне довелось увидеть еще в рукописи, называлась «Ханты рр. Сыня и Куноват» (опубликована в Томске в 1972 г.). Поэтому, когда я решила подготовить для данного сборника что-нибудь из собственных экспедиционных материалов, собранных на маршрутах юбиляра, то выбрала р. Сыню. Это выдержки из моего полевого дневника 1988 г. Названия мест, имена людей – многое знакомо Зое Петровне, и пусть в дни юбилея это будет для нее приятным воспоминанием. Поздравляю Зою Петровну с юбилеем!

22 августа. Прилетаем в Салехард. В гостинице «Обдорск» меня ждут сюрпризы. Во-первых, в комнате, куда меня поселяют, уже живет Любовь Викторовна Шестакова – заместитель директора по науке Тобольского музея (моя аспирантка-заочница). Она специально спланировала свою командировку к моему приезду. В Салехарде ей нужен материал по истории местного музея для кандидатской диссертации. Встреча с аспиранткой в Заполярье!

Второй сюрприз – через 20 минут появляется Эдгар Саар, научный сотрудник Эстонского национального (бывшего этнографического) музея. Он с группой художников по договору с Окружным домом культуры народов Севера (ОДКНС) работал в хантыйских поселках на Малой Оби. Вместе с Э. Сааром пришел и старый знакомый Леонтий Антонович Тарагупта. Все делились новостями.

Планирую поработать несколько дней в музее г. Салехарда, съездить на стойбище к оленеводам на Полярном Урале, затем − на р. Сыню.

31 августа. Отправляемся на Сыню. Из Салехарда выезжаем на «Метеоре» в пос. Мужи − центр Шуршыкарского района. Здесь я встретилась со вторым секретарем райкома КПСС Евгением Ильичем Ямру. Он географ с высшим образованием, кроме того, окончил Высшую партийную школу. Очень заинтересованно отнесся к нашей

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 34

работе, посетовал, что ученые и журналисты мало к ним ездят, а предпочитают Березовский район. Сообщил, что в настоящее время их район имеет наиболее высокий процент национального населения: 43% ханты, 22% коми. В Мужах очень хороший музей, но поработать в нем придется на обратном пути, т.к. завтра идет речной трамвай на Ямгорт.

1 сентября. Едем в Ямгорт. Речной трамвай не доходит до Ямгорта из-за обмеления реки, но нас еще на реке встречает на моторной лодке председатель Овгортского сельсовета Лонгортов Семен Гаврилович. Ему позвонили из райкома партии и просили нас доставить. По пути он рассказал, что его дочь Наташа в прошлом году поступала в пединститут им. Герцена (Ленинград) и в Тюменский университет, но неудачно. Нынче снова поехала и поступила в Тюменский университет, а сын поступил в ПТУ, учится на геолога (хотел в военное училище, но не взяли по состоянию здоровья).

В Овгортский сельсовет входит семь населенных пунктов, начиная от Ямгорта и выше по р. Сыне. Сейчас люди рыбачат на Оби. Основное же занятие − оленеводство, здесь совхоз. Стада пасутся летом на Полярном Урале, севернее железной дороги. Местные нужды: не ходит речной транспорт до сельсовета, людям многое приходится возить на своих моторных лодках, а бензина не хватает. Вторая беда − нет работы многим хантам. Не строится жилье, и негде жить. Это все мы увидели на другой день и сами, когда стали жить в с. Овгорт. Здесь есть совхозная гостиница из двух комнат, в ней мы поселились.

2 сентября. Село Овгорт. Хотели поработать с похозяйственными книгами, но секретарь сельсовета уходит в отпуск. С.Г. Лонгортов дал следующие сведения из документации сельсовета.

На территории сельсовета 301 хозяйство. Из них 85 хозяйств имеет личных оленей (3415 голов). Профессиональных охотников почти нет, за последние 15 лет исчезла белка. Как предполагает С.Г. Лонгортов, это произошло из-за уничтожения угодий в Березовском районе, что связано с добычей нефти. В совхозе 40 рыбаков.

Здесь в совхозе держат и крупный рогатый скот. Выращивают картофель. В селении видны небольшие огороды, в палисадниках растут цветы. У многих домов, в том числе хантыйских, стоят теплицы, в них выращивают огурцы. Хозяйка гостиницы Агриппина Егоровна Миляхова (ханты, по отцу Налимова), тоже имеет теплицу. У этой женщины семь детей, старшие уже работают, а самому младшему около 5 лет. Школьники могли бы жить в интернате, т.е. быть на государственном обеспечении, но мать считает, что лучше им жить дома. «Там насекомые, а я этого не терплю». Чтобы оценить ее позицию, нужно знать, что она сильно бедствует из-за отсутствия возможности работать. Работа в гостинице − это полставки, 37 руб. в месяц. Летом можно заработать на полевых работах, а зимой негде. Она не упоминает о муже, видимо, с этой стороны помощи нет.

В поселке есть комбинат бытового обслуживания (филиал Мужевского комбината, центр которого – в Салехарде). Там работают две женщины, шьют национальные изделия, но не могут выполнить план. Вещи идут на продажу, в том числе, проезжим

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 35

(здесь хорошо известны туристы, которые спускаются с верховьев Сыни на лодках). Они неохотно покупают обувь и шапки из камусов, считая их некрасивыми, а просят «пушистые», т.е. из оленьих шкур, не зная, что такие вещи в городских квартирах быстро приходят в негодность, у них ломается ворс.

3 сентября. С утра пошла в школу, узнать о местном музее. Как мне говорили, его инициатором была Елена Ильинична Тыликова, ныне директор школы. Она приехала сюда в 1965 г., сейчас ежегодно собирается уезжать. Она встретила меня довольно прохладно, т.к. относится к той категории местной интеллигенции, которая считает, что «приезжают и растаскивают» местную культуру. Были здесь, якобы, из Тобольского музея, собрали старинные монеты на 1800 руб., а потом она выяснила, что в музее монет нет, и их собиратели там не работали. Эстонцы, по ее словам, интересовались больше иконами. Кто-то записал песни и увез, а сюда не поступило ни копий предметов, ни фотографий, ни копий магнитофонных записей. На мой вопрос, почему же местная интеллигенция не фотографирует те вещи, которые потом увозят в музеи, или почему они не записывают на магнитофон песни, Елена Ильинична ответила, что у нее руки не доходят. Я объяснила ей, что у музеев или научных учреждений трудно со средствами, да и фото- или магнитофонную пленку просто не достать в нужном количестве. Затем зашла в кабинет еще одна учительница, из общей беседы выяснилось, что в поселке есть хорошие знатоки хантыйской культуры Вальгамовы, назвали Тихона Егоровича.

Упоминает, что местные ханты проводили интересные медвежьи праздники, бытовали шаманские бубны, но об этом трудно говорить со знатоками, т.к. еще помнятся годы преследований со стороны властей.

Работницы клуба – молодые хантыйские женщины, называют хороших мастериц в поселке: Евдокию Петровну Рохтымову и Евдокию Александровну Тыликову.

Узнаю в местной библиотеке, что литературы о хантах нет. Спрашиваю, знают ли книги Зои Петровны Соколовой «Страна Югория» или «Путешествие в Югру» – не слышали о них. (Зато, как выяснилось позднее, эти книги есть у жителей села).

В поселке живут два участника Великой Отечественной войны – ханты. Одному построили новый домик, другому провели паровое отопление, которое в поселке есть только в общественных заведениях.

4 сентября. Вчера и сегодня в Овгорте останавливаются большие крытые лодки. Это возвращаются с Оби, с летней рыбалки, ханты-рыболовы, живущие по р. Сыня выше Овгорта.

Встретились с главным охотоведом совхоза. Он назвал число охотников: 35–37. Говорит, что в последние годы стало мало белки, но причина не ясна. Может быть, виной тому завезенные сюда куница и соболь.

Узнавала в филиале Мужевского комбината бытового обслуживания, как применяется национальное декоративное прикладное искусство на изделиях для широкого потребления. Выяснилось, что очень слабо. Ханты сами изготавливают все необходимые им вещи. Работающая в КБО Евдокия Александровна Тыликова (ханты) носит

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 36

национальную одежду и обувь, сшитую ее тетей. В КБО она шьет на ножной швейной машинке одежду из тканей по заказу местных жителей, но ничего национального в нее не вносит. Фактически это швейное ателье. Есть в КБО и мастерица по пошиву бурок из оленьей шкуры, оленьих камусов. В них вносится очень простой хантыйский орнамент – на небольшом участке, впереди на голени. Объясняют скупость узора тем, что так быстрее можно выполнить план, с которым не справляются. К буркам ставят подошву из войлока и микропора. Эти изделия пользуются спросом у местной интеллигенции.

5 сентября. Беседую с председателем сельсовета С.Г. Лонгортовым. По его сведениям, нынче на территории сельсовета проводилась разведка запасов нефти, ее нашли и на будущий год собираются вести разработки. Я показываю ему письмо хантов р. Юган в Совет Национальностей Верховного Совета СССР (июнь 1988 г.) о тех бедах, которые несет нефте- и газодобыча хантам, даю «Комсомольскую правду», где публикуется беседа о сомнительной ценности и важности таких масштабных разработок нефтяных запасов.

В местном магазине сейчас можно купить только два цвета сукна: темно-зеленый и какой-то некрасивый бордовый. Выясняю причину у продавца, у председателя сельсовета – мало привозят из Мужевского рыбкоопа. Навигация закончилась, на последней самоходке привезли виноград (половина гнилого) и пустую тару под ягоды, заготовленные населением Овгорта. Зимой завоза товаров нет.

6 сентября. Работница клуба Лидия Васильевна Куртямова, 25 лет. Муж – ветеринар в оленьем стаде, кочует со стадами разных бригад.

Слышим от хантов рассуждения о том, что даже на р. Сыня «разговор» различается: от верховьев до Овгорта − один, далее до Мужей – другой, и в районе Шурышкар – третий.

7 сентября. Работаем у Евдокии Петровны Рохтымовой, которую здесь все в один голос называют лучшей мастерицей. Работает она техничкой в школе, хотя с ее золотыми руками достойна, конечно, лучшей доли. В доме у нее очень чисто, везде занавески, пол свежевыкрашенный. На стене большой красный ковер, в доме большой телевизор (стоит на низеньком хантыйском столике), два дивана. Рядом с диваном устроена постель по традициям хантов: на полу лежат оленьи шкуры, на них в изголовье подушки, накрытые днем одеялами. Над этой постелью на стене прибиты в ряд гвоздики, на них – бисерные украшения и бусы, сделанные Евдокией Петровной. Бисерные нагрудники она носит даже по два. Это видно на цветной фотографии, сделанной этим летом в Москве. Евдокия Петровна ездила туда по путевке вместе с Елизаветой Матвеевной Коневой – воспитательницей из местного интерната.

У Евдокии Петровны сейчас гостит ее родственник, молодой человек по имени Эрнст. Он работает каменщиком в Тюмени. Поскольку в этом поселке проблема с трудоустройством, я спросила, не по этой ли причине он уехал из родных мест. Он ответил, что ему, как будто, такой жизненный путь был предназначен с детства. Он рано остался без отца, жил в интернате, уже это сломало ему жизнь. На мой вопрос, что

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 37

нужно сделать, чтобы людям была здесь работа, он ответил неожиданно: «Нужно ломать политическую систему». И далее последовали рассуждения и разговоры на больные темы нашего современного общества. Он показал нам книгу Зои Петровны Соколовой «Путешествие в Югру», журнал «Северные просторы» − тот номер, где сняты сцены из жизни хантов данного района. Помнит, как приезжали эстонцы, и спрашивает, опубликовали ли они свои материалы, будут ли еще изданы книги о хантыйской культуре. На этот вопрос я ответила, что книги, даже если и выходят, то небольшим тиражом и не доходят до самого народа. А еще больше книг не написано, потому что нет надежды на публикацию, нет бумаги. Мои ответы он переводил для Евдокии Петровны на хантыйский язык, хотя она все понимает по-русски. Но сказанное на родном языке − это совсем другое, чем разговор по-русски.

6 сентября. Евдокия Александровна Тыликова работает мастером в филиале КБО, сейчас исполняет обязанности заведующего. Раньше работала в школе, вела уроки труда, где девочки изготовляли хантыйские узоры. Для этого она собирала много хантыйских узоров, в частности, фигуры для средней части сумок − *тутчан* и *еранг хыр*.

На обеде в этой семье была поставлена на стол варка из обской рыбы. Хозяйка заметила, что сейчас в поселке не продают сливочное масло. Ханты же привыкли, чтобы на столе всегда было масло, без него стол считается нищим.

В этот день побывала на занятии общественно-полезным производительным трудом (здесь все говорят сокращенно ОППТ). С трудом уяснила, чем это занятие отличается от обычных уроков труда. Оказывается, плоды ОППТ продаются населению, а доход получают учащиеся, изготовившие изделия. Делают и продают кошельки и браслеты к часам из бисера, нагрудные украшения, сумочки из сукна с аппликативным узором по хантыйским мотивам. Но осваивают и другие навыки – плетение ковриков, макраме, одна девочка шьет жилет по заказу. Занятие, которое я видела, произвело двойственное впечатление. Дети живые, непринужденно ведут себя, Надежда Егорова Лонгортова как преподаватель – хороший специалист. Но с чем работают дети! Половина из них занималась ковриками: рвали из старых штор или подкладок тонкие полосы, сшивали их в длинную тесьму и вязали крючком. У одной из девочек на лице было написано отвращение к этому рванью. Другие тоже работали со старым сукном и т.п. Уверена, что в хантыйской семье дети работали бы, приучаясь к труду, с более приятными для них материалами.

Говорила об этом с председателем сельсовета (он − муж учительницы ОППТ). Он ответил, что «эта проблема будет еще долго стоять», т.к. у сельсовета нет средств на обеспечение школы материалами. То же самое я наблюдала в прошлом году в пос. Харсаим и в одном из ПТУ г. Салехарда.

Вечером был разговор с Анатолием Матвеевичем Каминым. Он работает в Шурышкарском райкоме партии. Сейчас в Овгорте находится несколько работников райкома, приехавших проводить перевыборные собрания. Вот если бы деньги, идущие на содержание этой армии начальников, пошли на нужды школы!

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 38

А.М. Камин – хант, родом с р. Вах. Он учился в Салехарде и потом осел здесь, с 1970-х годов. Его родное селение недалеко от пос. Сосновый бор на р. Сабуне, притоке Ваха. Анатолий Матвеевич вкратце пересказал сюжет одного из рассказов своей бабушки об Альви (имя героя он не мог вспомнить, но когда я назвала, сразу ухватился за него). Вспоминает эти рассказы с удовольствием.

9 сентября. Наконец-то мы попадаем в школьный музей, о котором слышали не раз хорошие отзывы. Действительно, собрано много интересного. Нам работать с этими вещами удалось недолго, т.к. музей еще не приведен в достойный вид после летнего ремонта. В школьном музее на всех столах скатерти светло-желтого цвета, на кайме узор – заячьи уши, аппликация из красной ткани.

12 сентября. Мы намеривались выехать из Овгорта 13 сентября, но позвонили из райкома КПСС и сообщили, что сегодня нас может увезти в Мужи почтовый катер «Радист». Его водит Иван Игнатович Токачев – человек с характером и, как потом выяснилось, с государственным мышлением. Выехали в 6 часов вечера, к ночи пришли в Ямгорт и заночевали. Здесь мне стало ясно, что лучше было бы ехать для работы именно сюда.

13 сентября. Сегодня в 5 часов утра выехали из Ямгорта и в 11 часов были в Мужах. По пути останавливались у одинокого домика, где живет хант, взявший на откорм 60 бычков. Его называют арендатор.

В Мужах вначале встретились с Е.М. Ямру и А.М. Каминым и снова говорили о нуждах хантов. Евгений Михайлович: «У нас – у интеллигенции и у руководства нет единого мнения. Одни считают, что проблема национальных отношений решена и все благополучно. Но на деле чувствуется социальное неравенство хантов, они живут хуже, чем коми или русские. Местный судья готовил сводку по преступности, она высока у хантов. Он считает, что одна из причин – плохие жилищные условия, скученность, отсюда раздражение и агрессивность». Я призывала его каким-то решительным образом вмешаться, повернуть дело к улучшению положения хантов, в частности, не дать свершиться новой беде – нефтяному освоению бассейна р. Сыни. На следующий день передала ему обращение хантов Угутскго сельсовета, предложения Ханты-Мансийского окружкома и др. – для информации о том, что делается в другом округе.

Вечером встретились с Анной Николаевной Литва – секретарем райкома. О ней мне говорили, что она знает шесть языков и намерена переводить героический эпос хантов (в записи Регули). Это молодая женщина, недавно окончившая Тюменский университет, специализировалась на кафедре романо-германских языков, дипломная работа – о театральной деятельности Брехта. В университете изучала немецкий и французский языки, грамматику испанского языка. Хантыйский язык, по ее выражению, «понимает». Сейчас они создали фольклорный ансамбль, и в связи с этим ей приходится знакомиться с новой, неизвестной терминологией родного языка.

Меня интересовали ее планы перевода эпоса. Прежде мне говорили, что она кое-что переводила с немецкого языка в том тексте, который перевел с хантыйского П.Е. Салтыков. Анна Николаевна сказала, что этого не было. Он предложил ей пе-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 39

ревести с немецкого другой текст. Эту работу она еще не начинала. На мой вопрос, переводила ли она, например, этнографические работы с немецкого языка, ответ был отрицательным. Таким образом, пока опыта перевода специальных текстов у нее нет. Конечно, переводить сразу героический эпос – задача трудная. Встает и другой вопрос: почему не переводить с хантыйского?

Узнала также, что в Шурышкарах недавно (в этом году) была Лизелотта Хартунг из ГДР – по частному приглашению кого-то из знакомых хантыйских женщин. Сейчас, в эти дни, она гостит в Ханты-Мансийске у Евдокии Андреевны Немысовой.

14 сентября. Сегодня читала две лекции по истории и культуре хантов – в школе и в Доме Советов. Вечером после лекции подходил Пырысев Григорий Ефимович. По его словам, он участвовал в работе с комиссией ЦК КПСС, приехавшей летом этого года в Салехард по письму писателей-северян. Недоумевает, почему нет результатов работы комиссии. Григорий Ефимович – бывший партийный работник, сейчас на пенсии. Интересуется историей, обеспокоен отсутствием краеведения как предмета в школьной программе. Другая его забота – почему ханты оказались разорванными между двумя автономными округами. Шурышкарский район тяготеет к Ханты-Мансийскому, а не к Ямало-Ненецкому округу. Объединение с Ханты-Мансийским округом укрепило бы позиции, увеличило представительство хантов в административных органах, − считает он.

15 сентября. Работаем в историко-краеведческом музее пос. Мужи. Здесь много хантыйских предметов. Музей официально открыт в 1986 г.; но сбор коллекций был начат раньше инспектором РОНО В.Г. Пузыревым. Сейчас в нем работает Ольга Григорьевна Самсонова (по отцу Бададова). Это мансийка из пос. Няксимволь. У нее сильна тяга вернуться в Няксимволь, где еще стоит дом родителей, чтобы ее дети тоже бегали по траве, как и она сама. Ей хочется создать там музей, т.е. быть полезной своему народу.

17 сентября. С утра выезжаем в Салехард.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 40

ЭТНОИСТОРИЯ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 41

ЭТЮД ИЗ УГОРСКОЙ ЭТНОИСТОРИИ[1]

А.В. Головнев

В недавней обобщающей монографии З.П. Соколова назвала себя представительницей этногенетического направления отечественной школы исторической этнографии. Она посетовала на то, что школа эта «находится сейчас не в лучшей форме» (*Соколова*, 2009. С. 9, 10). По меньшей мере два поколения советских этнографов – и среди них основоположники этноисторического северо-сибиреведения Б.О. Долгих и В.Н. Чернецов – видели этногенез и этническую историю целью и смыслом своих исследований. Бум этногенеза в советской этнографии был связан и с незавершенным нациестроительством в Российской империи, и с впечатляющим воздействием «национального вопроса» на большевистскую революцию, и с замещением этничности интернациональной советскостью в эпоху «победившего социализма». Стимулы чередовались с ограничениями, генерируя противоречивый и болезненный, но стойкий интерес к этничности. Трудно сказать, чего в этом буме было больше – идеологического заказа или, наоборот, скрытого протеста против галопирующей интернационализации. Во всяком случае, именно этнографы, несмотря на опалу науки и предписание заниматься бытом и первобытным коммунизмом, с 1930-х годов выступали поборниками этничности наперекор «окончательно» решавшим национальный вопрос советским философам и историкам партии.

Советская этногенетическая школа – крупнейшая в мире по объему выполненных конкретных и обобщающих работ, по методологической оснащенности и тотальности охвата источников. В этом смысле она представляет собой национальное достояние и мощный информационный ресурс. Однако, по идеологическим причинам, ей недоставало ряда важных измерений, в том числе внимания к «человеку действующему», лидеру (элите) или, пользуясь советским штампом, «роли личности» в этноистории. От этого в научных трудах народы превращались в демографические проценты, антропологические массы, хозяйственно-культурные типы, этнолингвистические общности, которые сами по себе (или по воле исследователя) мигрировали, скрещивались или распадались. Для наглядности этим обезглавленным социальным телам было дано солидное название «этнос», и курсирующие, подобно кораблям, этносы стали главными персонажами этногенеза и этноистории.

---

[1] Работа выполнена по проекту «Диалог культур и этничность в контексте колонизации» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 42

Постсоветский успех конструктивизма в отечественном народоведении связан с активацией «человеческого измерения». Конфликт примордиализма и конструктивизма состоит не в признании или отрицании феномена «народ», как это нередко преподносится, а в разной персонологии: для примордиалиста персона – народ, для конструктивиста – человек, конструирующий народ. Эти подходы, по-своему обоснованные и продуктивные, вполне сочетаемы, и в их методологическом синтезе мне видится перспектива роста отечественной школы этноистории. Это относится и к угроведению, в котором тематика этногенеза, во многом благодаря трудам В.Н. Чернецова и З.П. Соколовой, традиционно занимает ключевую позицию.

К числу убедительных этногенетических установок применительно к древностям уральской языковой семьи можно отнести факты и феномены устойчивости культурных традиций во времени и их непрерывности (переходности) в пространстве. Археологи, этнографы, лингвисты и физические антропологи дружно отмечают тысячелетнюю консервативность уральских хозяйственно-культурных традиций, их плавные переходы от народа к народу в пространстве от Фенноскандии до Таймыра. При этом большинству уральских сообществ свойственна привязанность к лесным эконишам, умеренная подвижность и разделенность на локальные группы со своими диалектами или языками. Подобная устойчивость уральского мира настраивает исследователей на модель гомеостаза и размышления о медленном и постепенном развитии таежных народов под воздействием, главным образом, внешних импульсов.

Однако в этой плавной непрерывности различимы разрывы – например, гипотетическая миграция прауральцев на восток вплоть до Тихого океана (одна из версий происхождения сумнагинской культуры мезолита и праюкаригов), образование в бореальных лесах обширных военизированных сообществ, оставивших после себя ананьинскую и кулайскую археологические культуры. В средневековье произошло мощное движение мадьяр от Урала до Карпат, завершившееся в X в. «завоеванием родины» (*honfoglalás*). Его масштабы и последствия создают впечатление не откола венгров от уральского мира, а миграции ядра уральского мира с Урала в Карпаты – по численности венгры (около 15 млн.) составляют явное большинство уральцев (около 24 млн., включая финнов и эстонцев); тем более внушительно выглядит их численный перевес над сибирскими уграми (манси – 11,4 тыс., хантов – 28,7 тыс., т.е. на Западе угров сегодня в 375 раз больше, чем на Востоке). Понятно, что за тысячелетие история по-разному распорядилась их судьбами, и исходное соотношение ушедших и оставшихся могло быть иным. И все же миграция, увлекшая огромную (и наиболее мобильную) часть уральских угров, существенно изменила ситуацию не только на Дунае, но и на Урале. Останься военная элита угров на прародине, иначе сложилась бы евразийская история и в XIII в., когда шло монгольское завоевание, и в XVI в., когда разворачивалась российская колонизация.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 43

Подобные «разрывы» лишь отчасти объяснимы климатическими сдвигами и иными «объективными причинами». Ведущую роль в эпохальных движениях играли лидеры – не случайно знаковыми фигурами мадьярского *honfoglalás* выступают Арпад и другие вожди «семи племен». Бесписьменная праистория, увы, скрывает имена вождей, однако своего рода персонология возможна и применительно к древности. Одним из ее методологических ключей может служить различение локальных и магистральных культур (деятельностных схем). Локальная культура «возделывает» конкретную эконишу, магистральная – организует локальные группы в сложные сообщества, часто приобретающие облик государств. Локальная деятельностная схема (земледельцев, промысловиков, ремесленников) нацелена на биоресурсы, магистральная (воинов, жрецов, торговцев) – на социоресурсы. С древнейших времен власть подразумевала высокую мобильность, и элита всегда выделялась подвижностью на фоне зависимых групп, нередко принудительно прикрепленных к земле.

В отличие от открытых пространств степей и морей, труднопроходимая тайга не располагала к развитию мощных магистральных культур. Однако своя система магистралей существовала и в уральских лесах. Речные и водораздельные пути поддерживали связи между локальными сообществами, и среди уральцев с давних пор формировался слой мобильных лидеров-посредников. С севера и юга уральская тайга окаймлена открытыми пространствами тундры и степи, где после их превращения в кочевые магистрали сложились подвижные культуры (мадьяр в степи, самоедов в тундре), эпизодически связывавшие локальные таежно-речные группы. Устойчивость лесного уральского мира, сотканного из локальных культур и соединенного «медленными» речными магистралями, выражена в преемственности археологических культур с присущей им непрерывностью. Локальные культуры создавали мозаику освоенного пространства, магистральные играли ключевую роль в движении и колонизации.

ТРАЕКТОРИЯ «ЮГРЫ»

Слово «Югра» в разных значениях живет уже тысячелетие. В XI в. оно впервые упомянуто в Повести временных лет, а в начале XVII в. вышло из обихода и стало достоянием истории. В 1930-е годы название *югра* (обские угры) было возрождено в работах этнографа В.Н. Чернецова, а в конце столетия не без участия его ученицы З.П. Соколовой обрело новую жизнь в титуле Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (*Соколова*, 2009. С. 23). Жители округа, независимо от этнической принадлежности, именуются сегодня *югорчане*, и непосвященному современнику может послышаться прямая этногенетическая связь между средневековой и сегодняшней *югрой*.

Киевский монах-летописец услышал о Югре от новгородца Гюряты в 1092 г., но упомянул ее в летописи четыре года спустя, в 1096 г. (ПСРЛ, 1962. Т. I; ПВЛ, 1950. Ч. I.). Поход новгородского «отрока» в Печеру и Югру историки преподносят с пафосом

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 44

географических открытий и покорения Севера, любуясь фразой: «Югра же людье есть язык нем и соседят с Самоядью на полунощных странах»[2]. Однако летом 1096 г. монаху, внесшему в свиток эту запись, было не до Севера. Только что половцы разорили Печерский монастырь, хуля Бога и насмехаясь над святыми иконами прямо у гроба преподобного Феодосия. Послушники, прилегшие было почивать после заутрени, пробудились от взлома келейных дверей и в ужасе метались по объятому пожаром монастырю, ища спасения от «поганых ругателей». Натерпевшись страха и унижения, летописец поквитался с половцами в столбцах Повести. Одарив половецкого предводителя Боняка подходящими эпитетами (безбожный, шелудивый, хыщникъ), он мобилизовал свои познания о возмездии нечестивым, ссылаясь как на неотвратимость Божьей кары, так и на легендарные деяния в восточных странах Александра Македонского, «заклепавшего в горы» поедавших мух, змей и мертвецов «нечистых человеков». По убеждению монаха, половцы в числе других колен Измаилова рода к концу века тоже будут загнаны «на полунощные страны в горы высокие» и «изыдут заклеплени в горе». Тут-то и пришелся кстати четырехлетней давности рассказ Гюряты о замурованных людях. Там, за Печерой и Югрой, в горах высотою «до небеси», слышен «клич велик и говор», и «секут гору, хотяще просечися». Но есть в ней лишь «оконце мало», через которое просят они железа, а взамен дают пушнину. «Се суть людье заклеплене Александром Македонским царем», – уверяет летописец и предрекает половцам и им подобным, что «изыдут си скверные языци, яже суть в горах полунощных, по велению Божию».

Летописный фрагмент больше напоминает проклятие, чем историческую повесть. Югра упомянута здесь как свидетель кары, уготованной половцам и другим «нечистым человекам». Остается лишь гадать, что выбрал печерский монах из слов новгородского купца, который в свою очередь передал, как сумел, рассказ своего отрока, слышавшего в Югре молву о заклепанных людях. Впрочем, в этой замысловатой цепочке непременно содержится быль, которая и делает проклятие весомым. Летописец внятно отделяет рассказ Гюряты от своего комментария об Александре. Судя по всему, история о Печере, Югре и Самояди выступает тем самым аргументом реальности, к которому крепятся все прочие мотивы возмездия, и этот прием «монтажа» характерен для стиля монаха-историка. Из числа «фактов от Гюряты» можно отметить собст-

---

[2] Вероятно, название *югра* попало в северорусскую лексику из коми языка – относимое к манси имя *йӧгр* до сих пор сохранилось только у коми-зырян (см.: *Лашук*, 1966. С. 71). Однако, как известно, русский летописец упомянул не только “полунощную” Югру, но и южных угров, двигавшихся в IX в. с востока на запад по днепровским степям. Если придерживаться мнения об этногенетическом родстве и единстве названий Югра и Угры (в некоторых списках для них применена одна форма – “угры”), то зырянскую версию следует соотнести с булгарско-тюркской, согласно которой на предков венгров в V–VI вв. распространилось название союза племен «Десяти стрел» – Оногур (*он* – ‘десять’, *огур* – ‘стрела’). Впоследствии тюркское имя *огур* было озвучено по-древнерусски как *угры* (см.: *Хайду*, 1985. С. 13–15). В коми языке то же название приобрело вид *йӧгр*, а уже от коми передалось новгородцам в облике *югра*. Так имя *огур* могло пройти двумя разными путями из тюркского языка в русский: напрямик по степям от Южного Приуралья до Днепра (*огур-угры*) и по длинной дуге через Северное Приуралье и Новгород (*огур-йӧгр-югра*).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 45

венно упоминание Югры, вошедшее в летописный свод из новгородского лексикона, а также ее местоположение на пути между Печерой и горами (Уралом): отрок из Печеры «иде в Югру», а из Югры «путь до гор тех непроходим пропастьми, снегом и лесом»[3].

Подобная локализация народа *йура*, живущего к северу от булгар у моря Мрака, следует и из арабских географических текстов XI–XII вв. (*Заходер*, 1967. С. 63–64; Путешествие, 1971. С. 30–36). Возможно, югра уже в ту пору обитала по обе стороны Урала, но новгородцам и булгарам в XI–XII вв. были определенно знакомы ее западные, приуральские, рубежи. Первым упоминанием Югры в Зауралье считается известие о походе новгородцев 1364 г.: «Той зимою с Югры новгородци приехаша, дети боярскии и молодыи люди и воеводы Александр Абакумович и Степан Ляпа, воеваше по Обе-реки до моря, а другая половина рати на верх Оби воеваша» (ПСРЛ, 1848. Т. 4. С. 64). Однако и эта фраза лишь косвенно соотносит Югру с Зауральем, поскольку воевать новгородцы могли на Оби, а вернуться домой через приуральскую Югру.

Нет известий о том, что новгородское данничество побуждало туземцев к массовому бегству. Югра (или ее западная часть) по-прежнему располагалась в Северном Приуралье, а самоеды в XI–XV вв. даже продвинули свои кочевья на запад, что не в последнюю очередь было вызвано торговым притяжением Русского Севера. Новгород строил отношения с Пермью, Печерой и (с XII в.) Югрой на торговле и сборе дани. Иногда между новгородцами и восточными данниками случались конфликты. Например, в 1187 г. «избьены были печерьские данники и югорскии... и пермьскии», и Новгородское вече отправило в 1193 г. воеводу Ядрея с тремя сотнями «мужей вячших» в поход на Югру. Однако войско новгородское было разбито, и виной тому стал «перевет к югорскому князю» «изменника Савки» (Новгородская летопись, 1950. С. 38– 41, 229, 293). Хотя всякая измена неприглядна, в данном случае не исключен руссоистский сценарий, в котором Савка выступил «белым другом туземцев» или, еще романтичней, самоотверженным влюбленным (несколько веков спустя потомки новгородцев северорусские промышленники заводили семьи в Сибири; например, среди сибирской «немирной самояди» был известен «род Яши Вологжанина» – см.: *Долгих*, 1960. С. 133). Так или иначе, этот эпизод показывает свободный стиль отношений новгородцев со своими данниками и торговыми партнерами. И идеологически Новгород не упорствовал в христианском давлении на зависимые страны. Новгородским купцам часто приходилось бывать в восточных землях и волей-неволей познавать туземные обычаи. Повесть временных лет (1071 г.) упоминает некоего новгородца, который гостил у чуди и заинтересованно толковал с местным волхвом о богах. Если новгородцы

---

[3] Со времен А.Х. Лерберга (1819) многие историки пытаются недопонять летопись и поместить Югру за Уралом. Однако в «ментальной карте» летописца XI в. Югра определенно располагается до гор, а за ними находится «ад», где обитают заклепанные Александром «скверные языцы» и стоит «клич велик».

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 46

и затевали крещение, как это случилось с корелой в 1227 г., то, как правило, в ответ на крестовые походы датчан, немцев и шведов.

Совсем иные последствия имело движение на восток Москвы, начавшееся при Иване Калите и продолжившееся при Дмитрии Донском. В 1370–1380-е годы усилиями Стефана Пермского была проведена массовая христианизация отторгнутой у Новгорода Перми и начался исход приуральских язычников «за Камень». Через сто лет, в 1483 г., следует прямое указание на расположение Югры за Уралом, когда «князь великий Иван Васильевич посла рать на Асыку, на вогульского князя, да и в Югру на Обь великую реку» (Устюжский летописный свод, 1950. С. 94). В 1480-е годы Иван III пополнил свой титул званием «Югорский». Право на него принесла московскому государю победа над Новгородом в 1471 г., после которой Новгород выдал Москве отказную грамоту на свои восточные волости. Не забывали титуловать себя «Югорскими» и Иван IV, и последний представитель династии царь Федор.

Между тем Югра все реже упоминалась в летописях и действительно отступала «за Камень». В XV–XVI вв. югорские городки переместились из Приуралья в Зауралье, на Северную Сосьву и Ляпин. В XV в. югорские князья неоднократно сражались с московскими воеводами, а решающий разгром югры состоялся в 1499 г. за Уралом, где четырехтысячная московская рать взяла более сорока городков, пленила более тысячи воинов и полусотни князей (*Бахрушин*, 1955. С. 86–87; Разрядная книга, 1966. С. 29). Неизвестно, как вернувшиеся из похода воеводы обошлись с тысячей пригнанных в Москву югорских пленников – их количество примерно вдвое превышает сегодняшнюю численность взрослых мужчин-манси на Ляпине и Северной Сосьве (в районе последнего обитания югры).

Какие-то югричи еще бродили в конце XVI в. по зауральской тайге и упоминались в документах наряду с остяками, вогулами и самоедами. В грамоте 1574 г. Иван IV наказывал братьям Строгановым всеми силами бороться с «Сибирским салтаном», для чего стараться склонить на свою сторону «и остяков, и вогулич, и югрич, и самоедь». Последний раз «югра» отмечена в грамоте 1606 г. (*Миллер*, 1937. С. 339–341; *Бахрушин*, 1955. С. 87). После этого долгое время напоминанием о ней были, кроме летописей, географические названия Югорского камня (Урала) и окаймляющих его с севера Югорского полуострова и пролива Югорский шар.

Что же стряслось с югрой или ее названием? По мнению С.В. Бахрушина, те племена, что раньше были известны под именем Югры, с XVI в. получили татарское название «уштяк» или «остяк» (*Бахрушин*, 1955. С. 87)[4]. Какая-то часть югры

---

[4] Татарские корни слова «остяк» не вызывают сомнения у большинства историков и этнографов, начиная с Ф. Страленберга и Г.Ф. Миллера. Альтернативная версия о происхождении его от названия одной из групп хантов – *ас-ях* («обской народ» или «народ большой реки») – сомнительна не только лингвистически. Остяками обозначались и ханты, и этнически неродственные им таежные соседи селькупы и кеты. Преобладающим самоназванием среди собственно остяков-хантов было не *ас-ях*, а *канда-ях*, тогда как *ас-ях* служило лишь одним из локальных названий «по реке», подобно *сеня-ях* (люди р. Сыня), *касум-ёх* (люди р. Казым).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 47

еще раньше стала «вогулами». В языке коми-зырян словосочетание *лёзь вогыль* означает человека с косматыми волосами, а название *вогул*, имеющее в коми языке значение «дикий», связывается ивдельскими манси (хотя и не вполне отчетливо) с язычниками, некогда бежавшими от крещения (*Бахрушин*, 1955. С. 86; *Лашук*, 1972. С. 61; *Федорова*, 1996. С. 11–13). Это прозвище, данное крещеными коми, и стало московским обозначением «диких» уральских язычников[5]. Слово «вогуличи» появилось в русском лексиконе в XIV в. в контексте крещения Вычегодской Перми Стефаном Пермским.

По-татарски «остяк» означает примерно то же, что «вогул» по-коми – «нечистый, неверный, язычник». Мне представляется (*Головнев*, 1984. С. 33), что это прозвище связано с распространением ислама: так тюрки-мусульмане звали «неверных» соседей, например, казахи – башкир[6] и сибирских татар. Позднее, уже став «правоверными», сибирские татары в свою очередь прозвали остяками северных язычников: таежных угров, самодийцев и кетов. Среди сибирских татар до сих пор известен «остяцкий род» *Иштяк тогом*, отличительной чертой которого считается обладание языческими куклами *каурчак*. Это прозвище северных соседей-язычников сложилось у сибирских татар, вероятно, в ходе предпринятой ханом Кучумом массовой исламизации Сибирского ханства (с середины XVI в.). Русские могли заимствовать татарское слово «остяки» в XVI в. в соперничестве за сибирские дани и, окончательно, после «сибирского взятия». В начале XVI в. будущие остяцкие области звались еще югорскими, обдорскими или кодскими.

Таким образом, слово «остяк» вошло в московский лексикон почти на двести лет позже слова «вогул», но это не означает, что вогулы на два века древнее остяков. Речь может идти не об «этногенезах», а о складывании новых межэтнических отношений и появлении новых названий в условиях христианизации, исламизации и московской колонизации. Название *югра* вышло из употребления в конце XVI в. не по причине исчезновения народа, а потому что новгородская традиция, в которой это имя бытовало, сменилась московской с новыми обозначениями: западную часть бывшей югры московиты стали называть по-зырянски *вогулами*, а восточную по-татарски *остяками* в одинаковом значении «дикари-язычники» (*Головнев*, 1998).

СВЯТИТЕЛЬ СТЕФАН И КУДЕСНИК ПАМ

Устойчивым вектором миграций обских угров З.П. Соколова считает север–восток. Со ссылкой на Г.Ф. Миллера она отмечает, что «в XIII–XIV вв. с запада из Приуралья и Прикамья шли волны манси, коми-зырян и коми-пермяков, вызванные христианизаторской

---

[5] Существует версия о происхождении слова *вогул* от фольклорного названия *выкли* (манс. *wikli*, хант. *wokэl*), которое в преданиях обских угров относится к населению Северного Приуралья (*Чернецов*, 1971. С. 58). Скорее, наоборот, *выкли* является угорской переогласовкой коми-русского названия *вогул*.

[6] Отмеченные в Среднем Приуралье во второй половине XVI в. и позднее «остяки», скорее всего, были частью башкир (см.: *Фишер*, 1774. С. 79; *Исхаков*, 1990. С. 386–390).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 48

политикой Стефана Великопермского среди коми-зырян и манси Приуралья» (*Соколова*, 1979; 1982; 2009). Этот эпизод этноистории, обычно упоминаемый среди прочих частных событий, приобретает иное звучание в свете «персонологии» и соотношения локальности и магистральности.

Неподалеку от приуральской Югры, на р. Вычегде, где располагалась Пермь Вычегодская, в 1380-е гг. развернулась кампания христианизации, которую проводил с благословения московских властей иеромонах Стефан Храп (в 1547 г. причислен к лику святых и известен ныне как св. Стефан Пермский). Персональная мотивация его деяний едва ли сводима к исполнению заданий московских иерархов и князя Дмитрия, хотя Г.С. Лыткин обоснованно видел в нем «москвитянина по духу деятельности в собирании Руси» (*Лыткин*, 1889. С. 4). Автор «Жития Стефана Пермского» Епифаний Премудрый не ради «плетения словес» отметил, что епископ Герасим, благословивший Стефана на религиозный подвиг, «весьма удивился и сильно поразился его благочестивому предложению и доброму дерзновению» (*Епифаний*, 1995. С. 75).

Сорокалетний иеромонах, проведший много лет в монастырском Братском затворе, Стефан Храп не просто желал, подобно многим в его окружении, направить заблудших язычников на путь истинный. Неуемная энергия и харизма открывают в нем искреннюю убежденность в своей миссии крестителя народов. Епифаний называл его «наследником апостолов» (*Епифаний*, 1995. С. 55), и, судя по всему, сам Стефан мнил себя «равноапостольным». Ему достало сил за десяток лет создать пермскую письменность и переводы богослужебной литературы, написать иконы (с оригинальными надписями на пермском) и обучить священству бывших язычников, сокрушить множество капищ и построить несколько церквей, отразить удары новгородцев и склонить московскую власть к открытию Пермской епархии. Одержимость, с которой он вершил громаду трудов в их смеси молитв, быта, войны и политики, выдают в нем не только «храброго воина Христова», но и выдающегося интеллектуала и политика своей эпохи («ущедрил Бог преподобного Стефана»).

Почему его равноапостольская миссия пала на пермян? Свою роль, как настаивают многие историки, сыграли притязания Москвы на восточные владения Новгорода – не случайно в Вычегодско-Вымской летописи статья о начале проповеди Стефана на Вычегде 1379 г. следует за статьей 1367 г. о том, что «князь великий Дмитрей Иванович заратися на Ноугород», и «люди пермские за князя Дмитрия крест целовали, а новугородцом не норовили» (ВВЛ, 1989. С. 23). Однако в самоопределении крестителя, как и в выборе его Москвой, решающее значение имела его причастность по рождению (в Устюге) к вычегодскому миру. Более того, есть основания считать его полукровкой: в Великом Устюге записано предание о том, что мать святителя Мария была родом из семьи зырянина по имени Дзебас (*Смоленцев*, 1993. С. 19). Пристрастие Стефана к языку пермян и уровень владения им обычны для родного, а не выученного языка. По оценке Г.С. Лыткина, стефановские «переводы на зырянский язык обнаруживают, что он и думал по-зырянски, а не по-русски, как делают

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 49

новые переводчики-зыряне» (*Лыткин*, 1889. С. 5). Согласно «Житию», Стефан «родом русинъ, от языка словенска» (*Епифаний*, 1995. С. 57), что не исключает его смешанной этничности; напротив, столь необычная для агиографии этнографическая справка может проистекать из стремления утвердить его нуждающуюся в утверждении русскость. Успех в обретении сочувствия пермян и уничтожении их потаенных святилищ также предполагает, по мнению П.Ф. Лимерова, «этническую или даже родовую близость им святителя» (*Лимеров*, 2008. С. 84).

Двойственная идентичность усложняет и усиливает мотивацию. Для Стефана единение русских и пермян в религии – внутреннее побуждение и путь к разрешению персональной двойственности. Трудно сказать, насколько Стефан стремился к созданию собственного «духовного царства» или «национальной Пермской церкви»[7], но он определенно проложил между Московией и Пермью новую религиозно-политическую магистраль, которая разрушила прежние узы и заново объединила локальные группы Перми Вычегодской, отделив крещеных (коми-христиан) от некрещеных (чуди, вогулов). В отношении пермян Стефан выступил в роли народостроителя, и коми фольклор заслуженно рисует его демиургом, объезжающим всю страну (плывущим по рекам на чудо-камне), дающим новые названия селениям и урочищам.

Вторым персонажем уральского «народостроительства» XIV в. выступает противник Стефана «чародеевый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник, волхвам началник» Пам (Пан-сотник), которого язычники-пермяне «чтяху паче всех прочих чаровникъ» и в руках которого «управление быти Пермстей земли» (*Епифаний*, 1995. С. 122). Слово *пам* имеет в коми языке значения «жрец», «владыко», «имеющий основу, власть» (*Лыткин, Гуляев*, 1999. С. 216); *пам* – «человек, обладающий громадной силой воли, могущий повелевать стихиями и лесными людьми» (*Налимов*, 1903. С. 120). Определение «сотник» (сотный князь), московского или ордынского происхождения, указывает на статус Пама как управителя и сборщика дани Перми Вычегодской под рукой Московского князя со времен, возможно, Ивана Калиты (к 1380 г. Пам был глубоким стариком). Это не подразумевает реального служения Пама Дмитрию Московскому. Колонизующая сторона обычно стремится дать подчиняемой туземной элите новые звания, а затем (в случае крещения) и новые имена, в качестве знака престижной зависимости, особенно в конкуренции с другими метрополиями. Не исключено, что звание «сотник» Пам получил напрямую из Орды, в подчинении которой оставалась Москва; возможно, он обладал и какими-то новгородскими регалиями, не упомянутыми агиографом и летописцем. В любом случае старый Пам был не только вождем лесных язычников, но и опытным «международным политиком».

---

[7] П.Ф. Лимеров полагает, что в замыслах святителя Пермская земля, по территории не уступавшая Московскому государству того времени, могла стать автокефальной: «национальная Пермская церковь должна была объединить в вере и языке богослужения всех пермян, исповедующих христианство»; «Пермь наряду с духовной автономией в виде Церкви (епархии) могла бы получить и политическую автономия как удельное образование, подданное Москве, но со своей административно-политической системой» (*Лимеров*, 2008. С. 91).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 50

Несмотря на идеологическую ангажированность и дружескую расположенность Епифания к Стефану, образ Пама в «Житии» не лишен достоинства – и в многословной экспозиции, и в картине религиозных прений. Старый волхв на равных дискутирует с энергичным иеромонахом, «и многократно они спорили об этом между собой, и не была ровной беседа их, и не было конца их речам: этот тому не покорялся, а тот этому не повиновался… И не договорившись, они расходились, потому что один свою веру хвалил, а другой свою». «У вас, христиан, – говорил Пам, – один Бог, а у нас много помощников и на суше, и на воде, подающих нам счастливую ловлю в лесах и ее избытками снабжающих Москву, орду и дальние страны; они сообщают нам в волхвовании тайны, недоступные вам». Выразительна и ортодоксальность волхва: «В вере, в которой я родился, был воспитан, вырос, жил и состарился, в которой пребыл все дни моей жизни, в ней я и умру» (*Епифаний*, 1995. С. 125, 143).

В идеологии Пам – ревнитель традиций и свободы пермян, с позволения сказать, средневековый пермский националист. Поддавшихся Стефану крещеных соплеменников он увещевал: «Братья, мужи пермские! Отеческих богов не оставляйте, а жертв и треб их не забывайте! … Иже творили отцы наши, тако творите. Мене слушайте, а не слушайте Стефана, иже новопришедшего от Москвы». О притязаниях Москвы он судил с присущей старцу откровенностью: «От Москвы может ли что доброе быти нам? Не оттуда ли нам тяжести были, и дани тяжкие, и насильства, и тиуны?». В противовес волхв превозносит этническое родство: «Не слушайте его, но меня паче послушайте, добра вам хотящего. Потому как я есть род ваш и единая земля с вами; и един род, и единоплеменен, и едино колено, един язык» (*Епифаний*, 1995. С. 124–125).

Стефан и Пам сошлись не только в споре об истинной вере, но и в состязании за народ Перми. То, что в «Житии» представлено диспутом о вере, в действительности вылилось в религиозную войну, которую затеяли и возглавили вожди христианства и язычества. Первым преступил заветную грань Стефан, крестивший в 1379 г. пермян на Пыросе и Виледи и устроивший себе келью вблизи главного святилища пермян у устья Выми. Вскоре ему удалось склонить к крещению десяток пермян. Как только весть об «измене» дошла до Пама, чей Княж-Погост стоял выше по р. Вымь, старый волхв собрал устрашающее тысячное войско (в таежных измерениях – армию) и в 1380 г. подошел к вражескому стану, «хотяху келью разбити и Стефана отогнати или смерти предати, несяху собою всяк дреколие и лук и стрелы» (ВВЛ, 1989. С. 24; Повесть, 1996. С. 64–65).

Последующие события полны чудес: подступившее языческое войско молитвою Стефана ослеплено, колдун Пам и его соумышленники просят пощады и по милости святителя прозревают, выполняют работу по устройству христианской миссии, вновь затевают бунт и вновь лишаются зрения. «Чудо ослепления» случается четырежды, и всякий раз язычники, искупая очередное затмение, трудятся во благо крестителя, в том числе насыпают горстями и подолами гору для возведения на ней церкви Благовещения Богородицы, а Стефан, подобно Христу, кормит тысячу людей тремя рыбами и тремя хлебами. В итоге восемьсот из тысячи язычников принимают креще-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 51

ние, а остатки во главе с Памом в бессилии убираются восвояси (Повесть, 1996. С. 65–68; ВВЛ, 1989. С. 24).

«Чудо ослепления» противоположно библейским чудесам прозрения, оно гармонирует не столько с христианством, сколько с христианизацией. Потому так смакует автор «Повести» рефрен ослепления, что речь идет о религиозной войне, и как всякая война, она выворачивает этику наизнанку. Ненавистью объят Стефан, когда он крушит святилища, и агиограф с летописцем не жалеют слов для раскраски и растяжки сцен расправы с язычеством: «еже суть болваны истуканныя, изваяныя, издолбленыя, вырезом вырезаемыя, сия до конца испроверже, и топором посече я, и пламенем пожже я и огнем испепели я, и без остатка истреби» (*Епифаний*, 1995. С. 114); «разъярился владыко Стефан на кумирници пермскии поганые, истуканные, изваянные, издолбанные боги их в конец сокрушил, раскопал, огнем пожег, топором посек, сокрушал обухом, испепелил без остатку и по лесом, и по погостом, и на межах, и на перепутьях» (ВВЛ, 1989. С. 24).

Истребление святилищ, особенно драматично отраженное преданием о рубке Стефаном истекающей кровью и разноголосо вопящей «прокудливой березы»[8], означало завоевание и покорение Перми крестителем. Толкователи христианизации как благостной проповеди, сопровождавшейся мелкими издержками вроде порубки деревьев и сжигания истуканов, не считают насилием глумление над святынями и попрание духовного достоинства. Многие пермяне в XIV в. считали иначе. Крещению они предпочли уход из родных мест или даже добровольную смерть – легенды о захоронившей себя языческой чуди воспроизводят мотив «конца жизни» с появлением Стефана и христианства. Другие приняли крещение, «и случилось, что народ разделился на две части: одна сторона называлась “новокрещеные христиане”, а вторая “неверные кумирослужители”. И не было между ними согласия, – только распря; и нет мира у них, только разногласие. И потому кумирники ненавидели христиан и не любили быть с ними едины» (*Епифаний*, 1995. С. 107). Раздор, внесенный в пермский мир, был отягощен инквизиционным методом доносов и дознаний. Стефан велел крещеным пермянам выведывать скрываемых кумиров и, найдя, ломать их у всех на виду. «Они же, услышав это, старались каждый, опередив другого, узнать, где находится, и найти скрываемый кумир, дабы другой первым не показал свое старание. И … сами у себя разыскивали, так как каждый боялся, как бы прежде друг не обличил его. Даже и обвинителями хорошими друг

---

[8] По легенде, святителю является Бог и велит «искоренить кумирницу» – увешанную звериными шкурами священную березы в три обхвата. Стефан три дня рубит ее, истекающую синей и зеленой кровью, издающую после каждого удара стоны и крики мужские, женские, старческие и младенческие: «Стефан, Стефан! зачем нас гонишь? Сие есть наше древнее пребывание». На третий день на глазах собравшихся христиан Стефану удается одолеть березу, рухнувшую «с воплем и многим кричанием и вихром» с утеса в реку Вымь. Стефан приказывает разрубить дерево на куски и сжигает их. На месте «прокудливой березы» он воздвигает церковь во имя архистратигов Михаила и Гавриила и прочих Небесных сил (Повесть, 1996. С. 106–117).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 52

у друга бывали, они ведь знали тайны друг друга, будучи другу соседями» (*Епифаний*, 1995. С. 193).

Пам возглавил тех, кто покинул «освященную» землю. В 1384 г. старый волхв увел непокорных язычников на Удору и Пинегу. Пять лет спустя, в 1389 г., «идолопоклонники» с Удоры и Пинеги напали на Еренский городок, «монастырское Пречистые Богородицы пожгли, пограбили, людей монастырских посекли». Именно в годы религиозной войны появился «новый народ» – безверные вогуличи, ведомые «окаянным» Пам-сотником на вымских христиан. Первое летописное известие о них в 1392 г. гласит: «Пришедшу на владычный город на Устьвым погаными вогуличи, а с ним Пан-сотник окаянной. Стояли вогуличи станом на Юруме на месте зовемый Асыкояг неделю, к городку не приступали, а погосты около тех мест разорили. Узнав те вогуличи из слухов устюжский полк идет на вогуличов, сели в ладьи и утекли вверх Вычегдою-рекою» (ВВЛ, 1989. С. 25). Фольклор коми сохранил предания о том, как Стефан в епископском облачении выплывал в ладье из Усть-Выми на бой с язычниками-вогулами (*Лимеров*, 2008. С. 200).

Исход схватки застал главных героев далеко от Вычегодской Перми. В 1396 г. епископ Стефан умер в Москве и был погребен в великокняжеской усыпальнице. Судя по изображениям на его посохе, смерть святителя связывалась с порчей от волхва: одна из композиций включает лежащего в постели больного Стефана и фигуру в шапке волхва, а следующая за ней сцена изображает похороны епископа (*Чернецов*, 1988. С. 38–39).

Между тем сам волхв, несмотря на более чем преклонный возраст, совершил переход через Югорские горы на реку Обь. Г. Новицкий в начале XVIII в. записал предание о появлении в Коде беглецов-язычников из Перми: «Юрты некия, нарыцаемыя Атлым, его же мнять от повествования древних тамошних жителей быти населенна Пансотником, кудесником неким, иже со святым Стефаном, епископом Пермским, препирашеся от зловерия своего; последи же побежден в злочестии своем убежа с Перму за Камень, в Сиберскую страну и ту поселися» (*Новицкий*, 1884. С. 75). Подобные сведения приводят и другие исследователи XVIII в.[9] Остяки Б. Атлыма и в XIX в. хранили память о своих предках-коми, пришедших из-за Урала во главе с вождем Памом (*Абрамов*, 1857. С. 346).

Очевидно, старый волхв шел не наобум. Кодские городки, в том числе Атлым, издавна служили местом торгово-промысловых походов и миграций пермян из-за Урала. Их селения на Перегребном и в Шеркалах существовали с XII в. «Зырянская

---

[9] «Надо признать весьма вероятным рассказ о том, что в то время, когда пермяне были обращены в христианство епископом Стефаном, многие из них, не желая принимать христианство, бежали из Пермской земли в отдаленные местности – на реку Обь и там искали защиты для своих старых верований. У обских угров найдено много идолов, про которых они рассказывают, что эти идолы были перевезены ими из Пермской земли» (*Миллер*, 1937. С. 188). Угроза крещения побудила «большую половину пермяков и зирян, в Великой Пермии живших, покинуть привольные свои, на западной стороне Уральских гор, места и перейти в суровые северные, около реки Оби, страны» (*Георги*, 1776. С. 66).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 53

дорога» за Камень не отдыхала, о чем свидетельствует обилие коми топонимов в Приобье, включая большинство названий городков Коды (и само слово Кода/Куда может происходить от имени легендарного коми богатыря Кудым-Оша). Пам перешел в места, давно обжитые его соплеменниками (*Морозов, Пархимович, Шашков*, 1995. С. 60–68). Возможно, не чуждый ордынской политики пермский «сотник» видел спасение от Московии не только в таежных буреломах Приобья, но и в Тюменском ханстве, где в те годы правил разоритель Москвы хан Тохтамыш.

Исследователи давно обратили внимание на «миграцию религии» через Урал, в том числе знаменитого «шайтана» Мастерко, бога нижнего мира Куля, Зарни Ань – Золотой Бабы, впервые упомянутой в Никоновской летописи в статье о кончине Стефана Пермского (*Миллер*, 1937. С. 247–248; *Бахрушин*, 1955. С. 106–108; *Конаков*, 1999. С. 159 и др.). В параллелях пермского и угорского пантеонов обычно усматривают общие корни или долгие связи. Однако переселение богов не может происходить без их жрецов. Судя по всему, «волхвов начальник» Пам был тем, кто направлял на рубеже XIV–XV вв. «движение религии» за Урал. После крещения Перми новым оплотом старой веры стала Обь, особенно район Белых гор, где нашли приют вымские изгои. Нередко случается, что религиозные мигранты создают на новом месте усиленный вариант «теократии». На Оби от Белогорья до Вежакар, где сосредоточены главные святыни угров, выросла цитадель язычества. И полтора века спустя обские жители были столь упорны в своей вере, что заслужили (повторно, но уже не от пермян-христиан, а от татар-мусульман) прозвище «дикари/язычники» – *остяки*.

Надолго закрепилось звание «безверных» и за вогулами. В 1455 г. именно они ответили на попытку пермского епископа Питирима (наследника миссии Стефана) крестить коми-пермяков. «Безверные вогуличи» во главе с пелымским князем Асыкой ударили по Чердыни, а затем бросились преследовать, настигли и убили возвращавшегося на Вычегду епископа.

За пару десятилетий конца XIV в. в религиозной войне Пама и Стефана зародились, по меньшей мере, три этногенных импульса: (1) общности коми-христиан; (2) мятежной пермско-угорской вольницы язычников-вогулов; (3) Кодского княжества, ставшего позднее военно-политическим ядром язычников-остяков. Во всех случаях магистральную роль сыграли духовные лидеры, а обстоятельствами и факторами народообразования стали колонизация и религиозная война.

Абрамов Н.А. Описание Березовского края // Зап. РГО. СПб., 1857. Кн. 12. С. 327–448.

Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. // *Бахрушин С.В.* Научные труды. М., 1955. Т. 3, ч. 2. С. 86–152.

Вычегодско-вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись // Родники Пармы. Сыктывкар, 1989. С. 23–34.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 54

Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1776. Ч. 1.

Головнев А.В. К вопросу о тюрко-угорских контактах в Нижнем Прииртышье // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. по этнографии. Омск, 1984. С. 31–34.

Головнев А.В. Югра и Самоядь // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 133–144.

Головнев А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4(25). С. 46–55.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке // ТИЭ. М., 1960. Т. 55.

Епифаний Премудрый. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995.

Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967. Т. 2.

Исхаков Д.М. Остяцкая земля: локализация и население в XV–XVII вв. // Congressus Septimus Internationalis Fenno-Ugristarum. Ethnologica et Folklorica. Debrecen, 1990. С. 386–390.

Конаков Н.Д. Зарни Ань // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999.

Лашук Л.П. Из этнонимии Северо-Западной Сибири // Вестник МГУ. Сер. “История”. 1966. № 2. С. 69–76.

Лашук Л.П. Формирование народности коми. М., 1972. 292 с.

Лерберг А.Х. Исследования, служащие к объяснению древней Русской истории. СПб., 1819.

Лимеров П.Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008.

Лыткин В.И., Гуляев В.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.

Лыткин Г.С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889.

Миллер Г.Ф. История Сибири. М.; Л., Т. 1. 1937. 606 с.

Морозов В.М., Пархимович С.Г., Шашков А.Т. Очерки истории Коды. Екатеринбург, 1995.

Налимов В.П. Зырянская легенда о паме Шыпиче // ЭО. 1903. Вып. 2. С. 120–124.

Новгородская летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.

Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. СПб., 1884.

Повесть временных лет. М.; Л. 1950. Т. 1.

Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Сыктывкар, 1996.

ПСРЛ. М., 1962. Т. 1: Лаврентьевская летопись; СПб., 1848. Т. 4: Новгородские и Псковские летописи.

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) М., 1971.

Разрядная книга 1475–1598 гг. М., 1966.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 55

Смоленцев Л.Н. Великий зырянин // Родники Пармы. Сыктывкар, 1993. С. 15–27.

Соколова З.П. Миграционные процессы и их факторы у обских угров в прошлом // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979. С. 108–112.

Соколова З.П. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 8–47.

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

Устюжский летописный свод. М.; Л., 1950.

Федорова Е.Г. Обские угры: этнокультурная ситуация в период с XI по XVI в. // Сибирь: древние этносы и культуры. СПб., 1996. С. 6–38.

Фишер И.Э. Сибирская история. СПб., 1774.

Хайду П. Уральские языки и народы. М., 1985.

Чернецов А.В. Посох Стефана Пермского // Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ. Л., 1988. Т. 16. С. 215–240.

Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала // САИ. М., 1971. Вып. 4-12(2).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 56

ЭМПИРИЧЕКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРДИСПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ ФИННО-УГРИСТИКИ

Петер Вереш

Без преувеличения можно сказать, что научная деятельность З.П. Соколовой, профессора, почетного иностранного члена Венгерского этнографического общества, имеет колоссальное международное значение не только в области сибиреведения, но и финно-угристики, где она, несомненно, играет ведущую роль как главный специалист по этнологии уральских народов Западной Сибири. З.П. Соколова интенсивно работает над решением научных проблем традиционной культуры обских угров и этнографии самодийских народов, которые занимают ключевое место в финно-угристике и служат надежной опорой для историко-этнографической реконструкции начального этапа этнической истории уральских народов. Дело в том, что в некоторых случаях архаичные культурные реликты хантов и манси (самых близких родственников по языку венграм) могут отражать явления, возникшие в ходе этногенеза этих народов, даже и в такую отдаленную эпоху, как формирование уральской или распад финно-угорской лингвистисческой общности. К ним относятся не только такие явления материальной культуры обских угров, которые свидетельствуют о приспособлении к суровому климату Зауралья, но и орнаментальные комплексы, имеющие преемственность от неолита и бронзового века, как, например, так называемсый андроновский геометрический мотив. К этому можно добавить некоторые другие важные культурные черты, как, например, дихотомическая символическая классификация, которая, по всей видимости, тесно свазана с весьма архаичной дуальной социальной организцией хантов и манси, представляющей собой фратрии Пор и Мось. Надо согласиться с мнением З.П. Соколовой, которая считает, что по всей вероятности, фратриальная система в далеком прошлом возникла на основании этнического смешения двух разных этносов – аборигенов и пришлых угров, когда в ходе постепенной языковой и этнической интеграции отдельные этносы стали играть друг для друга роль брачного класса (*moiety*). Очень интерсно, что у этих двух этносов обских угров экзогамный брачный класс (по В.Н Чернецову фратрия) по имени *мось*, или восточных хантийских диалектов *монть*, этимологически тесно связан с этнонимом манси, а также первой частью сомоназвания венгров (*magyar* ~ *мадь-яр*). Реконструированной общей праформой этих этнонимов и фратрий, встречаюшейся у трех угорских народов, является **mańćэ-*. По нашему

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 57

мнению, эта древнеугорская форма – отглагольное сущесвительное, имеющее финно-угорский или уральский, даже ностратический корень, семантически связана с этимоном – «сказать», «говорить». Это было подробно доказано в моей кандидатской диссертации, оппонентом, которой являлась З.П. Соколова. В отличие от венгерских финно-угроведов и иранистов я считаю, что древнеугорская праформа **mańćэ-* – исходный корень этнонимов не только манси и венгров, но и фратриальное название *мось*, или в восточных хантыйских диалектах *монть*, семантически обозначающее «сказать (< говорить), рассказать», и одновременно – «сказание, сказ, сказка, миф, легенда». Другими словами, древнеугорский или, может быть, даже финно-угорский корень **mańćэ-* в современном хантыйском языке сохранился в двух аспектах. С одной стороны, как фратриальное название, с другой стороны, слова «рассказ, сказание» (*mańt́~ mǎńt́, ~ mońt́ ~ moś*) у венгров являются самоназванием и этнонимом: «сказка ~ сказ» <**mańćэ ~ *maćэ*, (ср. также венг. *magyarán*: «прямо, откровенно говорить, *magyaráz* – «объяснять, толковать» (*Munkácsi*, 1901. S. 254; *Gulya*, 1997. C. 262; *Veres*, 1979. S. 24). Важно знать, что в реконструированной форме **mańćэ* – древнеугорское звукосочетание *-ńć- у манси фонетически закономерно перешло в -ńś (*māńśi*), у венгров – в d' (дь**,** ср. манс.- *kxōńś*, звезда' венг. – *húgy*), у восточных и южных хантов *-ńć трансформировалось в -nt. Однако, у северных хантов фонема „-n" со временем окончательно исчезла. Таким образом и самоназвания *мадьяр* и *манси*, а также фратриальное название *мось~ монть* можно привести к общей основе **mańćэ*, которая совпадает с древнеугорским отглагольным существительным уральского происхождения **mańćэ- ~ *maćэ* и семантически обозначает «сказать <говорить> сказание, сказ». Итак, вышеперечисленные названия этнонимов и фратрий этимологизируются как «говорящий человек» (*Veres*, 2009. S. 89).

Во избежание недоразумения необходимо подчеркнуть, что венгерские лингвисты фонетически правильно реконструировали общий корень угорских этнонимов **mańćэ*, а также этимологию слов ~ сказка, сказать <**mańćэ ~ *maćэ*, но допустили ошибку в объяснении семантики. Можно предположить, что финно-угроведы заметили, что обе древнеугорские праформы совпадают. Но это совпадение они считали случайным явлением, так как исходили из того, что любой этноним всегда означает «человек». Тем более, что уже тогда была известна гипотеза об иранском заимствовании, как утверждал в свое время Бернат Мункачи (*Munkácsi*, 1901. S. 255). Однако и он и другие не обратили внимание на то, что в этнонимах угорских народов данная форма является именем прилагательным, к которому во всех случаях обязательно добавляется еще слово «человек», или «мужчина», или «женщина». Во всяком случае, пока не выявлены параллели в этнографическом материале, где бы народ в самоназвании два раза подряд употреблял слово «человек» (*Veres*, 2009. S. 93). Появление звука «s» в этнониме *манси* фонетически невозможно объяснить заимствованием из санскритского языка, тем более из иранского. Ведь в авестийском корне *manu*, древнеиндийском – *manu* – «человек, мужчина» отсутствует звук «s», а в древнеиндийской мифологии первопредок, прародитель людей Manu на санскрите озна-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 58

чает «человек» – а *manu-s, manusa, мануджа* или *манушья*, буквально означает «рожденный Ману». Однако финно-угорские языки Поволжья заимствовали из иранского языка слово «человек < смертный» в форме *marta-*, но этого нет в обско-угорской группе, где этот термин не стал этнонимом, а обозначает у манси только направление одной из сторон света – «юг» (*mortim mā* – земля мортов, т.е. иранцев). Мункачи и его последователей вводил в заблуждение тот факт, что финно-угорские народы, живущие в европейской зоне широколиственных лесов, действительно заимствовали свои этнонимы из древнеиранского языка, а не из древнеиндийского. Этнонимы мари, меря, мордвы, удмуртов заимствованы со значением ‘смертный’> ‘человек’ (иран. *mard*). Однако эти самоназвания вряд ли можно сопоставить с авест. *Manu-š* ‘человек’, ‘мужчина’, санскр. *Manu* ~ *mánu* ‘мудрый’, ‘человек’, *mánuşa* ‘человек’, ‘мужчина, как это обычно делал Мункачи (*Munkácsi*, 1901. S. 254). Б. Мункачи, а вслед за ним Я. Гуя ошибочно ссылаются на санскритские параллели, так как этноним манси и слово *ману-с* слишком похожи друг на друга, а это само себе вызывает подозрение (*Gulya*, 1997. S. 92). Конечно, Б. Мункачи, один из крупнейших линвистов начала двадцатого века, тогда не мог знать ностратической теории. Я. Гуя недавно попытался непосредственно связать венгерский этноним с названием горной вершины в Персии «Манус» (*Munkácsi*, 1901. S. 249; *Gulya*, 1997. S. 98; *Veres*, 2009. S. 68). Этимологический анализ – самая трудная область историко-сравнительного языкознания. Сами лингвисты спорят по вопросам этимологии отдельных слов, в особенности этнонимов. В этих случаях недостаточно использовать методы одной дисциплины, на этот раз – лингвистики. Этот междисциплинарный общий принцип также относится и к определению уральской или финно-угорской прародины, частью которой является нынешняя этническая территория обских угров (*Hajdú*, 1964; *Veres*, 2009. S. 87).

Дело в том, что известный венгерской лингвист академик Петер Хайду (1928–2005) считал, что современная этническая территория обских угров, располагающаяся в таежной зоне между Уральскими горами и нижним и средним течением Оби, являлась прародиной всех уральских народов. Однако, прародину финно-угров он уже традиционно локализовал в Европе вслед за популярной концепцией Ф.П. Кеппена (1834–1908). Он делал особый акцент на то, что относительно финно-угорской эпохи лингвистически можно реконструировать название всего лишь одного дерева европейского широколиственного леса, а именно – вяза (*ulmus* – PFU **śala* > венг. *szil*). По его мнению, другие типичные деревья широколиственного леса тогда якобы не существовали на территории древних финно-угров, потому что дуб и липа будто бы еще не появились в европейской части Урала (*Hajdú*, 1964. S. 143). Таким образом, ничего не подозревая об Уральском рефугиуме широколиственных лесов, выявленном российскими учеными, профессор П. Хайду сделал совершенно неверный вывод о позднем появлении названий дуба и липы в европейской части Уральских гор из Центральной Европы, из района Карпатских гор, где располагался один из рефугиумов европейских широколиственных лесов, которые якобы появились там лишь

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 59

после распада финно-угорского единства. Однако все эти утверждения Хайду, за исключением финно-угорской этимологии названия дерева вяза (PFU **śala*), вызывают большие сомнения (*Veres*, 1988. S. 89). Серьезные опасения в связи с этим возникают и потому, что согласно методике финно-угристики, древними считаются исключительно лишь только те слова, относящиеся к уральской или финно-угорской эпохе, которые можно выявить в настоящее время и во всех отдельных подгруппах этой языковой семьи. По нашему мнению, этот важный и часто успешный метод международной сравнительной лингвистики в отдельных случаях таит в себе возможность некоторых ошибок. Однако отдельные слова могли исчезнуть сравнительно недавно под климатическо-экологическим влиянием, как это случилось, например, с общим названием дуба у обских угров и венгров. А это может повлечь за собой воспроизведение неправильных лингвистических реконструкций в хронологическом отношении. В данном случае на основе того факта, что в современных языках обских угров отсутствует название дуба, а в венгерском оно имеет иранское, алано-осетинское происхождение, лингвисты сделали далеко идущие выводы относительно определения финно-угорской прародины (*Hajdú*, 1964. S. 144). Хотя по новым пыльцевым данным известно, что дуб исчез из Зауралья и Западной Сибири, т.е. нынешней этнической территории хантов и манси, под климатическим влиянием лишь сравнительно недавно, около тысячелетия назад (*Хотинский*, 1977. С. 234). Другая крупная методологическая ошибка лингвистов-финно-угроведов, занимающихся определением прародины уральцев и финно-угров, заключается в том, что они не обращают внимания на то, что вяз в составе широколиственного леса Евразии всегда и везде распространяется именно в тесной связи с дубом и липой. Это является неоспоримым биологическим фактом палинологических исследований (*Хотинский*, 1977. С. 185). Не говоря о том, что из самых характерных деревьев этого типа леса. По моему мнению, реконструкция вяз сам по себе является одним названия вяза (*PFU *śale*) косвенно указывает именно на то, что вместе с вязом обязательно наличие и дуба и липы, а также и дикой медоносной пчелы, следовательно и бортничества (*Veres*, 2009. S. 48). У южных групп обских угров путешественники и историки в XVII в. обнаружили и диких медоносных пчел, и бортничество. И в настоящее время у хантов, проживающих в бассейне Средней Оби, встречается липа (*Чернецов*, 1963. С. 243). В этом районе неоднократно бывала во время многочисленных этнографических и археологических экспедиций З.П. Соколова – крупнейший специалист в мире по этнографии обских угров и Сибири.

Новейшие данные палинологии и других дисциплин однозначно свидетельствуют о том, что лингвистическая палеонтология в Венгрии, Финляндии и Эстонии до последнего времени совершенно неправильно определяла восточные границы распространения и широколиственного леса, и спонтанного распространения диких медоносных пчел, и архаического бортничества среди финно-угорских народов, в том числе у хантов и манси. А так как это главные биогеографические аргументы при определении территории финно-угорской прародины, можно сказать, что при

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 60

установлении восточной границы исходного района древних уральцев и финно-угров лингвисты, занимающиеся этой интересной проблематикой, грубо ошибались, когда игнорировали основополагающие данные других наук. В.И. Вернадский отлично предвидел, что грядущая наука будет внутренне выстраиваться не по дисциплинам, а по проблемам, и сегодня мы уже наблюдаем умножение проблем, которые даже не могут быть корректно поставлены в рамках какой-либо единственной научной специальности.

Дело в том, что более новые палинологические исследования известного биолога Н.А. Хотинского и его учениц – В.С. Волковой и В.А. Белковой убедительно доказывают, что рефугиум, т.е. первоначальный центр распространения широколиственного леса находился на среднем и южном Урале во время позднего палеолита и раннего голоцена (*Хотинский*, 1977. С. 299; *Волкова, Белова,* 1980. С. 28–42). Таким образом, это означает, что восточная граница распространения широколиственного леса не ограничивалась только западным, т.е. европейским склоном Уральских гор. Это явилось сенсационным научным открытием вышеназванных русских ученых, несомненно, имеющем большое международное научное значение, в том числе и в финно-угристике. Новые палинологические данные убедительно свидетельствуют как раз о том, что довольно рано, еще во время среднего голоцена, не только вяз и липа, но и дуб тоже проникли с Уральского рефигиума на восток, в Зауралье, до среднего течения Оби. Из этого однозначно следует, что все типичные деревья широколиственного леса все-таки были известны в некоторых районах Западной Сибири минимум шесть тысяч лет тому назад, хотя западные исследователи до последнего времени категорически отрицали этот факт, а также эндогенность медоносных пчел на территории Сибири. При традиционном определении границы прародины финно-угорских народов вышеперечисленные факты не принимались во внимание в течение более ста лет. Поэтому зарубежные ученые обычно придерживались той традиционной точки зрения Кеппена, по которой исходная территория древних финно-угров располагалась, якобы, исключительно в Европе, в лесистом районе между Средним Поволжьем и Уральскими горами (*Hajdú*, 1964. S. 144).

К сожалению, первоначальный центр распространения широколиственного леса на южном Урале во время рубежа позднего палеолита и раннего голоцена почти до последнего времени не был известен в специальной литературе по финно-угристике. Несмотря на то, что для биогеографического метода лингвистической палеонтологии ключевое значение несомненно имеет рефугиум вяза, дуба и липы, находившийся в средней и южной части Уральских гор в начале голоцена. Важно подчеркнуть, что со времени выхода монографии Кеппена о финно-угорской прародине в 1886 г., где главным биогеографическим аргументом служило спонтанное распространение медоносных пчел, зарубежные лингвисты совершенно не считались с тем, что дикие медоносные пчелы постоянно живут в тесном симбиозе именно с липой (*Кеппен*, 1886. С. 143). Они просто не знали, что пчелы прежде всего отдают предпочтение именно цветам липы, которая хорошо известна в Западной Сибири и на этнической

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 61

территории обских угров. Большой парадокс в истории данной темы состоит в том, что даже те исследователи, которые признавали произрастание липы в Зауралье, в Западной Сибири, в том числе и в Алтайских горах, были убеждены, что до рубежа XVII–XIX вв. медоносные пчелы там не были известны, как не только гипотетически предполагалось, но и категорически утверждалось ранее Кеппеном и Радловым – родоначальниками этой популярной, но совершенно неверной концепции (*Чернецов*, 1963. С. 245). Из-за всех этих эмпирических и методологических проблем и неправильных предположений была сделана попытка обосновать мнение о том, что спонтанное распространение медоносных пчел, якобы, совпадает именно с наличием дуба, который в настоящее время действительно известен в Восточной Европе лишь до Уральских гор, и название этого дерева в настоящее время полностью отсутствует у обских угров. Это обстоятельство ввело в заблуждение многих ученых, пренебрегавших комплексным методом, хотя в этногенетических исследованиях интердисплицинарный подход необходим.

Следует обратить внимание на такие новые данные палинологии 1980-х годов, которые до сих пор по разным причинам еще не учитывались при определении уральской прародины финно-угорских народов (*Сальников*, 1967. С. 132). Во всяком случае, новейшие палинологические результаты свидетельствуют о том, что довольно рано, уже во время климатического оптимума атлантического периода, когда наблюдалось максимальное распространение широколиственных лесов в Евразии и в западном, и в северном, и в восточном направлениях, вяз, дуб и липа росли не только на Урале, но и намного восточнее, вплоть до среднего течения Оби. Несмотря на то, что лингвистам удалось убедительно реконструировать лишь название вяза (PFU *śala) в эпоху финно-угорской общности, из этого, однако, по нашему мнению, далеко не следует, что древние уральцы на своей прародине были знакомы исключительно только с этим деревом широколиственного леса, как довольно категорично утверждал профессор Хайду (*Hajdú*, 1964. S. 146). Другими словами, в начале среднего голоцена, около V тыс. до н.э., районы Зауралья и прилегающей юго-западной части Западной Сибири тоже входили в зону широколиственных лесов, как и сейчас. Этот интересный факт до сих пор не был известен исследователям, занимающимся определением финно-угорской прародины традиционным методом лингвистической палеонтологии. Можно предположить, что ученых вводило в заблуждение то экологическое обстоятельство, что после климатического оптимума атлантического периода под влиянием природных изменений, теплолюбивый дуб постепенно был почти полностью вытеснен из Западной Сибири, но лишь приблизительно тысячу лет назад. Следовательно, общее название дуба исчезло из языков хантов, манси сравнительно недавно. Однако, на угорской прародине к востоку от Уральских гор дуб был известен несомненно раньше. Таким образом, название дуба сохранилось у финно-пермских народов, живущих к западу от Урала в зоне европейских широколиственных лесов – PFP **tompa* (*Hajdú*, 1964. S. 42). Не зная об этих важных экологических изменениях, лингвисты сделали неправильные выводы. Они выдвинули гипотезу о сравнительно

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 62

позднем появлении дуба около Урала – из района Карпатских гор, где располагался другой рефугиум широколиственных лесов, хронологически после распада финно-угорского единства. В этих неверных предположениях свою роль сыграла нехватка современного лингвистического материала относительно названия дуба у угорских народов. Таким образом, современную экологическую обстановку они необоснованно распространили на прошлое – на эпоху финно-угорского единства, т.е. несколько тысячелетий назад. Однако, принимая во внимание тот палинологический факт, что деревья дуб, липа и вяз на Урале в рефугиуме широколиственного леса были известны уже с начала голоцена, можно сделать следующий вывод. Несмотря на полное отсутствие лингвистического материала в угорских языках в настоящее время относительно дуба, древним уральцам, а позже и финно-уграм и древним уграм на их прародине около Урала все-таки был хорошо известен не только вяз (PU **śale*), но и дуб, и липа, а также орех и, естественно, их названия. Дело в том, что эти типичные деревья широколиственного леса всегда распространяются вместе, и во время голоцена составляли единый биоценоз, хотя их границы не всегда совпадали со стопроцентной точностью. Таким образом, сопоставление лингвистического материала с новыми палинологическими данными из монографии Н.А. Хотинского и других работ дает нам право существенно удревнить названия дуба, перенести их из финно-пермской эпохи в финно-угорскую, или даже в уральскую эпоху, хотя почти не имеется непосредственных языковых материалов относительно этого. Однако нашу гипотезу подтверждает не только существование в южной части уральской, а позднее финно-угорской прародины рефугиума широколиственного леса, но и сохранение в юкагирском языке корня древнефинно-угорского названия вяза: *сал* (*sāl* <PFU * *śale*) в значении «дерево, лес», а в нганасанском – *салтэ* – «пень», ср. манси *салт* – «ива или липа» (*Костеркина, Момде, Жданов*, 2007. С. 259). Ко всему этому следует добавить, что дикие медоносные пчелы живут в тесном симбиозе с деревьями европейского широколиственного леса, и особенно с липой, и совершенно не любят дуб. Из всего этого можно было бы уже давно сделать вывод, что этот тип пчелы, вопреки мнению Кеппена и Радлова, все-таки на несколько тысячелетий раньше рубежа XVIII–XIX вв. был довольно широко распространен в южной и средней частях Западной Сибири, включая и Зауралье, где липа и вяз встречаются и поныне. Кроме этого, также до сих пор не обращалось должного внимания на то важное обстоятельство, что ива, береза и тополь тоже давно произрастают в Зауралье, в южной части этнической территории обских угров, а цветочная пыльца этих деревьев весьма привлекательна для медоносных пчел. Помимо всего этого, от пчеловодов нам хорошо известно, что типичные таежные деревья тайги тоже могут производить специальный материал для изготовления так называемого «таежного меда». Там, где есть цветы, есть и пчелы. Спонтанное распространение диких медоносных пчел ограничивается единственным фактором, а именнно – длительностью зимы (*Veres*, 1988. S. 29; 2009. S. 49).

По нашему мнению, финно-угорское единство распалось по экологическим причинам во второй половине III тыс. до н.э., когда из-за ухудшения климата на Западно-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 63

Сибирской равнине началось интенсивное заболачивание и параллельно с этим в значительной мере изменились границы географических зон (*Veres*, 1996. S. 89). Древне-угорская этноязыковая общность, возникшая в Зауралье после распада финно-угорского единства, имела андроидный культурный облик и по-видимому уральский антропологический тип. На основе лингвистических, этнографических, палеоклиматических и других данных можно считать обоснованным предположение В.Н Чернецова (1905–1970) и К.М. Сальникова (1900–1956), что андроидный (федоровский или черкаскульский) археологический комплекс бронзовой эпохи лесостепной полосы Зауралья Западной Сибири около оз. Черкас этнически, с большей вероятностью, можно связывать с древними уграми – общими предками венгров и обских угров (*Чернецов*, 1963. С. 223; *Сальников*, 1967. С. 158). Этот вывод не противоречит дальнейшей этнической истории венгров, хантов и манси, которые вместе образуют отдельную ветвь финно-угорской группы уральцев, что соответствует результатам новейших исследований этногенеза названных народов (*Вереш*, 1979. С. 9; *Veres*, 1996. S. 284; 2009. S. 89). Однако после тысячелетнего сосуществования в конце бронзовой эпохи древние угры окончательно разделились на две части. В распаде угорской общности предположительно андроидной черкаскульской археологической культуры большую роль играли сложные эколого-климатические и культурные процессы на рубеже II–I тыс. до н.э. (*Veres*, 1972. S. 11; *Rudenko*, 1969. S. 43–45; *Марков*, 1978. С. 98). Они решительным образом повлияли на дальнейшую судьбу древних угров, живших в бронзовую эпоху в контактной зоне широлиственного леса и степи, то есть в лесостепи Зауралья около оз. Черкас. Угорская этническая территория на юге Западной Сибири подвергалась дальнейшему заболачиванию в результате катастрофического изменения климата около XII в. до н.э. в сторону увлажнения в лесной зоне Северной Евразии. Это весьма важно для этногенеза всех угорских народов, не только венгров, так как объясняет, почему к концу бронзового века в полосе лесостепи Зауралья везде наблюдается заметное сокращение численности крупного и мелкого рогатого скота, но при этом интенсивное возрастание доли лошадей, размер которых в это время значительно уменьшился. Параллельно с этим отмечается резкое увеличение роли охоты, которая у местного угорского населения даже в предыдущий период не имела такого большого значения (*Потемкина, Коронкова, Стефанов*, 1995. С. 105–106). Все это подтверждает резкое ухудшение климата Западной Сибири. Не случайно, что в Западно-Сибирской низменности сформировался самый крупный болотистый район в мире. На глобальное ухудшение экологической ситуации на рубеже II–I тыс. до н.э. угорское население Зауралья, т.е. общие предки венгров, хантов и манси, проживавших около оз. Черкасс, должны были соответственно отреагировать на климатическое изменение. Древние угры-черкаскульцы должны были либо приспособить свой хозяйственный быт к новой экологической обстановке, либо оставить свои земли и переселиться в другие области. Северная часть угров, предков манси и хантов, начиная с XII в. до н.э., постепенно в несколько этапов переселяется в бассейн Нижней и Средней Оби – на их современную этническую

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 64

территорию (*Косарев*, 1981, С. 245). В этом процессе особая роль принадлдежит угорскому населению усть-полуйской культуры около V в. до н.э., имевшей типичный степной звериный стиль. На VII Международном этнографическом и антропологическом конгрессе В.Н. Чернецов высказал мнение, что усть-полуйцы изобрели упряжное собаководство в циркумполярной зоне Евразии. Хотя профессор Б. Гунда отрицал эту концепцию, однако, по моему мнению, иранское название телеги – *секер* – встречается не только в венгерском, но и в хантыйском языке: хантыйское слово *текер* обозначает «сани». Обские угры запрягают собак в сани, так же как раньше запрягали лошадь древние иранцы в лесостепной и степной зоне с помощью ремней на шее (*Veres*, 2009. S. 84).

Южная часть угров, предков венгров, в это же время из лесостепного Зауралья мигрировала на юг в степную зону Западной Сибири. По нашему мнению, именно это переселение протовенгров на юг отражает черкаскульская археологическая культура, которая между XII–X вв. до н.э. вклинивается в евразийскую степную зону, что было выявлено археологом Г.Б. Здановичем (*Veres*, 2009. S. 67; *Зданович*, 1988. С. 233). В евразийской степной зоне на рубеже второго-первого тысячелетия до н.э. происходили крупные, можно даже сказать революционные хозяйственные изменения, зарождался новый, специализированный хозяйственно-культурный тип – кочевое скотоводство – номадизм. А около X в. до н.э. оседлая или полуоседлая черкаскульская археологическая культура, которую К.В. Сальников в своей монографии, увидевшей свет в 1967 г., этнически связывал с древними уграми, вдруг окончательно исчезла (*Сальников*, 1967.С. 179; *Зданович*, 1988. С. 237). Это явление гипотетично мы связываем с полным переходом предков венгров к кочевому скотоводству. Типичные номадные народы не оставляют археологических следов, или лишь в минимальной степени (*Veres*, 2009. S. 98). Необходимо подчеркнуть, что венгры – единственный народ среди финно-угорских этносов, который в ходе этногенеза попал из лесной в степную зону и там стал типичным кочевым народом. Благодаря номадному скотоводству древние венгры исключительно далеко ушли от самой близкой по языку группы, т.е. обских угров, с которыми венгры имеют около четырехсот пятидесяти общих слов, а также общий корень этнонима. Однако антропологический тип современых обских угров и венгров сильно отличается друг от друга. Первый относится к уральской расе, а второй – к европеоидной. По мнению Чебоксарова, у хантов и манси можно выявить примесь европеоидного андроновского типа с ослабевающей тенденцией с юга на север.

Как известно, влияние андроновского широколицего протоевропеоидного антропологического типа прослежвается в краниологическом комплексе венгров Среднедунайского бассейна X в. н.э., куда они попали как скотоводы-полукочевники около 895–900 гг. (*Tóth*, 1969. S. 117–135; *Вереш*, 1979). По мнению Г.Ф. Дебеца, андроновский антропологический тип как особый протоевропеоидный вариант формировался южнее Западной Сибири, в степях Казахстана и Средней Азии. Он превалировал среди племен – носителей андроновской культуры около XVIII–X вв. до н.э. Его

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 65

можно четко отделить от соседней популяции срубной культуры бронзового века, принадлежавшей протоиранцам, которые представляли собой узколицый средиземноморский вариант европеоидного типа (*Дебец*, 1952. С. 198). Население андроновской культуры I тыс. до н.э. считают субстратной основой этнического формирования ираноязычных савроматов и южных групп угров, т.е. древних венгров, с XII–II вв. до н.э. (*Дебец*, 1968. С. 16; *Смирнов*, 1964. С. 98; *Tóth*, 1969. S. 147).

Несмотря на споры по вопросам хронологии андроновской культуры, российские археологи практически единодушны в датировке древнейших памятников XVI–X вв. до н.э., так что предлагаемая Е.Е. Кузьминой хронология андроновской культуры – с XVII в. по IX в. до н.э. – может рассматриваться не только как наиболее современное и авторитетное решение, но и как усредняющая аппроксимация (*Кузьмина*, 2008. С. 39–115). Примечательно, что кочевничество или номадизм как узкоспециализированный хозяйственно-культурный тип, имевший большое историческое значение, формировался в засушливых областях евразийской степной зоны на рубеже II–I тыс. до н. э., т.е. одновременно с распадом угорской языковой общности во время кульминации ксеротермического климатического изменения (*Марков*, 1978. С. 96; *Rudenko*, 1969. P. 39; *Veres*, 1972. S. 11). Причиной, которая вынудила предков венгров покинуть угорскую прародину, стало то, что их этническая территория интенсивно заболачивалась вследствие ухудшения климата голоцена и резкого повышения влажности в лесной зоне северной Евразии (*Хотинский*, 1977. С. 138; *Вереш*, 1995. С. 25). Это происходило, начиная с XII в. до н. э., в то время как на юге, в евразийской степной зоне, наоборот, засуха достигла апогея. Ксеротермический максимум несомненно способствовал возникновению кочевого скотоводства (*Хотинский*, 1977. С. 179; *Марков*, 1978. С. 118). Древние венгры активно участвовали в первом значительном общественном разделении труда, которое происходило на рубеже II–I тыс. до н.э. в степях Евразии, куда входила и южная часть Западной Сибири. По мнению выдающегося венгерского антрополога Т. Тота (1930–1991), длительный процесс формирования антропологического типа древних венгров начался с XII в. до н.э., их морфологический ареал локализовался в засушливом районе северного Каспия, между Нижней Волгой, Мугоджарами и Аральским морем, преимущественно на андроновском антропологическом субстрате (*Tóth*, 1969. S. 117–135). Особенно интересным является тот факт, что группе древних венгров близок антропологический материал андроновской культуры Восточного и Центрального Казахстана, и особенно сарматов Нижнего Поволжья (Калиновка) и группы Южного Приаралья (Миздахкан) (*Tóth*, 1970. S. 150–152). Этот взгляд Т. Тота, поддержанный Г.Ф. Дебецем, является одним из основных достижений в исследовании этногенеза венгров. Согласно палеоантропологическим данным с конца эпохи бронзы начинается проникновение различных групп уральского типа из лесостепного Зауралья в среду обитания северокаспийских степных племен. Археологический материал этого периода также свидетельствует о передвижениях племен лесостепного Зауралья с севера на юг, в среду североказахстанских племен степной зоны XII–VII вв. до н.э. (*Зданович*,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 66

1988. С. 150–184). Однако не исключено, что дальнейшие археологические раскопки с целью конкретизации передвижения зауральских лесостепных южноугорских древне-венгерских племен в районы степной зоны могут дать еще много интересного материала. Поэтому заслуживают внимания новые исследования, которые доказывают факт миграции угров из лесостепной зоны Зауралья в Восточное Приаралье. Это подтверждается многочисленными находками на аридной территории керамических сосудов с зооморфными ручками, изображающими медведя, типичного для лесной зоны животного, которое занимает одно из центральных мест в культовой практике угорских народов лесной зоны (*Левина*, 1996. С. 189). С учетом вышеизложенного можно сказать: наиболее многочисленная и репрезентативная часть иранских заимствований среди финно-угров обнаруживается в обско-угорских. Например, главный герой мифологии манси Мир-сусне-хум («За народом смотрящий человек»), седьмой сын Нуми-Торума, имеет иранский образ Митра, название которого, по мнению специалистов, в средне-персидский период звучало как «Мир». Необходимо обратить внимание и на статью В.Н. Чернецова о медвежьем празднике обских угров, опубликованную по рекомендации З.П. Соколовой в венгерском журнале «Акта этнографика». Автор в приложении сопроводил статью фотографиями из своего фильма, сделанного еще до второй мировой войны. В ходе перерисовки этих фотографий художниками выяснилось, что традиционная одежда манси весьма близка к национальным костюмам среднеазиатских народов, имевших иранский этнический субстрат. На иранское влияние указывает и то, что антропологический вид древних венгерских кочевников вплоть до X в. н.э. имел ярко выраженный андроновский тип и формировался на территории северного Прикаспия в XII–II вв. до н.э. Этот факт доказал в своей докторской диссертации, защищенной в Москве, покойный Тибор Тот (1923–1991). Его концепцию поддержал и Г.Ф. Дебец в статье, опубликованной под названием «Опыт краниометрического определения доли монголоидного компонента в смешанных группах населения СССР» (*Tóth*, 1969. S. 134; *Дебец*, 1968. С. 13–23).

По крайней мере, именно тогда, в эпоху ранних кочевников, начала формироваться венгерская система согласных на основе фонетических тенденций, весьма схожих с древнеиранским языком: *p>f, *δ>z, *k>h (χ), *s> h ; в начале слов появились звуки b-, d-, g-, которые не являются характерными для других финно-угорских языков, кроме пермских, где эта фонетическая тенденция возникла, как и в венгерском языке, под иранским влиянием (*Вереш*, 1979. С. 9). Однако венгерский этноним никак нельзя считать иранским заимствованием I тыс. до н. э., как ошибочно утверждает Янош Гуя.

В этой связи необходимо обратить внимание на то, что традиционная русская транскрипция этнонима *мадьяр* с точки зрения лингвистики не совсем точно отражает произношение самоназвания венгров. Дело в том, что последний слог венгерского этнонима *magyar* передается в русской транскрипции как «-яр ~ -yar» (*мадьяр ~ mad'yar*), в то время как фонетически следовало бы передавать его как «-ар» (*мадь-ар*),

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 67

т.е. этноним венгров (*magyar ~ mad'ar*) в русской транскрипции должен обозначаться как «*мадьар ~ mad'ar*». Это вовсе не мизерная фонетическая проблема, как кажется на первый взгляд. Она имеет принципиальное научное значение, особенно в тюркологии, по той причине, что русское правописание этнонима венгров «мадьяр» в последнее время ошибочно связывают с казахским названием «*мадияр ~ madiyār*», т.е. с сокращенной формой слова «Мухамедьяр». Таким образом, гипотеза известного венгерского антрополога Т. Тота и других исследователей, согласно которой названия типа «*mad-i-yār ~ мадияр*», встречающиеся у тюркских народов на юге Западной Сибири и Средней Азии, связаны именно с венгерским этнонимом *мадьяр*», весьма сомнительна. Хотя антропологический тип венгров X в. на самом деле формировался в засушливом степном регионе Северного Прискапия, между Аральским морем, Нижней Волгой и горами Мугоджары – Южным продолжением Урала. В действительности, в случае *mad'yar* речь идет об основателе исламской религии пророке Мухамеде, и это название ни в коем случае не следует путать с самоназванием венгров. Слово «яр ~ yār» в тюркских языках является иранским, т.е. персидским заимствованием через арабский язык и обозначает «любящий», «друг». Таким образом, слово «мадьяр <*madiyār*», встречающееся в надгробных надписях казахов, обозначает лишь то, что лицо, захороненное в могиле, является правоверным мусульманином. Можно сделать вывод, что известный иранист из Будапешта, профессор Янош Хармата (1917–2003) ошибался, когда, мягко говоря, абсолютно голословно утверждал, что современный венгерский путешественник М. Бенко (Benkő Mihály) в 1990-х годах якобы обнаружил на территории Юго-Западной Сибири, в Казахстане ассимилированные тюрками венгерские «племена», называвшие себя «*мадиар ~ mad-i-yar*», предки которых когда-то остались в районе Башкирии. Здесь их в XIII в., еще до монгольского нашествия, обнаружил монах Юлиан.

Не случайно, что в венгерском языке первоначальные земледельческие термины, а также термины, связанные с выращиванием крупного рогатого скота и производством молочных продуктов, заимствованы из тюркских языков чувашского типа. В период существования Хазарского каганата, когда типичные кочевники – венгры – не знали земледелия, они вынуждены были проживать в тесном хозяйственном симбиозе с полуоседлыми кочевниками-хазарами и булгаро-тюрками салтово-маяцкой археологической культуры в степях Северного Кавказа и Причерноморья (*Плетнева*, 1968. С. 189; *Вереш*, 1979. С. 15; 1984. С. 238–269). Согласно письменным источникам, до 895 г. от основной части венгерского этноса отделилось несколько групп, одна из которых мигрировала в сторону Кавказа и осела на территории современной Армении, а другая часть осталась в районе Башкирии или западнее ее, где в XIII в. их и обнаружил венгерский монах Юлиан. На основе распространения погребальной маски нельзя реконструировать передвижение венгерских племен кочевников в степной зоне, поскольку этот архаичный погребальный обряд является повсеместно распространенным с эпохи палеолита и мезолита от субтропиков до арктической полосы.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 68

Таким образом, интердисплинарные исследования являются сегодня важнейшим методом, позволяющим решать сложные эмпиричекие и методологические проблемы в области финно-угристики.

Вереш П.Т. Этнокультурное развитие древневенгерского этноса (до появления на современной этнической территории) // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978. С. 43–56.

Вереш П.Т. Хозяйственно-культурные типы и проблемы этногенеза венгерского народа // Проблемы типологии в этнографии. М., 1978. С. 28–42.

Вереш П.Т. Этногенез и ранняя этническая история венгерского народа до 895–896 гг. до н. э.: Автореф. дис. … канд. истор. Наук. М., 1979.

Вереш П.Т. Проблемы этногенеза финно-угорских народов и венгров // Acta Ethnographica. Budapest, 1984. S. 78–118.

Вереш П.Т. Экологическая адаптация и проблемы этногенеза и культуры венгерского этноса // Acta Ethnographica. Budapest, 1995. S. 19–48.

Волкова, В.С., Белкова В.А. О роли широколиственных пород растительности в голоцене Сибири // Papers of the Soviet Palynologists to the V International Conference on Palynology Cambridge. М., 1980. С. 28–42.

Горчаковский П. Л. Растение европейских широко-лиственных лесов на восточном пределе ареала. Свердловск, 1968.

Дебец Г. Ф. Палеоантропология СССР. М., 1952.

Дебец Г. Ф Опыт краниометрического определения доли монголоидного компонента в смешанных группах населения СССР // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 13–22.

Зганович Г. Б. Бронзовый век Урало-Казахстанских степей. Свердловск, 1988.

Костеркина Н.Т., Момде А. Ч. Жданов Ю. Ю. Русско-нгансанскй словарь. СПб., 2007.

Кеппен Ф. П. О первоначальной родине и родстве индоевропейских и угро-финских племен. СПб., 1886.

Косарев М. Ф. Бронзовый век Западной Сибири. М., 1981.

Кузьмина Е.Е. Арии – путь на юг. М.; СПб., 2008.

Левина И.М. Этнокультурная история Восточного Приаралья в I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. М., 1996.

Плетнева С. А. От кочевий к городам. М., 1968.

Потемкина Т.М. Коронкова О.Н., Срефанов В.И. Лесное Тоболо-Иртышье в конце эпохи бронзы. М., 1995.

Марков Г.Е. Кочевники Ази. М., 1978.

Матюшин Г. Н. Мезолит Южного Урала. М., 1976.

Хотинский Н. А. Голоцен Северной Евразии. М., 1977.

Сальников К. В. Очерки древней истории Южного Урала. М., 1967.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 69

Смирнов К.Ф. Савроматы. М., 1964.
Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998.
Чернецов В.Н. К вопросу прародины уральцев (финно-угров и самодийцев) // I CIFU. Budapest, 1963. S. 234–248.
Gulya János. A magyarok önelnevezésének eredete // Honfoglalás és nyelvészet (szerk.): Kovács László-Veszprémy László. Budapest, 1997. S. 85–98.
Munkácsi B. Árja és kaukázusi elemek a magyar nyelvben. Budapest, 1901.
Hajdú P. 1964 Über die alten Siedlungsraumen der uralischen Sprachfamilie // Acta Linguistica. Budapest, 1964. Vol. 14. S. 139–168.
Havessy G. Magyar-munda-maori. S., 1935.
Radloff Wilhelm. Aus Sibirien: Lose Blätter aus meine Tagebuche. Leipzig, 1883.
Rudenko S.I. Studienüberdas Nomadentum // Wehwirtschaft und Hirtenkultur / Ed by L. Földes. Budapest, 1969. S. 34–45.
Serei Chales. The Linguistic Prehistory of Peoples Belonging to the Uralic Family of Languages // VIIIth Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Tokyo, 1970. P. 475–484.
Sokolowa S.P. Zur Frage der Entstehung der ethnographischen und territorialen Gruppen der Ob-Ugrier // Acta Ethnographica. Budapest. 1977. S. 109–128.
Tolsztov Sz.P. Az ősi Horezm. Budapest, 1949.
Tóth T. Az ősmagyar genezisének szarmatakori etapjáról // MTA. Budapest, 1969. II: Oszt. Közleményei. S. 115–189.
Uxbond G. (Hevessy). Magyar – munda – maori. L., 1928.
Veres Péter. A magyar népetnikai történetének vázlata // Valóság. 1972.
Veres Péter. Die frühe Phase der Ethnogenese der Finno-Ugrier und Sibirien // Shecimina Sibirica. Pécs, 1988. S. 47–63.
Veres Peter. The Ethnogenesis of the Hungarian People // Problems of Ecologic Adaptation and Cultural Change. Occasional Papers in Anthropology / Ed by G. Vargyas. Budapest, 1996. N 5.
Veres Péter. Mérföldkövek a magyar őstörténetben. Cédrus Művészeti Alapítvány–Napkkút Kiadó. Budapest, 2009.
Witsens N. Berichte über die uralischen Völker // Studia Uralo-Altaica / Ed by T. Mikola. Szeged, 1975. VII.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 70

ХАНТЫЙСКИЕ ЭТНИЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ В СОСТАВЕ СИБИРСКИХ ТУНДРОВЫХ НЕНЦЕВ

Ю.Н. Квашнин

Проблемам формирования родовой организации ненцев посвящено немало этнографических исследований. Однако до сих пор некоторые вопросы остаются не до конца изученными. Одним из них является участие хантов в образовании современного ненецкого этноса. В данной статье предпринята попытка обобщения материалов о хантыйских этнических компонентах в составе сибирских тундровых ненцев и устранения пробелов в этом вопросе.

Упоминание о различных ненецких родах встречаются в трудах и записках российских путешественников и исследователей конца XVIII – начала XX в.: И.И. Лепехина (1805), В. Иславина (1847), А. Шренка (1855), А.А. Дунина-Горкавича (1904), Б.М. Житкова (1913) и др. В большинстве работ этого периода, наряду с описаниями материальной и духовной культуры ненцев, дается перечисление названий родов и мест их расселения, но не исследуется их происхождение. Обстоятельное изучение происхождения ненцев и их родовой организации начал в середине XIX в. известный финский ученый М.А. Кастрен, установивший аналогии между названиями родов у ненцев и народов Саянского нагорья (*Castren*, 1856).

Продолжением работы М.А. Кастрена явились исследования советских ученых-этнографов Г.Д. Вербова (1936, 1939), Б.О. Долгих (1960, 1970), Н.М. Терещенко (1965), Л.В. Хомич (1966, 1976), В.И. Васильева (1979), Ю.Б. Симченко (1968, 1976) и др. Они значительно расширили источниковедческую базу исследований, введя в научный оборот большой массив архивных и полевых материалов. Новые источники позволили выявить динамику численности и расселения ненцев в разные периоды их этнической истории, причины и следствия миграций, деления первоначальных родов на патронимии и многое другое.

Проблему «остяцких» (хантыйских по происхождению) родов у ненцев одним из первых затронул Г.Д. Вербов. Обработав собственные полевые материалы, собранные в 1930-е годы у сибирских ненцев, он выделил в их родовом составе семь «остяцких» родов – Саляндер, Тибиця, Поронггуй, Неркыхы, Лар, Нядангты и Пандо, а в качестве обстоятельств, указывающих на их хантыйское происхождение, привел следующие: 1) Прочно сохранившееся сознание принадлежности к хантам; 2) Уверенность в этом и со стороны ненцев; 3) Наличие в отдаленных от собственно хантыйской территории районах представителей этих родов, помнящих хантыйский язык; 4) Сохранение хан-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 71

тыйских религиозных пережитков; 5) Наличие у большинства этих родов, наряду с ненецкими, хантыйских названий (*Вербов*, 1939. С. 60–63).

Видное место среди исследований социальной организации ненцев занимает работа Б.О. Долгих «Очерки по этнической истории ненцев и энцев». В ней, кроме прочего, на основе материалов Приполярной переписи населения 1926–1927 гг., определены основные места проживания родов «остяцкого» происхождения. По данным автора, представители этих родов расселились к тому времени практически на всей территории занимаемой азиатскими ненцами, от Урала до Енисея. Рассеянное проживание, в частности, рода Салиндер, Б.О. Долгих объяснял сложным, сборным происхождением рода (*Долгих*, 1970. С. 74-75).

Вопросов происхождения «хантыйских» родов в составе ненцев касался в своих работах также Ю.Б. Симченко. В одной из них, сравнивая форманты «чер» и «дер» у нганасан и ненцев, он утверждал, что представители рода Салиндер, наряду с нганасанами рода Чунанчера, являются прямыми потомками аборигенного населения Севера (*Симченко*, 1968. С. 200, 204).

Мнение Ю.Б. Симченко разделяет В.И. Васильев, говоря о летописной «печере», которая, по его мнению, связана по происхождению с аборигенами Европейского Севера. Формант «чера» означает «заполнение», «то, что заполняет» (территорию. – *Ю.К.*). Исходя из этого, В.И. Васильев считает возможным написание названия Печора как «пэ чера», т.е. «жители леса» (*Васильев*, 1979. С. 51). Может быть, названия «печера» и Печора необходимо переводить с языка коми, а не ненцев (коми «чер» – река, р. Подчерем, приток Печоры) (*Плигузов*, 1993. С. 21). Кроме того, название «пэ чера» переводится с ненецкого как «жители камня», т.е. гор, а не леса (лес по-ненецки «пэдара», Пэдаран хасава – лесной ненец).

Относительно трактовки ненецких этнонимов, в частности «пэ тер», права, на наш взгляд Л.В. Хомич, ссылающаяся на данные ненецкого фольклора. Она пишет, в частности, что в фольклоре распространен этноним Тасиний, который часто выступает наряду с родовыми названиями. Этот этноним служил названием группы родов, населявших Тазовскую тундру и Гыданский п-ов. Он противопоставлялся этнониму Пэ тер, который относили к ямальским и приуральским ненцам. Тасиний (Тасинянгы) означает «низовой», Пэ тер – «житель гор». Как справедливо считает данный автор, эти этнонимы вполне соответствуют «низовым» и «каменным» самоедам, упоминаемым в литературных источниках XVIII в. (*Хомич*, 1976. С. 101).

В работе В.И. Васильева «Проблемы формирования северо-самодийских народностей» приводятся сведения из архивных материалов конца XIX в. где среди крещеных ненцев упоминаются представители родов Салиндер, Тибичи, Поронгуй. По предположению ученого, группы хантыйских семей вошли в состав сибирских тундровых ненцев на протяжении XVII–XIX вв., заимствовав у них характерные черты оленеводческой культуры (1979. С. 171, 205, 211). На наш взгляд, этот процесс начался со второй половины XVIII в., когда у сибирских тундровых ненцев стало активно развиваться крупнотабунное оленеводство.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 72

В конце XX в. изучением проблемы происхождения у ненцев «хантыйских» родов занимался А.В. Головнев и некоторые другие исследователи. Например, в одной из работ А.В. Головнева рассматривается происхождение ненецких названий «салиндер» и «хаби», которыми ненцы часто называли хантов. Исследователь пришел к выводу, что второе название, в смысле «наемный работник», появилось только с ростом у ненцев-оленеводов поголовья оленей, а до этого существовало лишь первое, означающее «житель мыса» (*Головнев*, 1993. С. 162).

В других работах А.В. Головнев, рассматривая вопросы самодийско-угорских контактов на приобском Севере, описывает подразделения, которые входят в состав ненецких родов хантыйского происхождения. В частности, он находит подтверждение предположению Б.О. Долгих о сборном происхождении рода Салиндер, перечисляя в одном случае 9, а в другом 14 его самостоятельных ветвей, в конце названий которых употребляется термин «хаби» (например, Пэ-хаби, Салян-хаби и др.). Во втором случае автор включил в список и названия других соседей ненцев, которых они также называли «хаби». Это манси (Сия-хаби – живущие на р. Сыня), селькупы (Тасу-хаби – живущие на р. Таз) и даже коми (Санэро-хаби – жители р. Печора) (*Головнев*, 1988. С. 93–100; 1994. С. 23–26). По нашим данным, только чисто хантыйских групп, носящих общее название Салиндер, насчитывается 14 (ПМА, 1994, 1995, 1996, 2002).

Проблемы угорско-самодийских брачно-родственных контактов в свете этнической истории хантов анализировали в своих работах З.П. Соколова, Е.П. Мартынова, Е.В. Перевалова. В работах З.П. Соколовой исследуется историческая динамика расселения и фамильного состава обских угров в целом и северных приобских хантов в частности, определяется время начала хантыйско-ненецких контактов и ассимиляции локальных хантыйских групп (*Соколова*, 1975, 1982, 1990). Исследования Е.П. Мартыновой затрагивают вопросы особенностей брачных отношений северных хантов в XVIII–XIX вв. (*Мартынова*, 1994, 1998). Истории ассимиляции ненцами локальных хантыйских групп касается в своих работах Е.В. Перевалова (*Перевалова*, 1991, 2004).

Привлекая широкий круг опубликованных и собственных полевых материалов, Е.В. Перевалова выяснила, что усиление брачных контактов северных хантов с ненцами привело к включению хантов в две экзогамные системы – ненецкую и хантыйскую, учет которых при выборе брачного партнера зависел от места жительства и социального окружения. Со временем представители некоторых хантыйских фамилий обрели экзогамное единство с членами ненецких родов хантыйского происхождения и стали считаться с ними родственниками. Однако некоторые выводы автора кажутся нам не точными, в частности, в отношении тождественности хантыйских групп Похрын ёх и Пул авыт ёх (Канясь ёх) с ненецкими родами Поронгуй и Салиндер (*Перевалова*, 1991. С. 126; 2004. С. 275–284).

Ненецкие роды хантыйского происхождения сформировались в Нижнем Приобье и в Северном Приуралье, издавна являвшимися территориями межэтнического взаи-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 73

модействия ненцев и хантов. Ненецко-хантыйские отношения, несмотря на имевшие место в XVII–XVIII вв. набеги «самоедов» на «остяков» и сложившийся в хантыйском фольклоре образ ненца-врага, к концу XVIII в. приобрели относительно мирный, взаимовыгодный характер и стали приносить взаимную выгоду обоим народам (*Васильев*, 1979. С. 125). Обдорские ханты заимствовали у ненцев способы ведения оленеводческого хозяйства, типы нарт, передвижного жилища и глухой одежды. Оленеводство, по сравнению с традиционными для хантов рыболовством и охотой, менее зависело от природно-климатических изменений и обеспечивало хантам более стабильное существование. К тому же, в конце XVIII в. в Западной Сибири началось интенсивное развитие торговли (основным товаром были пушнина и рыба), которая существенно подорвала традиционные хантыйские промыслы (*Головнев*, 1991. С. 40, 42; *Васильев*, 1979. С. 211).

Помимо тесных хозяйственных контактов, в XVII–XVIII вв., в низовьях Оби развивались и межэтнические брачные отношения. Особенно выгодными они были для хантов, которые получали в качестве выкупа за невесту определенное количество оленей, тем самым увеличивая свои стада. Точное количество браков между нижнеобскими хантами и ненцами в конце XVIII в. установить сложно. В материалах ревизской переписи 1795 г. по «остяцким» городкам и юртам Обдорской волости Березовского уезда учтено всего 1123 брака, из которых 274 заключены с ненцами (*Соколова*, 1975. С. 206–207; 1990. С. 129). Материалы той же переписи по обдорским «самоедам» дают иные цифры. Всего в них зафиксировано 1168 браков, 110 из которых заключены с хантами. Из этого количества в 90 случаях женами ненцев являются хантыйки и лишь в 20 – ненки выданы замуж за хантов (ГУТОГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 72). Несоответствие цифровых данных по бракам можно объяснить недостатками учета кочевого населения ясачными сборщиками.

В XIX–XX вв. брачные контакты обдорских ненцев с северными хантами упрочились, а браки, где муж был ненцем, а жена хантыйкой, стали преобладающими. Подобная направленность браков объясняется стремлением хантыйских девушек освободиться от традиционно строгих порядков и обычаев в хантыйских семьях (*Мартынова*, 1998. С. 91).

Массовое вовлечение нижнеобских хантов в оленеводство и широкие брачные связи с ненцами привели к ассимиляции некоторой части хантов. Причем основной процесс ассимиляции завершился в конце XVIII в. (*Соколова*, 1982. С. 36). Во второй половине XIX в. большинство локальных групп оненечившихся нижнеобских хантов оформились в самостоятельные роды. В тот период они были зафиксированы в различных документах, в частности, в метрических книгах Сургутской церкви (*Васильев*, 1979. С. 171, 205).

В настоящее время на территории Ямало-Ненецкого автономного округа (далее ЯНАО) проживают, по нашим данным, представители 11 родов, ведущих свое происхождение от локальных групп нижнеобских хантов. К ним относятся: Пандо, Лар, Тибичи, Вэхо, Неркыхы (Неркаги), Нядангы (Няданги), Парангуй (Поронгуй,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 74

Пурунгуй), Лохардо (Лохорта), Хандер, Хоротэтто и Салиндер. К этим родам А.В. Головнев причисляет тундровый ненецкий род Тэймя (в переводе – «берестяной чум»), ассоциируя его название с хантыйской таежной промысловой культурой (*Головнев*, 1988. С. 94–96). Однако его доводы не подтверждены вескими аргументами.

Все вышеперечисленные роды, за исключением рода Лар, входят во фратрию Вануйто ненецкой двухфратриальной системы и заключают браки преимущественно с представителями фратрии Харючи (ПМА, 1995). Каждый из перечисленных родов, как упоминалось выше, имеет, кроме ненецкого, и хантыйское название, позволяющее в какой-то мере определить место его происхождения.

Рассмотрим подробнее каждый из вышеперечисленных «хантыйских» родов в отдельности.

Пандо. Род Пандо носит хантыйское название Охсар-ях – «лисьи люди». Его представители обитали по течению р. Охсар-юхан – «лисьей реки», впадающей в Обь в 100 км севернее Салехарда (*Вербов*, 1939. С. 63). По-ненецки эта река называется Пандо-яха. Воксарковы юрты (хант. Охсар-погол, ныне п. Аксарка), упоминаемые в ревизских переписях XVIII–XIX вв., считаются исконным местом Пандо (*Головнев и др.*, 1994. С. 26). Название этого рода, по мнению Л.В. Хомич, происходит от ненецкого слова «панд» – «обшивка подола малицы» (*Хомич*, 1976. С. 106).

О времени ассимиляции ненцами хантыйской группы Охсар-ях и образовании собственно рода Пандо сказать определенно ничего нельзя. Ненецкий род с таким названием не упоминается в документах XIX – начала XX в. Впервые две семьи Пандо зафиксированы переписью 1926–1927 гг. Одна из них проживала на юго-востоке Ямала, а другая в районе Надымской Оби (*Долгих*, 1970. С. 75). В 1970-е гг. род Пандо был представлен несколькими семьями на Ямале (*Хомич*, 1976. С. 106). В настоящий период несколько семей Пандо проживают в поселках Ямальского, Приуральского и Ямальского районов ЯНАО (ПМА, 2002, 2004, 2005).

Лар. По данным некоторых исследователей, местом обитания ненецкого рода хантыйского происхождения Лар (хант. Пуль-ях) была река Полуй, называемая по-хантыйски Пул ёхан, а по-ненецки – Лар-яха (*Головнев*, 1988. С. 26; *Матвеев*, 1997. С. 99). Значительно выше по Оби в оз. Шурышкарский Сор впадает р. Ларъеган. Название Лар, в значении «ёрш», встречается у В.Ф. Зуева в описании рыболовства «остяков» и «самоедов» (*Зуев*, 1947. С. 69). Возможно, название р. Лар-Яха переводится как «ершовая река». Рыболовное угодье Ларовский сор на Малой Оби (на юге современного Шурышкарского района ЯНАО), принадлежащее остякам юрт Ларовских, отмечено в приложении к одной из работ А.А. Дунина-Горкавича (1904. С. 12). Какой из этих топонимов дал название одной из локальных групп хантыйских рыбаков, определить с точностью не представляется возможным, так как не известны численность и места исторического проживания группы. Перепись 1926–1927 гг. зафиксировала всего одну семью Лар, но не на Оби, а на р. Таз. Немногочисленные семьи Лар проживают сейчас в Приуралье и на юге п-ова Ямал (ПМА, 2001, 2004).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 75

По предположению Е.В. Переваловой, род Лар ведет происхождение от остяка Полуйского городка Назара Нюляхова, зафиксированного ясачными документами начала XIX в. Его прямые потомки Тохма и Лару в конце столетия дали начало хантыйской фамилии Тохминых и родовому названию оненечившихся хантов Лар. Эти сведения подтверждает хантыйское предание, в котором говорится, что Тохма и Лар были родными братьями и жили на р. Полуй. В поисках богатых рыболовных угодий Лар перебрался в устье Оби, к Салемалу, а Тохма остался на прежнем месте. От имени первого произошел ненецкий род Лар, а от второго – хантыйская фамилия Тохма. Сегодня Лар и Тохма считаются у жителей низовьев Оби кровными родственниками и браки между ними не допускаются (*Перевалова*, 2004. С. 276–278).

Интересно замечание Е.В. Переваловой относительно того, почему род Лар, в отличие от других родов хантыйского происхождения, вошел в ненецкую фратрию Харючи. По ее мнению, в момент вхождения в ненецкую среду род Лар уже был связан территориальным родством с ненецким родом Анагуричи, жившим на противоположном берегу р. Полуй. Браки между этими родами также запрещены (Там же. С. 278).

Тибичи. Род Тибичи ведет свое начало от хантыйской группы Осяс-ях – «обские люди». Что касается ненецкого названия Тибичи, то различные исследователи переводят его по-разному. Л.В. Хомич переводит его как «беззубые», «гнилые» (1976. С. 108). А.В. Головнев считает, что это название происходит от имени родоначальника и переводится как «кислые» (1994. С. 26). Е.В. Перевалова в одной из своих работ дает перевод «тальниковые» (1991. С. 125). По нашим сведениям, название Тибичи переводится как «гнилые», «болотные». Наши информаторы из этого рода сообщили, что их предки жили когда-то долгое время на острове, посреди болот, а соседями их были татары. Потом они перекочевали к Обдорску (ПМА, 1996). Из этого сообщения можно сделать вывод, что род Тибичи имеет довольно древнюю историю.

Как известно, граница расселения хантов и сибирских татар оформилась к концу XVI в. и проходила по рекам Конде и Демьянке. Южнее этого рубежа происходили непосредственные контакты между угорским населением и татарами, приведшие к тюркизации части хантов. Важную роль в процессе ассимиляции играл ислам, происходила насильственная исламизация хантыйского населения. Чтобы избежать этого, часть хантов откочевала к северу (*Мартынова*, 1998. С. 24), а исламизированная часть влилась в состав «заболотных» татар. Тобольское «Заболотье» на севере граничит с Ханты-Мансийским автономным округом. Там до сих пор бытуют легенды о военных столкновениях с «иштяками»-хантами (ПМА, 2002). Предки данного рода переселились с прииртышских болот на Обь не ранее XVIII в. (*Соколова*, 1982. С. 40). Можно предположить, что, освоив северные территории, эта группа хантов сохранила память о своих прежних болотистых местах проживания, а, вступив в контакты с ненцами в XVIII–XIX вв., получила название Тибичи – «болотные».

В XIX в. род Тибичи кочевал неподалеку от Обдорска (Салехарда), а некоторые его представители иногда подходили и к Сургуту, о чем свидетельствуют материалы Сургутской церкви конца XIX в. (*Васильев*, 1979. С. 171).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 76

Во второй половине 1920-х годов восемь семей Тибичи проживали в Приуралье, на юге Ямала, в междуречье Надыма и Пура и в Антипаютинской тундре (*Долгих*, 1970. С. 75). На рубеже XX–XXI вв. значительная часть рода Тибичи (более 40 семей) была расселена по территории Тазовского района ЯНАО, отдельные семьи проживали в Приуралье и на полуострове Ямал (ПМА, 1995, 1996, 2002, 2004).

По сведениям Е.В. Переваловой, в низовьях Оби сложилось экзогамное единство между Тибичи и хантами Климовыми, как части рода Неркыхы. Теперь это единство скреплено даже общим религиозным культом (*Перевалова*, 1991. С. 126). В Тазовском районе ЯНАО, удаленном от традиционных мест проживания хантов, подобные случаи не выявлены, наоборот, отмечены отдельные случаи браков между членами родов Тибичи и Неркыхы (ПМА, 1995).

Вэхо (Вэхэ). Представители рода Тибичи утверждают, что Тибичи и Вэхо были когда-то одним родом Тибичи (ПМА, 1996). Когда этот род стал самостоятельным подразделением, сказать определенно нельзя. Ни один исследователь или официальный представитель власти XIX – начала XX в. его не фиксировал. Большинство же советских исследователей пользовались списком ненецких родов, составленным Г.Д. Вербовым в 1930-е годы (*Вербов*, 1939. С. 43), или данными Б.О. Долгих, основанными на материалах Приполярной переписи 1926–1927 гг. (*Долгих*, 1970. С. 66–114). Но и у этих авторов род Вэхо отсутствует.

Анализируя данные, полученные нами в ходе экспедиционных исследований, мы можем предположить, что родоначальником рода Вэхо был Вэхо Аттэ (Аттэй), 1910 г. рождения, впервые отмеченный в 1939 г. в материалах ЗАГСа Тазовского района ЯНАО, когда у него родился первый сын Александр. Аттэ был женат на женщине по имени Анику из рода Ядне. На сегодняшний день род Вэхо представлен несколькими семьями, проживающими в Находкинской тундре Тазовского района ЯНАО (ПМА, 1995).

Относительно названия Вэхо мы не можем ничего сказать, так как наши информаторы затруднились его перевести. Можно попробовать перевести его от глагола «вэхэрта(сь)», что в переводе означает «быть обделенным». В преданиях ненцев часто рассказывается об отделении сыновей со своими семьями от отцовского хозяйства и получении определенного числа оленей. Возможно, в большой семье Тибичи произошел неравный дележ оленей между сыновьями.

Неркыхы (Неркаги). Название этого рода означает «ивняковые». Он происходит из хантыйских Вылпослинских юрт, располагавшихся близ современного г. Лабытнанги. По-хантыйски род Неркыхы называется Вылпосланг-ях – «люди большой протоки» (*Головнев и др.,* 1994. С. 25-26).

Впервые род Неркыхы зафиксирован во Всероссийский переписии населения 1897 г. по Енисейской губернии (*Васильев*, 1979. С. 171). Это единичный случай в конце XIX в., когда представители рода хантыйского происхождения переселились в столь отдаленное место. Упоминаемые в записках Ю.И. Кушелевского 1864 г. «остяки Вульпастинского рода», возможно, проживали на одном из островов Обской,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 77

а не Тазовской (как у автора) губы (*Кушелевский*, 1864. С. 39). Основными территориями расселения рода Неркыхы вплоть до 1920-х гг. были полуостров Ямал, Приуралье и низовья Оби. Лишь две семьи Неркыхы были отмечены переписью 1926–1927 гг. на Таймыре и одна – в Антипаютинской тундре. Всего Приполярная перепись зафиксировала 31 семью Неркыхы (*Долгих*, 1970. С. 74–75). По материалам конца XX – начала XXI в., семьи Неркыхы (Неркаги) проживали в Ямальском, Приуральском и Тазовском районах ЯНАО (ПМА, 1995, 2001, 2004).

По данным А.В. Головнева, род Неркыхы делится на две части – Яв-Неркыхы и Пя-Неркыхы – «морские» и «лесные» (*Головнев*, 1994. С. 25). Кроме того, у Неркыхы, по данным Л.В. Хомич, есть еще подразделения Сюнзи, название которого она переводит как «без пупа» (*Хомич*, 1976. С. 108). На наш взгляд, возможно, это название происходит от имени собственного и произведено от ненецкого слова «сюнз» – «последний ребенок, последыш» (*Терещенко*, 1965).

Няданги (Нядынги). Название ненецкого рода Няданги возможно связано с названием р. Надым. Видимо, как и в случае с родом Лар, оненечившаяся локальная группа хантов получила наименование по месту проживания.

Ханты называют эту реку Натынг (Надынг) или Натынг ас – «река Надым», но затрудняются перевести название. По всей видимости, в основе гидронима лежит ненецкое Нады-ям – «богатое, обильное место» или Няда-ям – «ягельная река» (*Матвеев*, 1997. С. 77). Тундровые ненцы называли проживавших в этом районе хантов «нядангаби» – «надымские ханты».

По преданиям лесных ненцев, Нядынги (Нятунки) это был род «сегиртей» (сихиртя), люди, питавшиеся только оленьим мхом-нята (*Турутина*, 2000. С. 33). По другому преданию, Няданги жили в землянках, занимались охотой и рыболовством, оленей не держали, ездили на собачьих нартах и часто оборонялись от береговых самоедов (*Мартынова,* 2001. С. 137).

На хантыйское происхождение этого рода указывается в одной из работ Г.М. Дмитриева-Садовникова, где упоминаются осамоедившиеся остяки Нядынги из рода Погрон-яг (1917. С. 24). По данным А.В. Головнева, Няданги представляют собой обособившееся в районе Надыма подразделение рода Салиндер (1988. С. 94). Наши информаторы уверенно называли Няданги «надымскими Вэлло», т.е. выходцами из лесных ненцев (ПМА, 2007).

Самостоятельным родом Няданги стал не раньше второй половины XIX в. Приполярной переписью 1926–1927 гг. этот род был учтен в количестве 8-ми семей, пять из которых проживали в низовьях Надыма, две – на Тазовском п-ове и одна – в низовьях Таза (*Долгих*, 1970. С. 75, 110-11). Сейчас семьи Нядонги живут в Ямальском, Надымском и Тазовском районе ЯНАО (ПМА, 1993, 1995, 2001, 2004).

Парангуй (Порongуй, Пурунгуй). Впервые род Парангуй (Погромкуй), наряду с другими «самоедскими» родами, зарегистрирован в материалах Сургутской церкви в конце XIX в. Отсутствие его в ревизских переписях того времени объясняется пробелами учета (*Васильев*, 1979. С. 171). Тазовский «самоед» Танылы Порунгуй

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 78

упоминается в работе А.А. Дунина-Горкавича «Тобольский Север» в главе о торговле с инородцами, с указанием даты – январь 1900 г. (1904. С. 268).

Приполярная перепись 1926–1927 гг. зафиксировала членов рода Поронгуй на Нижнем Пуре, в устье Таза и на Тазовском п-ове, на рыболовных песках в устье Оби, а также одну семью в бассейне р. Мордыяха на Ямале. Кроме того, в южной части п-ова Ямал и в Северном Приуралье отмечено несколько ненецких семей, назвавших себя по фамилии Похронкой (Похромхой, Посланхой). Имеют ли они непосредственное отношение к роду Поронгуй, сказать трудно (*Долгих,* 1970. С. 75, 92, 111–113). Можно только предполагать, что некоторые из них – выходцы с Пура, где на лесном ненецком диалекте Поронгуй будет звучать как Посланхой.

Отдельные исследователи говорят о прямом родстве членов хантыйской группы Похрын-ёх (Похрын-ях), поселившихся в XIX в. в районе Салемала, в юртах Похрынковых, и ненцами Поронгуй. Так, Е.В. Перевалова утверждает, что после переселения на новую территорию ханты Похрынховы становятся (!) ненцами-хаби Поронгуй (*Перевалова*, 1991. С. 125–126; 2004. С. 276, 284). Однако это не подтверждается данными А.А. Дунина-Горкавича. Довольно подробно описывая рыболовные угодья низовьев Оби, он называет владельцев угодий, остяков разных юрт и самоедов разных родов. Остяки юрт Похрынковых, например, владели промысловым местом Пякки-Юган. Ни на самом угодье, ни ближе, ни дальше него «самоедский» род Поронгуй не отмечен (*Дунин-Горкавич*, 1904. С. 16). Более осторожно высказывается не этот счет А.В. Головнев, говоря, что название рода Поронгуй созвучно (!?) с фамилией хантов Похрынковых (*Головнев*, 1994. С. 26).

В настоящее время представители этого рода живут довольно разреженно в Ямальском, Приуральском, Надымском и Тазовском р-нах ЯНАО (ПМА, 1995, 2002, 2001, 2004).

На наш взгляд, правильной формой произношения названия этого рода является форма Парангуй. Так оно произносится ненцами в Приуральском и Ямальском районах ЯНАО, в форме Поронгуй оно звучит на говоре ненцев Надымского района, а в форме Пурунгуй – на говорах тазовских и нижнепуровских ненцев. Откочевывая с течением времени вглубь территории проживания ненцев, «хантыйские» роды получали огласовку своих названий, характерную для местного говора. Для сравнения приведем пример с родом гыданских ненцев Оковай (Нгоковай), название которого происходит от ненецкого существительного «нгокава» – «большинство». В Надымском районе, как и в случае с родом Парангуй-Поронгуй, его называют Оковой (ПМА, 2002).

В одной из работ Л.В. Хомич род Парангуй записан как Поранггуй, и приписано, что значение названия не ясно (*Хомич*, 1976. С. 107). Расшифровку названия Пурунгуй, в отличие от названий многих других родов, не дает в ненецко-русском словаре и Н.М. Терещенко. Ключом к переводу является именно форма Парангуй (это слово безотносительно к роду Пурунгуй имеется в словаре), что в переводе означает «сгорающий, горелый, то, что должно сгореть» (*Терещенко*, 1965). От этого и надо отталкиваться, исследуя истоки названия и происхождения рода Парангуй.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 79

Хандер и Хоротэтто. Первое название переводится как «содержимое нарты», второе означает «владелец некастрированных оленей-самцов» (нен. хор – олень-производитель; хабт – кастрированный ездовой олень).

Род Хоротэтто (Хоратэта) впервые был зафиксирован в 1930-е годы Г.Д. Вербовым, который не смог установить его фратриальной принадлежности (1939. С. 44). Определенные сомнения по этому поводу высказывала и Л.В. Хомич (1976. С. 108).

В 2005 г. в пос. Сё-яха Ямальского района ЯНАО нами зафиксированы две семь и Хоротэтто. Глава одной из них рассказал, что предок этого рода еще в начале XX в. проживал недалеко от Салехарда. Он был из ассимилированных ненцами хантов, относящихся к роду Хандер. Перекочевав в 1930-е годы на север Ямала со своим стадом оленей, он получил от местных ненцев прозвище Хоротэтто, за то, что не умел кастрировать оленей-хоров и делать из них ездовых быков-хабтов (ПМА, 2005).

Самоеды рода Хандер, вместе с семьями Яптик, Езынги и другими, проживали в четырнадцати чумах в низовьях Оби на «кочевье Индей» (Индейские салмы), где в 1870 г. их застал православный миссионер, священник Александр Тверитин (Путевые журналы миссионеров, 2002. С. 158). В тех же местах две семьи Хандер были зафиксированы и Приполярной переписью 1926–1927 гг. (*Долгих*, 1970. С. 73, 111). Отдельные семьи Хандер встречаются сегодня в южной части п-ова Ямал (ПМА, 2001).

Салиндер. Название Салиндер означает «житель мыса». В отличие от других «хантыйских» родов, этот род имеет более сложную историю формирования. Советскими этнографами предпринимались неоднократные попытки объяснить происхождение этого рода. Так, например, Б.О. Долгих отождествлял современный род Салиндер с родом Обдорский, фигурирующим в ясачных переписях конца XVII – начала XVIII в. по Березовскому уезду. В частности, он писал: «...слово «саляндер» в переводе на русский значит «обдорский» (дословно «мысовой»; Обдорск, как мы знаем, назывался «носовым городком»)» (1960. С. 73–74). Однако подобное отождествление вряд ли правомерно, так как в ревизских переписях второй половины XVIII в. род Обдорский не фиксируется, а собственно род Салиндер появляется в официальных документах, в частности, в материалах Сургутской церкви, лишь начиная со второй половины XIX в. (*Васильев*, 1979. С. 171, 205). К тому же, как видно из материалов переписей XVII–XVIII вв., численность плательщиков ясака в роде Обдорский постоянно сокращалась, от 14 – в 1695 г. до 6 – в 1712 г. (*Долгих*, 1960. С. 73). Из этого можно сделать вывод, что род Обдорский просто вымер, как это произошло, например, с родом Евгучей, последние три представителя которого были зафиксированы IV ревизией 1782 г. с пометками «умре» (ГУТОГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 43. Л. 116–218).

Некоторые исследователи считали, что род Салиндер имеет более древнее происхождение. Например, Ю.Б. Симченко писал, что формант «чера», присутствующий в названиях типа Фалочера (Чуначера) и Линанчера у нганасан, Соляндер (Сольянчер) и Лаптандер у сибирских тундровых и европейских ненцев указывает на генетическую

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 80

связь членов этих родов с автохтонным населением Заполярья (*Симченко*, 1968. С. 200, 204).

С этой гипотезой также трудно согласиться, особенно в отношении ненецких родов. Известно, что современный род европейских ненцев Лаптандер (в переводе – «житель равнины») является подразделением некогда большого рода Тысья (*Долгих*, 1970. С. 10). Самостоятельным родом он стал не ранее начала XIX в. Впервые род Лаптандер упоминается в работе В. Иславина «Самоеды в домашнем и общественном быту», вышедшей в 1847 г. (1847. С. 132). Сибирский тундровой ненецкий род Салиндер имеет сборное происхождение. Он состоит из различных локальных групп нижнеобских хантов.

Что касается названий нганасанских родов Чунанчера и Линанчера, то они появляются в официальных документах лишь в конце XIX – начале XX в. Так, Г.М. Афанасьева пишет, что название нынешнего рода Чунанчера впервые упоминается в Первой Всероссийской переписи населения 1896–1897 гг. (1990. С. 98). Об этом говорит и Ю.Б. Симченко, отмечая, что в течение XVIII–XIX вв. в документах нигде не упоминаются (кроме Чунанчера) собственно нганасанские названия родов, таких как Линанчера, Нгамтусуо, Нюнонде (1982. С. 91). К тому же, нельзя не учитывать мнение П.Т. Ващенко и Б.О. Долгих, основанное на фольклорных данных, о том, что потомками древних палеоазиатских обитателей Крайнего Севера являются представители нганасанских родов Нгомде и Нгамтусуо (1962. С. 178).

Благодаря полевым материалам, собранным в ходе экспедиционных исследований в Тазовском районе ЯНАО, нам удалось выяснить, что род Салиндер не представляет собой единого образования, а состоит из локальных экзогамных групп хантыйского происхождения, объединенных общим названием. Каждая из этих групп имеет свое ненецкое название, но не имеет хантыйского, в отличие от «хантыйских» родов. Всего в составе рода Салиндер нам удалось выявить 14 подобных групп.

1. Салянгаби – мысовые ханты (расселялись по побережью Обской губы).

2. Таряха-хаби – беличьи ханты (проживали в лесной зоне). В предании о происхождении беличьих хантов рассказывается следующее: «Жили в одном стойбище Салиндеры. И вот однажды решили они разделиться. Пришел с охоты мой праправрадед, убил пять белок. И начал он их считать, да вот никак не может, хоть и считает по руке. Четыре пальца гнет, а пятый остается. И невдомек ему, что пальцев пять и белок столько же. Вот с тех пор и стали называть наш род «беличьим» (ПМА, 1993).

3. Падангаби – ханты, жившие на р. Собь (по-ненецки Пад-яха).

4. Харв-хаби – лиственничные ханты (проживали в лесной зоне).

5. Лохорта-хаби – ручьевые ханты. Название Лагорта носят сразу несколько рек на Полярном Урале. Однако, по данным Е.В. Переваловой, только остяки р. Лагорта, притока Войкара, именовались лохорта-хаби – «ручьевые ханты» (1991. С. 212). Здесь, мы снова, как и в случае с родами Лар и Няданги, имеем дело с обратным наименованием, когда от топонима произошло название группы проживавших здесь людей.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 81

Как и некоторые другие локальные группы северных приобских хантов, Лохорта-хаби были ассимилированы ненцами. Об этой группе, как об отдельном ненецком роде Лохорта, представители которого проживали на Гыданском п-ове, имеется информация у Л.В. Хомич (1976. С. 105). Сейчас фамилия Лохорта (Лохардо) встречается у ненцев Приуральского и Ямальского районов ЯНАО (ПМА, 2004).

6. Пэдарангаби – лесные ханты.

7. Парико-хаби – черные ханты.

8. Епоконгаби – ханты, жившие на р. Епоко-Яха, недалеко от современного поселка газовиков Ямбург.

9. Пэ-хаби – каменные, или горные ханты (проживали в предгорьях Урала).

10. Ныд-хаби – ханты, жившие на р. Ныда.

11. Хо-хаби – березовые ханты (проживали в лесной зоне).

12. Си'ивхарвхаби – жившие близ современного г. Лабытнанги (хант. – «семь лиственниц»), или просто Харв-хаби – «лиственничные ханты». Об этом подразделении имеется предание: «На реке, в районе современного города Лабытнанги (Си'ивхарв-харад) жили два брата Салиндера. Были они бедными, занимались ловлей рыбы. Вдруг один из братьев сказал, что не хочет больше жить вместе и ловить рыбу с братом, и ушел вверх по реке. Другой брат остался на месте. Однажды не стало в реке рыбы, люди стали голодать. Решил оставшийся брат узнать, в чем дело. К тому же он беспокоился за ушедшего брата, вдруг он тоже голодает. Оказалось, что тот выше по течению перегородил реку запором из досок, которыми устилают пол в чуме (по-ненецки лата). Вода проходила через щели между досок, а оставшуюся рыбу он вычерпывал ковшом. Брат назвал его за это жадным и разобрал запор. Рыба снова пошла по реке. Потомков брата, который жил в районе Лабытнанги прозвали Си'ивхарвхаби (живущий у семи лиственниц), а потомков жадного брата – Латаюхаби» (ПМА, 2002).

13. Латаю-хаби – (см. выше).

14. Хаби – ханты; наемные работники. В отличие от вышеуказанных групп, эта группа (как и Лохорта) упоминается отдельно от рода Салиндер в различных документах. Так, Приполярная перепись 1926–1927 гг. зафиксировала 7 семей Хаби, проживавших в Приуралье, на Ямале, на Тазовском и Гыданском п-овах (*Долгих*, 1970. С. 75). По данным В.И. Васильева и Ю.Б. Симченко, на территории современного Носковского сельского совета, Красноярского края в 1926–1927 гг. кочевало 15 семей, носивших фамилии Соляндер (Сольянчер), Хаби и Худы. Одна семья по фамилии Хаби проживала в Мунгуйском сельском совете в 1960-е гг. (1963. С. 9–11). Ненец Хаби Сяр, 1884 г. рождения, фигурирует в книге записей о браках Тазовского района ЯНАО за 1929 г. (ПМА, 1995). Современных данных о распространении фамилии Хаби мы не имеем.

Рассматривая более подробно название «хаби», следует отметить, что оно означает, в частности, «наемный работник» или «раб». Это название распространялось не только на хантов, но и на манси и на селькупов, т. е. на те народы, которые находились

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 82

в различные исторические периоды в той или иной зависимости от ненцев (подвергались набегам, нанимались в пастухи). Другие соседи ненцев, выступавшие с ними на равных, не имеют в ненецких названиях форманта «хаби». Это коми-ижемцы – «нгысма» (по р. Ижма), энцы – «мандо», нганасаны – «тавыс», эвенки – «тунгос» (*Хомич*, 1976. С. 96).

По мнению А.В. Головнева, термин «хаби» сначала применялся по отношению к людям, нанимавшимся в пастухи к ненцам-оленеводам. Затем, когда вовлечение северотаежных жителей в оленеводство стало массовым, это название стало этнонимом. Что же касается названия «салиндер», то оно бытовало до развития у ненцев крупнотабунного оленеводства, когда все ханты представлялись ненцам рыболовами-жителями мысов (*Головнев*, 1993. С. 162). Надымские ненцы еще в конце 1920-х годов называли хантов Салиндерами. В середине 1930-х годов Г.Д. Вербов отмечал, что оненечившиеся ханты, отвечая на вопрос о национальной принадлежности, называли себя «хаби» (*Вербов*, 1939. С. 61).

Как уже было сказано, род Салиндер впервые появляется в официальных документах во второй половине XIX в. Основные места расселения и численность этого рода определила перепись 1926–1927 гг. – это Приуралье, полуостров Ямал (кроме севера и северо-запада), Тазовский и Гыданский п-ова и бассейн р. Надым. Всего было зафиксировано 155 семей (Долгих, С. 75). Кроме того, В.И. Васильев и Ю.Б. Симченко писали о проживании рода Салиндер в тот же период и на Енисее (см. выше). В середине 1930-х годов Г.Д. Вербов зафиксировал в пяти районах Ямальского округа 199 хозяйств рода Салиндер (1939. С. 60).

На сегодняшний день род Салиндер является самым многочисленным в ЯНАО. Его исключительная численность только подтверждает его неоднородный, сборный состав. Например, в 271 семье Салиндер, проживавшей в Тазовском районе ЯНАО (по данным на конец XX в.) насчитывалось 1355 человек, а всего в этом районе числилось в то время около 7 тыс. ненцев, представителей 50 родов (ПМА, 1993, 1995, 1996). Точное число семей и человек в семьях, входящих в локальные группы, составляющие род Салиндер, установить достаточно сложно. Однако если разделить 271 (семей Салиндер) и 1355 (в них человек) на 13 (групп, зафиксированных в Тазовском районе), то на каждую группу придется примерно по 20 семей и по 104 человека, что вполне соответствует численности среднего современного ненецкого рода.

Анализ брачных связей за 1928–1995 гг. по Тазовскому району ЯНАО позволяет подтвердить выводы Г.Д. Вербова середины 1930-х годов о том, что члены «хантыйских» родов, «...заключают браки с представителями ненецких родов I группы (Харючи. – *Ю.К.*), но почти никогда не вступают в браки с представителями II группы (Вануйто. – *Ю.К.*)» (*Вербов*, 1939. С. 61). Более 50% браков оненечившихся хантов родов Тибичи, Няданги, Неркыгы, Пурунгуй было заключено с ненцами, относящимися к фратрии Харючи. В роду Салиндер этот показатель достиг 67% (ПМА, 1995).

Браки между членами «хантыйских» родов не являются исключением, а брачные запреты, как писал Г.Д. Вербов, имеют место лишь в отдельных местах, в силу сло-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 83

жившихся территориально-экономических связей (*Вербов*, 1939. С 62). Особо следует сказать о браках членов рода Салиндер с представителями других «хантыйских» родов. Их зафиксировано всего 73 или 10,5%. Из них 31 брак заключен между партнерами, которые оба носят фамилию Салиндер, что формально является нарушением традиционных ненецких брачных норм. Однако при опросе таких семей выясняется, что муж и жена относятся к разным группам, входящим в состав рода Салиндер (например, муж – Пэ-хаби, а жена – Пэдарангаби или муж – Епоконгаби, а жена Салянгаби и т.п.) (ПМА, 1995, 1996). Из этого следует, что представители 14 вышеперечисленных групп, составляющих род Салиндер, не осознают своего единства и считают подобные браки вполне приемлемыми.

Для выяснения социальной основы групп, входящих в состав рода Салиндер, необходимо рассмотреть некоторые аспекты социальной организации нижнеобских хантов. Например, Е.П. Мартынова пишет о довольно четком делении хантов Нижнеобского ареала на родовые группы, соотносимые с более крупными образованиями обских угров – Мось и Пор. Эти роды представляют собой объединения нескольких фамилий, проживающих совместно и имеющих общих первопредка и духа покровителя. Браки внутри одного рода запрещены, так как его представители считаются братьями и сестрами (*Мартынова*, 1998. С. 114–115).

Характерными чертами родовых групп нижнеобских хантов, по утверждению Е.В. Переваловой, были разреженное, оседлое расселение, замкнутость общения в рамках одной группы, узкий круг брачных связей, связанные со спецификой рыболовецкого типа хозяйства, что обусловило складывание у них локальной билинейной экзогамии. С развитием ненецкого крупнотабунного оленеводства и широкими контактами с ненецкой культурой, хантыйские традиционные билинейные установки были разрушены, и локальные экзогамные группы нижнеобских хантов были включены в ненецкую двухфратриальную систему. Эти группы влились во фратрию Вануйто и стали заключать браки преимущественно с родами фратрии Харючи. При этом они, не сознавая своего единства, продолжали вступать в браки друг с другом по правилам локальной экзогамии (*Перевалова*, 1991. С. 124–125; 2004. С. 282–283).

Вышесказанное Е.В. Перевалова относит к родам Пандо, Лар, Тибичи, Неркыхы, Няданги и Пурунгуй. Однако эти утверждения в равной мере можно отнести к 14 группам, составляющим род Салиндер. Единственным отличием одних от других является то, что первые оформились в самостоятельные роды, а вторые, обладая фактической самостоятельностью, были формально объединены общим названием.

* * *

Анализ данного материала еще раз убеждает в том, что формирование ненецкого этноса было сложным. Одним из рубежей на этом пути стало развитие крупнотабунного оленеводства в XVIII в. Оно оказало решающее влияние на характер межэтнических связей ненцев и хантов низовьев Оби. В результате вовлечения нижнеобских хантов в оленеводство к середине XIX – началу XX в. локальные экзогамные хантыйские

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 84

группы были ассимилированы ненцами. Таким образом, родовой состав ненцев пополнился хантыйскими по происхождению родами – Пандо, Лар, Тибичи, Вэхо, Неркыхы, Няданги, Парангуй, Лохардо, Хандер, Хоротэтто, а также несколькими экзогамными группами, объединенными названием Салиндер. Все они органично влились в ненецкую двухфратриальную систему, хотя и сохранили отдельные черты хантыйской социальной организации. На сегодняшний день представители этих родов, проживающие в Ямальском, Приуральском, Надымском и Тазовском районах ЯНАО, обладают ненецким самосознанием, говорят исключительно по-ненецки и не вспоминают о своем хантыйском происхождении.

Завершая изложение, хотелось бы отметить, что проблема происхождения и формирования «хантыйских» родов в составе ненцев далека от окончательного разрешения. За рамками нашего исследования осталась история отдельных хантыйских фамилий, распространенных сейчас в Приуралье и в низовьях Оби, носители которых, осознавая себя хантами, говорят по-ненецки и используют элементы как хантыйской, так и ненецкой культуры. Для всестороннего изучения вопросов их происхождения необходимо привлечение дополнительных материалов, как архивных, так и полевых.

Афанасьева Г.М. Традиционная система воспроизводства нганасан (проблемы репродукции обособленных популяций). М., 1990. Т. 1.

Васильев В.И. Проблемы формирования северо-самодийских народностей. М., 1979.

Васильев В.И., *Симченко Ю.Б.* Современное самодийское население Таймыра // СЭ. 1963. № 3. С. 9–11.

Ващенко П.Т., *Долгих Б.О.* Предания о тотемических названиях родов у нганасан // СЭ. 1962. № 2. С. 178–182.

Вербов Г.Д. Лесные ненцы // СЭ. 1936. № 2. С. 57–70.

Вербов Г.Д. Пережитки родового строя у ненцев // СЭ. 1939. № 2. С. 43–66.

Головнев А.В. Социально-экономические аспекты ненецко-угорских контактов // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск, 1988. С. 86–100.

Головнев А.В. Хозяйственно-культурные типы хантов и манси и культурная адаптация // Обские угры (ханты и манси) / Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1991. Вып. VII. С. 38–44.

Головнев А.В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск, 1993.

Головнев А.В., Зайцев Г.С., Прибыльский Ю.П. История Ямала. Тобольск-Яр-Сале, 1994.

Дмитриев-Садовников Г.М. Река Надым // ЕГТМ. Тобольск, 1917. Вып. 28. С. 1–24.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960.

Долгих Б.О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М., 1970.

Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. СПб., 1904. Т. 1.

Житков Б.М. Полуостров Ямал // Зап. ИРГО по общей географии. СПб., 1913. Т. 49.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 85

Зуев В.Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века (1771–1772). М.; Л., 1947.

Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847.

Кушелевский Ю.И. Путевые записки, веденные во время экспедиций 1862, 1863 и 1864 г. Тобольск, 1864.

Лепехин И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства (в 1772 г.). СПб., 1805. Ч. IV.

Мартынова Е.П. Брачные связи хантов в конце XVIII в. (по материалам ревизских переписей) // Тобольский исторический сборник. Тобольск, 1994. Ч. 1, вып. 1: Археология и этнология. С. 59–85.

Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.

Мартынова Е.П. К истории формирования надымских ненцев // Самодийцы: Материалы IV-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск, 2001. С. 136–139.

Матвеев А.К. Географические названия Тюменского Севера. Екатеринбург, 1997.

Перевалова Е.В. Брачно-родственные отношения северных хантов // Экспериментальная археология. Тобольск. 1991. Вып. 1. С. 118–128.

Перевалова Е.В. Северные ханты. Екатеринбург, 2004.

Плигузов А.И. Текст-кентавр о сибирских самоедах. М.; Ньютонвиль, 1993.

Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии. (60–70-е гг. XIX в.) / сост. В. Темплинг. Тюмень, 2002.

Симченко Ю.Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 194–198.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.

Симченко Ю.Б. Нганасаны // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 81–99.

Соколова З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 186–210.

Соколова З.П. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 8–47.

Соколова З.П. Эндогамный ареал и этническая группа (на материалах хантов и манси). М., 1990.

Терещенко Н.М. Ненецко-русский словарь. М., 1965.

Турутина П.Г. По тропам моих предков и моего детства. Екатеринбург, 2000.

Хомич Л.В. Ненцы: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1966.

Хомич Л.В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л., 1976.

Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам. СПб., 1855.

Castren M.A. Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845–1849. SPb., 1856.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 86

ИССЛЕДОВАТЕЛИ И ИНФОРМАНТЫ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 87

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ СИБИРИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРЕПИСКИ А.О. ХЕЙКЕЛЯ И Н.Ф. КАТАНОВА)

И. Лехтинен

ЭТНОЛОГ В ПОЛЕ

Этнология – это наука, изучающая процессы формирования разных этнических групп, их идентичность, формы культурной самоорганизация. Культура и язык создают системы символов и норм. Для научного анализа исследователь собирает материал вместе с информантами. Клиффорд Гирц (Clifford Geertz) считает, что анализ материала – это процесс: исследователь, во-первых, записывает все данные (как будто бы социальную дискуссию). Следующий этап – оформление записей в форме текста и, наконец, следует описание (*Geertz*, 1973. С. 6–7). Роль исследователя огромна – речь идет о взаимоотношении исследователя и информанта, и в этом отношении о двух культурах, о «своей» и о «другой» или «чужой» культуре. Этнограф (фольклорист) работает всегда среди двух разных культур: культур информанта и его общества и своей личной культуры.

Метод полевых исследований позволяет этнологам получить сведения о материальной и духовной культуре. Как долго работать в поле? Этнологу требуется некоторое время на первичное знакомство и адаптацию, после чего он / она наблюдает жизнь этнической общности. Этнолог может становиться соучастником повседневной жизни народа.

В последнее время в этнологии начали по-новому оценивать деятельность исследователя, и возникли разные этические вопросы. Как исследователь выбирает материал? Как он / она понимает и интерпретирует дискуссию? Для кого он пишет свою работу? Для кого интерпретирует свои тексты? Как результат или исследование обслуживает объект исследования, этническую общность? Идет ли речь об одностороннем исследовании? (*Ehn & Klein*, 1964. P. 12–14; *Honko*, 1992. P. 123–137; *Suojanen*, 1966. P. 28–29; *Siikala*, 1997. P. 24; *Ruotsala*, 2002. P. 46–60).

Известно, что, например, в Сибири среди обских угров работали и финские, и венгерские лингвисты и этнографы. Можно сказать, что их деятельность отвечала критериям стационарного метода полевых исследований. В полевых работах речь идет о взаимоотношении культуры информанта и культуры исследователя. Можно выделить некоторые категории исследователей.

Исследователи, которые представляют отличную от информанта культуру. Хотя их культура «чужая», она важна на уровне понятия культуры информанта. Следует отметить, что финские и венгерские ученые, изучающие культуру финноязычных

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 88

народов России, принадлежат именно к этой категории. На базе финского и венгерского движения они стремились выяснить и свое происхождение, и происхождение изучаемой этнической общности.

Исследователи, работающие на «домашнем поле». Они представляют культуру изучаемого коренного населения.

Исследователи, работающие при содействии административной власти в крупных населенных пунктах, либо в условиях жизни коренного населения.

Научные результаты всех этих групп являются значительными. И финские, и венгерские ученые жили по несколько лет среди народов: ханты, манси, селькупы, ненцы и нганасаны. Лаури Хонко (Lauri Honko) выражает один из принципов взаимоотношения исследователя и информанта. В поле среди объектов изучения (в целом – этнической общности) исследователь сочетает в себе переводчика, собирателя и помощника. У него / нее есть особая роль, и он / она покоряется этой роли. В начале работы исследователь действует на уровне своей культуры и своей традиции. Без информанта и знания информанта исследователь не может реализовать свой научный план. Взаимоотношение исследователя и информантов можно сравнить с договором: исследователь и информанты узнают друг друга, понимают свои границы, в рамках которых они могут двигаться (*Honko*, 1992. P. 123–137).

Работа в поле содержит и интервью, и наблюдение. Интервью предполагает знание языка коренного населения. Например, М.А. Кастрен, Антал Регули, Арттури Каннисто, Хейкки Паасонен, Бернард Мункачи, К.Ф. Карьялайнен, Кай Доннер, Тойво Лехтисало владели языками коренных народов, и они говорили также на русском языке. Другие, Аугуст Алквист, Янош Янко, У.Т. Сирелиус и А.О. Хейкель работали с помощью переводчиков или на русском языке.

Как выглядит культура этнической общности в глазах исследователя? Во-первых, та культура для него является гипотезой, он знает ее мало, узнает больше и больше, он заинтересован и стремится ее понять. Хотя исследователь, долго работающий в поле, и выучит, например, способы выживания на уровне коренного населения, ему не надо их использовать. Его ждет своя жизнь и культура. Так, Кай Доннер привык жить в поле вместе с хантами, селькупами и ненцами, помня все время о том, что он вернется в Финляндию.

Какова ситуация с точки зрения информантов? Знания информантов огромны, у них есть свои модели опытов и информации. Информация представляет реальную основу, которую исследователь стремится получить. Когда исследователь задает вопросы, информант отвечает. У него две разные возможности – отвечать реально на вопрос, но промолчать о данных, касающихся проблемных и деликатных тем. Он может также при ответе добавить данные, в принципе не содержащиеся в вопросе.

Исследователь наблюдает жизнь, и он может стремиться отождествиться с изучаемой культурой. По мнению Лаури Хонко, такое «сентиментальное стремление» не помогает в работе (*Honko*, 1992. P. 126–137). Эмоциональное отношение важно только в создании связей. Исследователь, и именно «чужой» исследователь, имеет

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 89

«внешние глаза» при наблюдении за системой и моделью культуры и традиции. Он сохраняет свое мышление, свой язык, что позволяет обратить внимание на систему для него до тех пор неизвестной культуры.

ХЕЙКЕЛЬ И ЭТНОГРАФИЯ

В фокусе статьи два ученых, оба знамениты в области востоковедения – Аксел Олаи Хейкель и Николай Федорович Катанов. Хейкель – представитель исследователя «чужой» культуры, а Катанов наоборот – коренного населения. Они переписывались в течение 1893–1900 гг. Письма хранятся с биографическими документами и рукописями Хейкеля в рукописном архиве этнографического отдела Музейного ведомства Финляндии. Нас интересует тематика разговоров, переписка об изучении Сибири.

Аксел Олаи Хейкель родился на острове Ахвенанмаа (Аланд) в д. Брандэ в 1851 г. Он учился в гимназии в городе Турку и в 1869 г. поступил в университет Хельсинки. Хейкель слушал лекции по археологии первого профессора археологии Й.Р. Аспелина (J.R. Aspelin). Сам Аспелин изучал в 1871–1873 гг. проблему происхождения финнов и проводил раскопки в России в местах проживания финноязычных народов (*Salminen*, 2003. P. 63–65). Хейкель принимал участие в жизни университетских студенческих землячеств, которые начали собирать этнографические предметы в местах своего жительства. В 1876 г. была организована первая этнографическая выставка в г. Хельсинки. Этнография становилась более и более важным делом Хейкеля, он участвовал в собирании музейных предметов и полагал теоретически, что этнография – это археология в современности. Сначала (1879, 1880) Хейкель осуществил полевые работы в западной Финляндии, потом в Карелии (*Niiranen*, 1987. P. 9–30; *Lehtinen*, 1990. P. 51–55).

В Финляндии систематическое собрание музейных предметов финноязычных народов связано с развитием этнографии. По примеру языковедов, этнография пользовалась сравнительным методом и по примеру археологии – методом эволюционизма. В этой связи первой задачей являлось собрать предметы, потом сравнить их общие черты и составить типологические серии. Первым настоящим собирателем был Аксел Олаи Хейкель, «отец финно-угорской этнографии», доцент университета, интендант будущего Национального музея Финляндии и создатель музея под открытым небом. По совету профессора Й.Р. Аспелина Хейкель начал свои зкспедиции среди поволжских финнов (*Lehtinen*, 1992. P. 41). Сначала у него было две задачи. Во-первых, изучить разные типы жилищ и во-вторых, собрать богатый сравнительный материал по теме вышивки. Летом 1883, 1884 и 1885–1886 гг. Хейкель ездил по мордовским, марийским и удмуртским деревням вместе с финским художником Агатон Рейнхолмом. Собранная им коллекция предметов и рисунков значительна и по качеству, и по количеству (Списки Финно-угорских коллекций. Музей культур / Национальный музей Финляндии). Как музейный сотрудник и как научный исследователь университета Хельсинки Хейкель провел полевые работы среди почти всех финноязычных народов Европы.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 90

ХЕЙКЕЛЬ И АРХЕОЛОГИЯ СИБИРИ

Профессор археологии Й.Р. Аспелин стремился в 1870-х годах поехать в Сибирь с целью изучения надписей памятников. Он старался организовать экспедицию в рамках Императорской Археологической Комиссии России с помощью председателя Волдемара Тизенгаузена. Одновременно священник, служивший среди финских жителей Сибири, Йоханнес Гранэ (Johannes Granö) обратил внимание на богатство сибирских древностей, именно на наскальные росписи и памятники (*Niiranen*, 1987. P. 183–184; *Lehtinen*, 1990. P. 51–55; *Salminen*, 2003. P. 71–72). Пришло время продолжить пример М.А. Кастрена.

Археологическая комиссия Финляндии решила создать археологическую экспедицию в Сибирь с целью документирования памятников и проведения раскопок, исходя из финансовых возможностей. «Финнам надо изучать культуру, связанную с надписями памятников и каменными бабами в Сибири, потому что они представляют культуру финноязычных народов до их разделения». По мнению Аспелина, с Сибирью связано происхождение финнов, и они имеют право исследовать там свои корни! (*Salminen*, 2003. P. 59–61).

Первую археологическую экспедицию он осуществил в 1887 г. и вторую в 1888 г. с участием Й.Р. Аспелина. В третьей поездке в 1898 г. приняли участие три эксперта, Арттури Снеллман, Й.Р. Аспелин и А.О. Хейкель.

Что нового Хейкель мог представить? У него была двойная задача. Во-первых, археологическая. Он включил в экспедицию студента Селиванова для документации памятников. Селиванов снимал фотографии, и Хейкель мог сконцентрироваться на изучении памятников, на раскопках и на изучении музейных предметов в Томском музее.

Вторая задача была этнографическая. До экспедиции Хейкель был связан с финским шведскоязычным профессором социологии и антропологии Эдуардом Вестермарком. Вестермарк советовал исследовать среди сойотов такие этнографические вопросы, как пища, эмоциональная, общественная и семейная жизнь, похоронные обряды, занятия, эстетическое оформление, администрация и война (*Salminen*, 2003. P. 90).

На денежные средства университета Хельсинки Хейкель приехал весной 1890 г. на Карабалгасун и на р. Орхон. Он принял участие в археологическом конгрессе в Москве, оттуда он продолжил поездку прямо в Сибирь. Кроме Хейкеля в экспедиции приняли участие его молодая жена Маикки (Мария Хейкель, урожденная Кастрен) и брат, по образованию археолог, Хеикк Хейкель. Во время экспедиции Хейкель скопировал 15 000 шрифтов. Результаты были опубликованы в издании *Inscriptions de l'Orkhon* (1892).

В 1893 г. Хейкель успел послушать доклад Николая Ядринцева на заседании Финно-Угорского Общества в Хельсинки (Доклад Н. Ядринцева на французком языке *Compte rendu des recherches de l'expédition d'Orchon* с примечанием Хейкеля: «Ядринцев подарил мне доклад до его выезда»). Летом и осенью он провел археологические раскопки в восточной России и в Сибири. На обратном пути он останавливался в Казани. В Сибири Хейкель работал как археолог. Он действовал в рамках

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 91

принципальной идеи Финно-Угорского Общества: изучать происхождение финнов по следам и советам Аспелина и расширять исследования тюркоязычных народов с целью выяснить историю Средней Азии и Сибири.

ХЕЙКЕЛЬ – АРХЕОЛОГ И ЭТНОГРАФ

Дефиниция этнографии по Хейкелю – это наука древностей в современности. В статье *Explorations Ethnologiques* (1892) Хейкель уточнил свою концепцию: этнология – это широкая наука, к которой принадлежат этнография, лингвистика, археология и фольклористика (*Heikel*, 1895. P. 133–147). Это определение показывает, что он пользовался методикой археологии, изучая именно предметный мир, создал серии предметов (типологию) от более архаичной формы до поздней и, наконец, он сравнивал предметы разных народов с целью узнать более старинные формы. В рамках теоретических обобщений исследователям следовало ознакомиться с музейными материалами и работать в поле с информантами.

Сам Хейкель был шведскоязычным, но изучал в Финляндии финскую культуру. Первые их полевые работы в Карелии стремились реконструировать калевальский предметный мир. В России среди финноугорских народов, марийцев, мордвы и удмуртов Хейкель представлял ученого «другой культуры». Он знал русский язык, но марийцы того времени не все говорили на русском языке. У него был пропуск и разрешение документировать культуру, и он не раз пользовался ими с помощью чиновников. Как этнограф, он работал с удовольствием без поддержки представителей власти. Дневники Хейкеля показывают нам две стороны ученого. У него было с собой два блокнота. В один он написал вопросы и ответы на них на подлинном языке и на финском либо шведском языке. Часто названия на марийском, эрзянском или мокшанском языке писал какой-нибудь помощник, например, местные священники такие, как Афанасьев и Моляров в горномарийских деревнях или местный учитель Макар Евсевьев в мордовских деревнях бывшей Симбирской губернии. В другой дневник Хейкель написал адреса, координаты разных людей и финансовые заметки (Архивный материал Хейкеля).

КАТАНОВ, «*SCHLECHTER TURKOLOG*»

Николай Федорович Катанов изучал фольклористику своего народа, коренного населения. Он вел свое путешествие на такие скудные материальные средства, на которые редко кто работал из ученых путешественников. В поле у Катанова не было проблем в области языка, но он тоже не мог собирать материал без помощников. В верховьях Енисея Катанова сопровождал И.К. Реполовский, в Урянхайской земле Анаш Катанов и в Китае казах Джунус Иткар-огла и дунганин Давуд (*Иванов*, 1973. С. 28, 29). Катанов прекрасно знал условия жизни коренных народов. Он сам представлял инородца, в этом отношении он заметил в поле результаты русификации, влияние русских купцов на народную культуру сойотов (тувинцев) и других кочевников (*Geraci*, 2002. P. 323). Среди татар и других тюркоязычных народов Катанов

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 92

был как дома, но в Казани он являлся инородцем. Культура коренного населения Сибири, изучаемая Катановым, была «своя», но как наблюдатель и собиратель он был «чужим», кроме того – чиновником, имеющим целью передать знание этих малочисленных народов под власть «белого царя» (*Иванов*, 1973. С. 29). Собирание научного материала – это было для коренного населения непонятное действие, и Катанову приходилось раздавать подарки, угощения и лекарства.

Деятельность Катанова в Казани была широкая. Он был организатором, секретарем, потом председателем Общества Археологии, Истории и Этнографии. В качестве председателя Катанов руководил всей работой Общества с 1898 г. до 1914 г. Он регулярно просматривал и исправлял статьи в Известиях Общества, переводил арабские, персидские и тюркские надписи, отвечал за порядок в библиотеке, являлся членом редакционной комиссии по разделу этнографии и составлял опись монет (*Покровский*, 1922. С. 244–259; *Иванов*, 1973; *Geraci*, 2002. P. 309–342). По словам Катанова, Общество занималось этнографией «как коренного русского населения, так и населяющих Россию разных инородцев». Этнографическая деятельность включала в себя широкий круг вопросов, касающихся не только «внешнего быта» и верований, но также языка и «словесности» (*Покровский*, 1922. С. 251, 258; *Иванов*, 1973. С. 44).

Катанов был многообразный ученый. Особый интерес для него представляли материальная культура древнего Болгарского государства, история Казанского ханства и города Казани, а в области этнографии – условия жизни и быта минусинских татар (хакасов): административное устройство, хозяйство, этнический состав, народные предания, верования коренных народов Сибири и Китая.

ХЕЙКЕЛЬ И КАТАНОВ

Хейкель прибыл в первый раз в Казань в 1883 г. С помощью Степана Кузнецова он познакомился с марийскими и чувашскими предметами университетского музея. В октябре 1884 г. Хейкель посетил Казань вместе с художником Агатоном Рейнхолмом. Они проявили особое внимание и интерес к финноугорским народам Повольжья, к марийским, мордовским и удмуртским деревням, одежде и вышивкам. Они познакомились с архитектурой Болгарии, Хейкеля интересовала именно реставрационная работа болгарских памятников (Архивный материал Хейкеля). Как известно, в это время Катанов был студентом в Петербурге, и они не виделись.

Встреча ученых произошла в Сибири. Сибирь их соединила. Летом 1889 г. по совету антрополога Эдуарда Вестермарка Хайкель изучал традиционную жизнь сойотов. В заведении Каябашьи у купца Максима Ивановича Бякова он встретил господина Катанова. Путешествие Катанов начал с Минусинске, откуда он 7 марта выехал по льду Енисея и ехал трое суток до с. Верхне-Усинского. В конце апреля 1889 г. Катанов выезжал на р. Ча-холь и оставался там в течение двух недель, делая первые записи и наблюдения. В конце апреля Катанов выезжал в верховья Енисея, останавливаясь в заведениях русских купцов. Конец мая он застал в заимке купца Тархова на р. Шагонар, где Катанов изучал язык и быт местных сойотов (тувинцев) (Иванов, 1973. С. 27).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 93

Хейкель отметил встречу в дневнике, опубликованном в журнале Finland: *På savidenien Karabasji sammanträffade jag med hr Katanoff, som med, understöd af vetenskapsman, universitet i St. Petersburg och ryska geogr. Sällskapet salade bl. a. Sajotisk poesi. Denna bestå af korta jambiska verser och egen några prof. på dessa i min dagbok.* («В заведении Каябаши при помощи господина Катанова, исследователя, профессора Университета Санкт-Петербурга и члена Русского Географического Общества, я познакомился с поэзией сойотов. Стихи состоят из коротких ямбов, которые профессор записал на память в мой дневник». *Heikel*, 1889. P. 143–145). Можно задать вопрос, почему Хейкель отметил встречу даже в публикации? Было ли это так значительно? Вероятно, Катанов, знающий условия жизни сойотов, дал ему некоторую информацию? Другой вариант объяснения заметки – то, что встреча двух ученых в тех условиях и местах являлась необыкновенной.

ПЕРЕПИСКА УЧЕНЫХ

Хейкель сам систематизировал свои письма по темам в алфавитном порядке. Папка номер 3 содержит всего 165 писем, полученных Хейкелем, 17 набросков писем, написанных Хейкелем, 3 рукописи и 2 музейных пропуска. Большинство писем получено от русских специалистов именно по изучению археологии Сибири, от Н.М. Ядринцева, А.А. Спицина, Г.Н. Потанина и Н.М. Мартьянова. Они писали Хейкелю как специалисту по археологии Сибири.

От Катанова Хейкель получил всего 22 письма. Тематика переписки разнообразная. Оба ученые писали об актуальных проблемах, связанных с экспедиционными работами в Сибири, с организационными действиями в области общественной и музейной работы и с общими интересами в области науки.

Катанов писал на разных языках – на русском, немецком и французском. Хейкель отвечал в основном на русском языке.

СИБИРСКАЯ ТЕМАТИКА

Катанов написал первое письмо в Петербурге в 1893 г. на немецком языке. Во-первых, он представляет себя и вспоминает, как они познакомились на севере Монголии в 1889 г. Как известно, Катанов был тогда в командировке от Географического Общества и Академии наук в Сибири, Монголии, Джунгарии и Китайском Туркестане для исследования языков и быта татарских племен (1889–1892).

Катанов предполагает, что результаты полевых работ интересуют Хейкеля. Он представляет собранный материал и статьи, написанные на данную тему. Обмен научной литературой является темой, которая повторяется в переписке. Хейкель выбирал издания для библиотеки Национального музея Финляндии, а Катанов – для Общества и университета Казани. Катанов советует Хейкелю обратиться к Н.М. Мартьянову из Минусинского музея по поводу датировки монет. После этого следует вопрос по поводу экспедиции В.В. Радлова, к которому Катанов обращается с некоторыми оговорками (*«Radloff meint, dass alle Runen von Nord-Asien Turkische sind» – «Радлов*

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 94

считает, что все рунические знаки являются тюркскими из Северной Азии!»). Первое письмо значительное, включает и информацию, советы и предложение обмена литературой и идеями. В личной сфере Катанов относится к Хейкелю как к старому другу и спрашивает о личной жизни, как он живет, включая самочувствие супруги, читает ли он лекции в университете.

В других письмах сибирская тематика касается интерпретации орхонских и енисейских надписей, литературы по данной теме и сроках разных экспедиций. Переписку Хейкель и Катанов ведут на самом высоком научном уровне, видно, что они ценят друг друга. С точки зренияХейкеля, Катанов главным образом являлся ученым, знатоком сибирских коренных народов. Происхождение Катанова, статус инородца не интересовал Хейкеля, и Катанову не было «стыдно» рассказывать о своей родине, о Восточной Сибири. Наоборот, тема «родины» являлась способом получения сведений о культуре сибирских народов, например, о явлении шаманизма. (*«Ich habe im Sommer mein Vaterland (Ost-Sibirien) besucht, dort habe ich etwas Neues der Scham.-Cultus bezeichnet» – «Летом был на моей родине (в Восточной Сибири), где написал кое-что новое о шаманистическом культе»*). Для Катанова родина, Сибирь и именно Восточная Сибирь была пространством в фокусе научного интереса и изучения. С точки зрения Катанова и Хейкеля этот факт был только позитивным и полезным. Оба ученые знали, что доверие – это самое важное между информантом и исследователем.

ФИННОУГОРСКАЯ ТЕМАТИКА

Вторая основная и общая тема в письмах – информация о финноязычных народах. Катанов отлично знал, что в Казанском ханстве живут финноязычные народы. Как редактор Известий и собиратель книг и музейных коллекций, он заинтересовался культурой этих народов. Посредством Хейкеля, Катанов стал известным среди финно-угроведов Финляндии того времени. Профессор Хейкки Паасонен (Heikki Paasonen), например, планировал в 1902 году арендовать квартитру в Казани недалеко от Катанова, потому что «у него была бы тогда возможнсть учиться больше и больше» (Архивный материал Хейкеля).

Антрополог Уно Харва (Холмберг *Uno Harva / Holmberg*) познакомился с Катановом в Казани. Катанов помогал финскому ученому в научной и личной жизни. Харва принял участие в заседаниях Общества Археологии, Истории и Этнографии при Казанском Университете, он посетил музеи и семинар с помощью Катанова. Катанов носил ему литературу по удмуртам, научные труды, азбуки и молитвы. Он шутил: «Если книги не помогают, лучше жениться на удмуртской женщине. Михеев[1] будет сватать!» (Архивный материал Хейкеля).

В заметках по финно-угорским народам имеются две характерные черты. Хейкель информирует Катанова о новостях Финно-Угорского Общества. С другой стороны,

---

[2] Михеев Иван Степанович (1876–1937), просветитель, кончил в 1896 г. Казанскую инородческую семинарию.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 95

Катанов был посредником между Хейкелем и мордовским учителем Макаром Евьсевевым, будущем профессором (1864–1931).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хейкель и Катанов нашли общий язык. Их характерная черта – научная деятельность в широком смысле. Хейкель – в основном этнограф, но по образованию археолог и также организатор, собиратель и музеолог. Катанов – лингвист, но одновременно фольклорист, этнограф, историк, организатор, редактор, собиратель и музеолог. На международном уровне Хейкель представлял археологические экспедиции в Сибирь, а Катанов тюрколога. Хотя сам Катанов подписывал письма в шуточной форме «Schlechter Turkolog» , но за рубежом и именно в Финляндии он был широко известен. Иивари Валдемар Валлениус (Iivari Valdemar Wallenius / Vanaja) изучал тюркские языки под руководством Катанова и они вместе работали в поле среди абаканских татар в 1894 г. (Архивный материал Хейкеля. Письмо Катанова 17/19.2.1896; *Salminen*, 2003. P. 110–111). Финские тюркологи Матти Рясянен (Matti Räsänen) и Г.Й. Рамстедт (G.J. Ramstedt) высоко оценивали «*Опыт исследования урянхайского языка»* и пользовались данными, почерпнутым из «Опыта» (*Иванов*, 1957. С. 157; *Halén*, 1998. P. 33).

Научная и общественная деятельность принесла и Хейкелю и Катанову всеобщее уважение. В начале XX в. ситуация уже изменилась. Новое поколение и именно финские тюркологи влияли на новые теоретические представления. Хейкель начал больше работать в музее и создал музей под открытым небом в Хельсинки. Профессором в Университете в Хельсинки выбрали У.Т. Сирелиуса (U.T. Sirelius), настоящего этнографа. В России изменилось отношение тюркологов к Катанову. В 1906 г. Андрей Дмитриевич Руднев писал Г.Й. Рамстедту по поводу статуса и заметной роли Катанова:

«Melioranskii died. He goat a heart attack and left a vacant space behind him. We don't have Turkologists. Smirnov, Radloff – the former does nothing, is too old and not linguist, the same with Radloff. Katanow you know yourself» («Мелиоранский умер. У него был сердечный приступ, и его смерть породила пустоту. У нас нет тюркологов. Смирнов, Радлов – первый упомянутый ничего не делает, уже старый, и он даже не языковед, и Радлов – тоже. Что касается Катанова – Вы сами знаете его») (*Halén*, 1998. P. 135).

ПРИЛОЖЕНИЕ

St. Petersburg 8.5.1893

Gnädiger Herr,

Ich freue mich, dass ich zu Ihnen einen Brief schreiben kann. Ich glaube, dass Sie mich nicht vergessen haben (sic!), wenn ich Ihnen sage, dass ich mit Ihnen am Kemchtik bei dem Russischen Kaufmanne M. I. Bjákon (in d. Nord-Mongolei) im Jahre 1889 gewesen

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 96

bin. Dort habe ich Sie mit den Herren Russischen Studenten Jakowleff Popoff und Benedictoff gesehen. Ich habe Ihnen auch einige Uebersetzungen der Sojonischen oder Uränchaischen Lieder über die Flüsse und Ströme der Nord-Mongolei mitgetheilt. Ich bin in West und Ost-Sibirien, Mongolei und China (bis zu der Stadt Châmi) gewesen, wo ich viele Proben der Volkslitteratur (sic!) der türkischen Stämme versammelt habe. Jetzt beschäftige ich mich mit dem (sic!) Bereiten zum Drucken meiner linguistischen und ethnographischen Materialien. Alle Materialien giebt es mehr, als 11.000 Seiten in 2 Runeninschriften, deren Erforschung für Sie sehr interessant ist, habe ich in China nicht gesehen. Ich haben (sic!) gewiss viele Artikel über die Sibirischen Runeninschriften ausgegeben. Haben Sie die Güte, schicken Sie zu mir alle Artikel Ihrer Verfassung und Ihrer Ausgabe. Ich werde damit immer zufrieden sein. Bald werden meine Materialien ausgegeben sein (ein Theil russisch und der andere deutsch) und ich schicke sie jedes Mal (sic!) zu Ihnen. Schreiben Sie mir gefälligst, - wie ist Ihre theure Gesundheit, was machen Sie jetzt für die Wissenschaft der Ethnographie und lesen sie die Lectionen? Theilen Sie mit Ihre genaue Adresse mit. Meine Materialien werden von der Akademie der Wissenschaften und von der Geographischen Gesellschaft zu St. Petersburg gedruckt (sic!). Ich habe auch viele Münzen und Bilder der Chinesen und der Türkischen Stämme versammelt. Schreibt Ihnen Herr N. M. Martiânoff etwas oder nicht? Sein Museum ist zu dieser Zeit sehr gross und reich geworden. Ich bin in diese Stadt nach der vierjährigen Reise mit meiner jungen Frau Alexándra Iwánowna der 24-sten Dezember 1892. zurückgenommen. Herr Akademiker W. W. Radloff meint, dass alle Runen von Nord Asien türkisch sind. Ist es wahr? Haben Sie die „Kulturgeschichte des deutschen Volkes, von dr Otto Henne, am Rhyn, Berlin“ gelesen? In diesem interessanten Buche giebt es Buchstaben, welche den Sibirischen Inschriften ähnlich sind. Ich weiss nicht, ob diese Inschriften finnisch sind, oder türkisch, oder altdeutsch. Kann ich hoffen, um von Ihnen Ihren photograph Portrait zu bekommen? Wenn ich in diesem Briefe Fehler mache, so verzeihen Sie mit tausendmal, weil ich die deutsche Sprache ganz vergessen habe.

Gruss und Glückwunsch. Ihr Bekannter oder Verehrer
N. Katanoff

Kasan.
Den 1/13 Nov. 1899
Hochgeerter Herr, Freund Dr. A. O. Heikel!

Infolge Ihrer Zuschrift vom 2. November 1899 habe ich die Ehre Ihnen mitzutheilen, dass Herr M. J. Jevsewjew gleich viel zu thun hat (er ist ein „Secretar“ im Radiónow. Institute geworden) und ein wenig reicher, als früher, geworden ist, darauf können sie von ihm ihre Antwort nicht bald bekommen. Ich habe den reichen Jewsewjew noch nicht gesehen, und die Kopfbedeckung im Originale kann ich nicht bekommen, weil im Urjume keinen Bekannten habe. Jewsewjew’s Geburtsort ist „Малые Кармалы» (в Буинском уезде Симбирской губ.)

Die Muscheln (ракушки) werden mit „ожгенэ» (украшение из стекла) getragen. Ein Mordwiner hat mir folgendes gesagt:

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 97

«Белые ракушки (Muscheln) носятся на шее в виде ожерелья и на груди, где спускаются сверху (от ворота) вниз, в виде украшения. Украшение из белых раковин называется «кумбря» (kumbŕa), а из стекол «ожгенэ». Раковинки обыкновенно перемешиваются с «ожгенэ» и прикрепляются на нитке, к воротнику вокруг шеи или носятся в виде ожерелья.» Das ist alles, was ich weiss.

Gruss und Kuss!

Hochachtungsvoll N. Katanov

Архивный материал А.О. Хейкеля.

Этнографический архив рукописей. Музейное Ведомство Финляндии. Хельсинки.

Иванов С.Н. Николай Федорович Катанов (Очерк жизни и деятельности). М., 1973.

Покровский И. Памяти профессора Николая Федоровича Катанова // Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии. Казань, 1922. Т. XXXII. С. 244–259.

Ehn Billy & *Klein Barbro*. Från erfarenhet till text. Om kulturvetenskapliga reflektivitet. Stockholm, 1964. P. 12–14.

Geertz Clifford. The Interpretation of Cultures. NY., 1973.

Geraci Robert P. Window on the East. National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca; L., 2002. P. 309–342.

Halén Harry. Biliktu bakshi. The Knowledgeable Teacher, G. J. Ramstedt's Career as a Scholar. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 229. Helsinki, 1998.

Heikel A.O. Voyage à l'Orkhon. Inscriptions de l' Orkhon. Société Finno-Ougrienne. Helsingfors, 1882.

Heikel A.O. Exkursioner bland sajoter och I Sajanska Bergen sommaren 1889. För Finland af A.O. Heikel. 1889. P. 143–145.

Heikel A.O. Explorations ethnologiques // Travaux géographiques exécutés En Finlande. Helsingfors, 1895. Fennica 13. P. 133–147.

Honko Lauri. Dialogisesta kenttätyömetodista // Sananjalka 34. Turku, 1992. P. 123–133.

Lehtinen Ildikó (edit.). Museomiehen päiväkirjasta. A.O. Heikelin lehtikirjoituksia. Museovirasto. Helsinki, 1990.

Lehtinen Ildikó. Field expeditions as a source of Finno-Ugrian ethnology // Studia Fennica. Ethnologica 1. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Helsinki, 1992. P. 41–50.

Niiranen Timo. Suomalais-ugrilaisen kansatieteen ja arkeologian tutkija // Snellman-instituutin julkaisuja 4. Kuopio, 1987.

Ruotsala Helena. Muuttuvat palkiset // Kansatieteellinen Arkisto 49. Helsinki, 2002.

Salminen Timo. Suomen tieteelliset voittomaat. Venäjä ja Siperia suomalaisessa arkeologiassa 1870–1935 // Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 110. Helsinki, 2003.

Siikala Jukka. Kulttuurien käsite ja etnografian ongelma // Viljanen, Anna Maria & Lahti, Minna. Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä. Juhlakirja professori Matti Sarmelalle 6.4.1997.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 98

ВОСХВАЛЕНИЕ ИНФОРМАНТОВ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ: РЕГУЛИ И БАХТИЯРОВ[1]

Анна Вандор

В рукописном фонде библиотеки Академии наук Венгрии хранится наследие забытого антрополога Кароя Папаи (Pápai Károly, 1861–1893), спутника Берната Мункачи в Западной Сибири в 1888–1889 гг. В неопубликованном труде К. Папаи об антропологии и демографическом состоянии народов Западной Сибири читаем следующее:

«Craniocopische Tabelleüber den lebenden Kopf nach Pariser Zolle gemessen
(Von Anton Reguly)

№	Name der Person	Schädel-wirbel						Längen des			Sinnese Organe		Gesichts-Maase		
		Vorderhaupt		Mittelhaupt		Hinterhaupt									
		Höhe	Breite	Höhe	Breite	Höhe	Breite	Schädels	Nase	Körpers	Augen-höhlen-breite	Ohr-wirbel-Breite	Länge	Breite	Tiefe
1	Petr Petrovits Jurkina	5”6’’’	4”5,5’’’	5”10,5’’’	5”1’’’	5”	3”11’’’	1’2”	2”2’’’	5’15”	4”1’’’	6”0,5’’’	4”8’’’	5”3’’’	4”5’’’
2	Wasilji Mikitisch Bachtiarow	4”10’’’	4”2’’’	5”3’’’	5”1’’’	4”6’’’	3”6,5’’’	1’1”4’’’	1”8,5’’’	4’6”	3”10’’’	5”4,5’’’	4”0,5’’’	4”2,5’’’	4”6’’’
3	Kirila Sălăwărow	5”3’	4”5’’’	5”6’’’	5”5’’’	4”9’’’	4”-	1’1”3’’’	1”7’’’	4’11,5”	4”-	5”9’’’	4”5’’’	4”8,5’’’	4”3’’’
4	Vasili Kozlopow	5”5’’’	4”6’’’	5”9’’’	5”3’’’	4”9’’’	3”11’’’	1’2”5’’’	2”2’’’	4’8”	4”2’’’	5”6’’’	4”11’’’	4”9’’’	4”6’’’
5	Alexei Kazimow	5”5’’’	4”10’’’	5”6’’’	4”11’’’ 5”1’’’	4”7’’’	1’1”6’’’	2”3,5’’’	5’-	3”10’’’	5”6’’’	4”8’’’	4”8’’’	4”5’’’	
6	Alexei Jolkin	4”8’’’	5”1’’’	5”10’’’	5”6’’’	4”10’’’	3”11’’’	1’1”2’’’	2”1,5’’’	4’7,5”	3”10’’’	5”10’’’	4”10’’’	4”4’’’	3”11’’’
7	Michail Jakschin	4”9’’’	4”6,5’’’	5”6’’’	5”-	4”7’’’	3”7½’’’	1’3’’’	1”11’’’	5’-	3”8’’’	5”3,5’’’	4”5’’’	4”6’’’	4”1’’’
8	Danila Matweits Perschin	5”4’’’	4”6’’’	5”7’’’	5”3’’’	4”5’’’	4”-	1’1”2’’’	2”1,5’’’	5’2”	4”2’’’	5”9’’’	4”7’’’	5”2’’’	4”7’’’
9	Jerozim Gawrilow Iwaschkof	4”8’’’	4”3’’’	5”4’’’	4”11’’’	4”3’’’	3”9’’’	11”10’’’	2”1’’’	4’5”	3”8’’’	5”1’’’	4”2’’’	4”1’’’	3”9’’’

Bemerkungen[2]

---

1 *Вандор А.* Часть первая «Восхваление информантов Регули Антала в честь 150-летия со дня его смерти» // «С любовью и болью... К 60-летию со дня рождения Евы Шмидт». Ханты-Мансийск, 2008. С. 124–160.

2 В оригинале примечания – в последнем столбце. Я даю их отдельно, чтобы легче читались.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 99

79 Jahr alt; gehört zu der Tserdinischen Wogulen. Lebt schon in Izba (Russisches Holzhaus).
60 Jahr alt, sen der Lozwa in Toschimka derefna geboren; ist noch ein nomadizirender.
30 Jahr alt, ein Jäger, won Iwdel.
Ostjak – 60 Jahre alt. Ein Renthier-hirt der ostjaken Gregor auf dem Ural nahe des Iwdel-Quellen.
Ostjak. – 60 Jahr alt. Der reichste Ostjak, wohnt an der Wischera-Quellen.
85 Jahr alt, lebt am der Lozwa in Pänksăts-paul.
35 Jahr alt, lebt an der Lozwa in Pänksätspaul.
42 Jahr alt. Aus dem Dorfe Perschini. Hat prachtvolle schwarze Augen.
9. 42 Jahre alt. Aus dem Dorfe Perschini. Skrofulös.» (*Pápai*, Ms 4082 / 25. Л. 19)

Почерк однозначно принадлежит К. Папаи. Оригинальная таблица с данными измерений «живых голов», произведенных Анталом Регули, не выявлена. Видимо, эта копия является единственным сохранившимся документом результатов антропологической деятельности первого венгерского полевика – финно-угроведа в 1843–1844 гг. Как это отмечено в рукописном труде Папаи, цифровые данные, полученные его предшественником, имеют лишь историческое значение, но не могут стать полезным научным источником, так как не сохранились сведения о том, чем и по какой методике производил Регули свои измерения (*Pápai*, Ms 4082 / 19. Л. 2). Однако, если исходить из сведений «Примечаний» и привлечь другие данные рукописных и печатанных источников различного назначения и жанра, перед нами встанет живая картина об информанте – вызывавшем у Регули, несмотря на их конфликты, восхищение – его семейной предысторией, родственниками и потомками.

Из перечисленных ученым лиц Василий Никитич Бахтияров был измерен вторым. В «Примечаниях» Регули фиксирует, что ему «60 лет, родился на Лозьве в деревне Тошимка; все еще номадизирует».

На современных картах Свердловской области деревню Тошимку бесполезно искать; находим реки с подобным названием на восточном склоне Урала, в самой северной части области: Северную Тошемку, образующуюся слиянием Малой и Большой Тошемки и впадающую в Лозьву, а южнее – просто Тошемку, левый приток р. Ивдель (Общегеографический …атлас, 2000. С. 4–5, 11). На языке лозьвинских манси Северная и Большая Тошемка звучит *Томпусум*, а Малая – *Пупунлынъя*, «Река, на которой стоит идол» (*Матвеев*, 1980. С. 248–249). На какой Тошемке стояла родная деревня Василия Никитича Бахтиярова по таблице Регули не определить. Примечательно однако, что на речке Вапссос, правом притоке Большой Тошемки, отмечается «Бахтиярова юрта» там, где кончается лесная дорога через Урал (Общегеографический …атлас, 2000. С. 4). По данным моих информантов Саввы Кирилловича (1965 г. р.) и Прокопа Тимофеевича (1956 г. р.) Бахтияровых, сегодня в ней живут не Бахтияровы (*Vándor*, 2006. С. 7, 26). А к северу от впадения в Тошемку

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 100

р.Тосемья – «избы Тошемка», которые в 2006 г. я нашла частично сгоревшими развалинами. Точное место родной деревни Василия Никитича Бахтиярова можно найти только на зарисовке Регули (рис. 1), составленной им со слов его информантов и по собственному опыту и служившей подготовкой к «Этнографической и географической карте Северного Урала», изданной в Санкт-Петербурге в 1846 г.

Фамилию Бахтиярова, записанную Регули по-разному – *Pachtjár ~ Baktiar ~ Backtiar ~ Baktjiar ~ Backtiarov* – неоднократно встречаем в «Календариуме» – малословном немецкоязычном путевом дневнике Регули, содержащем чрезвычайно важные сведения о совместном периоде их жизни.

Регули с целью исследования манси 4 декабря 1843 г. приехал во Всеволодо-Благодатское. Через неделю с расстояния около 50 верст привезли ему двух манси. «Черноволосые, смуглые, как все вогулы; при этом более легкие и бодрые, чем обычно бывают финские народы; их восприятие быстрое, на вопросы отвечают легко и с большой охотой. В их компании Регули было так приятно, что откровенно призналася: в течение всего путешествия по-настоящему ему было весело и безоблачно только с ними» (*Toldy*, 1850. P. LXXI).

«11 (суббота) вогулы Бактьяр и Юркина прибыли – большую часть дня занимаюсь с ними – после обеда жгем гипс, чтобы завтра приготовить бюст Юркина

12 воскресенье – […] – для себя готовлю краниоскопические таблицы […]” (*Регули*, 2008. С. 18).

Потом Регули отпускает Юркина, ставшего № 1 в его таблице (следует отметить, что своего первого информанта Регули называет всегда «Юркина»), сам несколько дней знакомится с окружающими деревнями, а 24 декабря, в канун венгерского Рождества, в дневнике появляется короткая записка: «начинаю исследование вогулов». О направлении исследования говорится 28 декабря: «хорошо продвигаюсь в вогульском языке» (*Регули*, 2008. С. 19). Но за день до этого – озабоченная запись: «вечером оба вогула идут пить на мои деньги» (Там же). Тут, видимо, говорится, кроме Бахтиярова, о некоем Тренькине, который пришел к ученому в этот день и о котором Регули больше не упоминает.

Год кончается прекрасно: «записываю первую песню о кондийском князе» (Там же). Со дня первой встречи с иноязычными информантами прошло ровно 20 суток. Информантом, должно быть, был Бахтияров.

1844 г. начинается с выходного дня информанта; 3-го «Бактьяр пьяный, иду к его хозяину, к пермяку, который придет ко мне и ответит на вопросы, относящиеся к пермякам – вечером приходят два вогула, Кирил Салаваров и остяк Хоссопов [Hossopov]» (*Регули*, 2008. С. 20).

Следует отметить, что, ссылаясь на информацию покровителя Регули академика Бэра, полученные им от венгерского путешественника, секретарь Венгерской Академии Наук Ференц Толди подчеркивает: по мнению Регули, «так называемые березовские остяки являются настоящими вогульскими племенами, отличающимися от чердынских вогулов только диалектом» (*Toldy*, 1850. P. LXXXI). Из этого следует,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 101

что в данном случае «остяк», вероятно, не хант, а сосьвинский или ляпинский манси. «Салаваров и остяк Хоссопов» в «Краниоскопической таблице» фигурируют под № 3 и 4; последнего там Регули записывает как «Vasili Kozlopow». Что касается хозяина Бахтиярова, пермяка, запись свидетельствует о бытовой стороне жизни информанта: предположительно он, пока работал у Регули, жил у некоего пермяка, который тоже стал информантом Регули.

Салаваров и Хоссопов ~ Козлопов уезжают на третий день. Регули заканчивает чистовик их песен, возвращается к грамматическим занятиям, совершает поездки. Потом «17 [января] […] вечером приходит Бактьяр, он получил упреки за то, что рассказал мне их (вогульские) песни» (Там же).

Опять конфликт, на этот раз между информантом и своими. Конфликт этический, который по сей день может возникнуть в любой ситуации, когда между чужим человеком и представителем любого коренного народа мира, придерживающимся традиционных правил, речь идет о вере. О чем можно говорить, о чем нельзя? Когда? Кому? Эта запись Регули – свидетельство полного доверия Бахтиярова ему. Этот манси, должно быть, увидел в этом венгре родственника, потомка тех, кто „был унесен от нас Святым потопом" (*Vándor*, 2006. P. 38), значит, ему положено знать и святые тайны веры.

«18 (вторник) узнаю от него этнографические данные о Верхней Сосьве […]» (Там же). Это характерный момент метода работы Регули – он справлялся о местах и людях, куда и к которым собирался, у компетентных информантов.

После коротенькой поездки, в следующую же ночь у Регули подскочила температура, он болел неделю. «25 (вторник) вечером приезжает Алесей Богатый с Кирилом Салаваровым […]» (*Регули*, 2008. С. 21), и в «Краниоскопической таблице» появилось очередное имя: Alexei Kazimow. Если правильно, то – Хозумов (*Ruttkay-Miklián*, 2009). Тот самый «березовский вогул», который, благодаря личной и убедительной рекомендации Регули, встретившегося после возвращения в Санкт-Петербург с Эрнстом Гофманом, вскоре стал работать как «экспедитор» и переводчик экспедиции Русского Географического общества (*Hunfalvy*, 1864. P. 53).

Конец января, начало февраля занят монотонным трудом, Регули работает над своим словарем, подготавливает карту региона Лозьвы. 14 февраля «вечером приходят Алексей Хоромой [Choromoi] и Мишка Якшин [Miska Jakschin]» (*Регули*, 2008. С. 22). В его таблице под № 6 появляется «Alexei Jolkin», а под № 7 – «Michail Jakschin». Исходя из полного соответствия порядка имен в «Таблице» и «Календариуме», смело можем делать вывод, что «Хоромой» – не фамилия, а кличка Елкина.

15 февраля возвращается измеренный первым Юркин. Следующий день он «пьян, ничего с ним не поделать» (там же), потом два дня Регули «старательно» записывает от него песни. В дневнике – строгая констатация факта: «льется [brantwein]» (Там же).

18 «вечером прибывают вогулы из ю. Першины», «19 (суббота) готовлю гипсовый слепок головы Данилы и Ивашкова […]» (Там же). «Краниоскопическая таблица

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 102

обогащается последними данными: под № 8 – «Danila Matweits Perschin», под № 9 – «Jerozim Gawrilow Iwaschkof».

Последний день работы Регули во Всеволодо-Благодатском – 20 февраля, воскресенье. «Уезжают Юркина, Данила, Ивашков – Володькин еще танцует мне – записываю от него песни, которые поют во время танца […]» (Там же). По «Календариуму новые этапы путешествия Регули» – «Поездка в Ирбит и Сибирь до Тобольска» (Там же), а с 6 марта 1844 г. – «Пребывание в Тобольске и поездка в Пелым» (*Регули*, 2008. С. 23). 10 марта неожиданная запись: «на базаре (ярмарке) с Бактьяром, покупаю ему полотно» (Там же), а 13 числа – последняя запись о верном спутнике: «покупаю гостинец [gostinza] Бактьяру» (Там же).

Все, что перечислено, является скелетом событий. По этим данным на привязанность Регули и Бахтиярова друг к другу указывает лишь продолжительность их сотрудничества. Но значение и роль Василия Никитича в истории финно-угроведения, его заслуги в развитии науки определяются не продолжительностью времени, проведенного им с Регули, а его содержанием. Он – информант. От информанта исходят те данные, которые собираются исследователем-полевиком, в счастливых случаях им и обрабатываются, а дальше служат источником как для кабинетных ученых, так и полевиков будущего на долгие столетия. В данном случае прошло больше, чем полтора века с того, как Бахтияров работал информантом Регули, и наука все еще не полностью оценила, чего только не было в голове этого манси. Приведу примеры.

Мункачи в своем сборнике вогульского фольклора, перечисляя, что в нем из собрания Регули, указывает на 6 произведений мансийского устного народного творчества, о которых точно известно, что Регули их записал от Бахтиярова. Из 34 произведений, записанных Регули на южном диалекте, большинство тоже должно быть связано с его знаниями, так как южным диалектом к тому времени из информантов Регули владели лишь Бахтияров и Юркин. Среди произведений, так или иначе связанных с Бахтияровым, записаны, например, важнейшая «Песнь о сотворении земли и неба» (*Munkácsi,* 1892–1962. T. I. P. 100), призывные песни божеств, песни медвежьего праздника, молитвы и т.д. (*Munkácsi,* 1892–1962. T. I. P. XIII–XVI). Из этого следует, с одной стороны, что Василий Никитич был знатоком самой сакральной (и секретной) стороны мансийской жизни, а с другой – что Мункачи на основе единства диалектных особенностей южных записей справедливо предполагает: Бахтияров оставался с Регули и после тобольских записей «Календариума». Сам Регули еще 12 января 1844 г., ровно через месяц после его знакомства с Бахтияровым, в письме своему покровителю К.Э. Бэру пишет следующее: «Не могу достаточно хвалить моего учителя Бахтьяра; он готов сидеть со мной с утра до вечера, и до того доверяет мне, что, может быть, уже и нет такого таинства в духовной жизни и мифологии его народа, о котором мне не говорил. Для такого задания самым подходяшим человеком является он, будучи не только певцом среди своих, но дейтвующим и священнослужителем, когда жертвуют коня, что у них происходит ежегодно и теперь» (*Munkácsi,* 1892–1962. T. I. P. VI). Все остальное, что Регули писал или говорил о Бахтиярове, в таком же ключе.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 103

Из “«Воплощенных в ноты» финно-угорских мелодий Регули Антала” однозначно от Бахтиярова были записаны мелодия и слова «Песни Томы» (*Reguly*, 2000. P. 50–52; *Munkácsi,* 1892–1962. T. III. P. 480-493).

Почему этот человек мог стать таким идеальным информантом? Какие у него корни? Что это за необычная фамилия, которую не понять на основе ни мансийского, ни русского языка? Исполняли ли роль информанта его потомки? На эти вопросы пытаемся дать ответы в следующем.

Фамилию Бахтияр(ов) Мункачи объяснял как заимствование из персидского сложно-составного слова *baχt-jār* со значением «любимец счастья» через татарский (*Munkácsi*, 1892–1962. T. I. P. X). По другим источникам, фамилия от тюркско-персидского *бяхет ир* «счастливый муж» (*Халиков,* 1992. С. 54). По данным 1651 и 1722 гг. фамилия была известна и среди марийцев Царевосанчурского и Уфимского уездов (*Черных*, 1995. С. 91).

Во внутренней и внешней политике Московской Руси в XV–XVI вв. активно используются казанцы и близкие им мишари, еще хорошо знавшие не только русский, но и свои родные языки. В значительной степени на их основе формируется российское служилое сословие, раннее российское чиновничество – дьяки и подьячие. Российскими послами в Польшу и Литву, например, в 1549 г. были Бахтияровы. С другой формой фамилии – Бахтеяр – связаны корни князей Приимковых. Аслан Бахтеяр был послом в Польшу в начале XVI в., а Еналей Бахтеяров – письменным головой в XVII в., одним из сибирских первопроходцев (*Халиков,* 1992. С. 27–28, 54).

Были и другие Бахтияры. Над мусульманским кладбищем Уфы в горе зияет Бахтиярова пещера, получившая название от разбойника, похитившего единственную дочь купца и убившего его самого якобы в этой пещере (*Весновский*, 1904. С. 310–311).

Бахтияровы за Уралом – выходцы с Вишеры. «Старик Ипат и три сына Степан, Родион и Иван, от последнего и пошел весь род» (*Чернецов*, 1987. С. 14). К началу XXI в. на Вишере осталась всего одна семья, хранящая свой язык и ведущая традиционный образ жизни – Алексея Бахтиярова (*Неганов*, 2008. С. 14).

Мансийское предание о «добром Бахтиаре» носит в себе информацию о бесстрашном и сильном мальчике, которого шаман боялся, поэтому прогнал его. Видели его с тех пор только один раз. «Он тогда помирил двух шаманов, которые долгое время спорили и воевали друг с другом. […] Достал Бахтиар из кармана мешочек маленький, а из мешочка песок посыпался. И сразу же горы появляться стали, а Бахтиар взял свой лук и пошел дальше, посыпая свой след песком. А как ушел храбрый Бахтиар, так за ним след каменный остался. Далеко, видно, ушел, потому что краю и конца этим горам манси не нашли. И объехать их ни один удалец не смог. По обеим сторонам этих гор все народ манси живет» (*Анисимкова*, 1981. С. 65, 69).

Почти за столетие до сотрудничества Василия Никитича и Регули на Верхней Лозьве, относящейся тогда к Вятской епархии, проживали некрещенные Бахтияровы. Весть об их общении с новокрещенными манси активизировала Антония, Епископа Вятского, в мае 1751 г. пославшего игумена Чердынского Богословского

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 104

монастыря Иова для их крещения. В донесении Иова о своей деятельности от 15 ноября 1751 г. сказано, что крещение 76 душ мужского и 47 женского пола совершено в первых числах сентября, и в том числе «окрещены были Коня Сепкин Пахтияров 30 л., нареченный Кондратом, с женою, детьми, братьями» (*Павловский*, 1907. С. 96–97).

Церковные книги и ревизские сказки XVIII и первой половины XIX вв. еще не указывают на проживание Бахтияровых на территории Тобольской губернии или Толбольской епархии. Однако во второй половие XIX в. их представителями, проживавшими в Искарских юртах Сосьвинской волости, было заключено три брака (*Соколова*, 1983. С. 173). Мансийское название деревни – Ены-пауль; она расположена на правом берегу Северной Сосьвы, под впадением в нее р. Лепля (*Дунин-Горкавич*, 1910/1996. С. 269). В конце XIX – начале XX в. манси Верхотурского уезда, т.е. лозьвинские, так же, как полвека раньше Василий Никитич, еще выпасали оленей в Чердынском уезде, т.е. на Вишере (*Остроумов*, 1904. С. 165). В 1925–1927 гг. в «Списке Ивдельского РИК'а», исправленном и дополненном В.Н. Чернецовым, на Лозьве проживало 84 манси, из которых 2/3 носили фамилию Бахтияровых (34 – мужского и 17 – женского пола). Не без основания автор «Дневника и отчета» 1938 г. размышляет о том, что «если бы не пришли сюда с Вишеры Бахтиаровы, вогулов почти не было бы» (*Чернецов*, 1987. С. 15–16, 266).

По имеющимся данным, из них мало кто переехал на Северную Сосьву: в период 1967–1970 гг. лишь по одному Бахтиярову проживало в с. Сосьва и пос. Верхне-Нильдино (*Пивнева*, 1999. С. 74–77, 105–108). Из них, пожалуй, сосвинский был тем блестящим исполнителем, у которого Григорий Николаевич Сайнахов (1914 г.р.) уже в зрелом возрасте освоил игру на священном инструменте – *сангквылтапе* на таком уровне, что музыковеду стоило издать целый том его мелодий, записанных в 1989 г. (*Сильвет*, 1986. С. 28). Другими словами, субъективные условия знания песен Василия Никитича Бахтиярова в 1843–1844 гг. – память на слова, голос, слух – присутствовали среди его потомков и через век с лишним. Как показывает мой опыт, одним из исполнителей ритуальных песен в мансийском обществе сегодня является Прокоп Тимофеевич Бахтияров (*Vándor*, 2006. С. 38). (рис. 4).

Как «антропологические информанты» Бахтияровы тоже сделали свое: в 1888 г. в «Tąmpūsm-paul»-е Карой Папаи (благодаря которому сохранились измерения Регули), по 53 параметрам измерил и четырех «Bachtyiarov»-ых (рис. 3).

Первым он измерил 19-летнего «Василия Иваныча», ростом 1584 мм, с темно-каштановыми волосами и карыми глазами. «Кожа лица белая, сверкающаяся, с редкими веснушками [...] Складки на лбу и у носа. Уши немножко торчат. Густые каштановые, широкие брови неблизко друг к другу. Волосы, посередке с проборкой, сплетенные висят на спине. На тыльной стороне ладони большие поры […] Пальцы загибаются с трудом. Ногти небольшие, выпуклые, с луночками. Пальцы ног узловатые» (*Pápai*, Ms 4082/25. № 8). Среди данных метрических книг его находим как восприемника в 1891 г. (МетКнС, 1892. № Р-6М).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 105

Остальные трое измеренные К. Папаи – братья. Самому молодому из них, Николаю Игнатичу – 21 год. Рост его – 1554 мм, волосы рыжевато-каштановые, глаза голубовато-серые; холостой. Кожа на груди белая, на руках – смуглая, с более темными пятнами. На лице и лбу веснушки. Внизу лицо сужается (*Pápai*, Ms 4082/25. № 13).

Средний и старший брат – тезки (такое часто бывало в те времена), обоих звали Иваном. Рост среднего – 1636 мм, ему 25 лет. «Волосы каштановые, усы – светлые, редкие, борода только в следах, глаза голубовато-серые. Лоб высокий, брови посередине расширяются. […] Второй палец ноги длиннее первого» (*Pápai*, Ms 4082/25. № 10). Ему исполнилось 36, когда 1 сентября 1899 г. у него родился сын Василий (МетКнС, 1900. № Р-3М).

Старшему из братьев во время измерения было 35 лет; его рост 1625 мм. Волосы светло-каштановые, на лице небольшие светлые усы и борода, глаза светло-голубые (*Pápai*, Ms 4082/25. № 15). Последние годы его жизни сложились грустно: его сын Иоанн в возрасте 22 года умер от простуды (МетКнНякс, 1907. № У-13М), и скоро, в возрасте 57 лет умерла и его жена Феодосия Игнатьевна (МетКнНякс, 1907. № У-13Ж). Сам он скончался 11 ноября 1911 г. (МетКнНякс, 1911. № У-12М).

Бернат Мункачи, пригласивший в свою экспедицию К. Папаи, с которым он из-за разного характера их работы вскоре после приезда на Лозьву расстался, перечисляет три деревни Бахтияровых: «на самых верхних притоках Лозьвы *Tåmp-ūsiŋ paul* и *Jelpiŋ Uśja-tit paul,* а также заброшенный ими *Lūsm-tal'ёχ paul*, название которого по-русски – Юрта Бахтиярова, хотя там проживает Михаил Укладов.» Из Бахтияровых он тоже нашел славных информантов, например, Евгению Николаевну Пахтярову (Mikul-āγi Jēńńä). Самой авторитетной семьей он считает потомков «Кирила Богатого» (Puuñ Kirä åjkä). «От дочерей семьи я получил пять песен, сохраненных традицией», – пишет довольный Мункачи (*Munkácsi,* 1892–1962. T. I. P. X, сноска 1).

Бахтияровы в метрических книгах фигурируют часто, однако об информанте Регули Василие Никитиче даже в виде отчества нет ни одной записи. Таким образом, его прямых потомков не выявить. В проверенных мной книгах самая ранняя запись – от 16 января 1866 г., когда сын «Кирила Богатого», 25-летний Тимофей, проживавший в «Тоземских» юртах, женился (МетКнС, 1866. № Б-1).

Для Мункачи важными оказались другие Бахтияровы – герои женских песен. Из них старшая дочь Кирила Анна 1 декабря 1868 г. родила незаконную Домнику (МетКнС, 1869. № Р-4 Ж). Анна является автором и героем женской личной песни под № А)а)III «Сборника» Мункачи (*Munkácsi,* 1892–1962. T. IV, v. I. P. 6).

Младшая дочь Кирила Дарья в метрических книгах появилась впервые в 1874 г. как восприемница (МетКнС, 1874. № Р-5Ж), а 21 апреля следующего года умерла от родов (МетКнС, 1875. № У-9Ж). К 1888 г., когда Мункачи встретился с членами ее семьи, дату ее смерти они уже не помнили (поэтому ученый пишет, что она умерла в 1860-е годы), но конечно, помнили факт ее преждевременной кончины. Ее личные песни – под № А)а)I, II в «Сборнике» (*Munkácsi,* 1892–1962. T. IV, v. I. P.1, 4). А под

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 106

№ А) а)VII – личная песня отца Анны и Дарьи о своих дочерях (*Munkácsi,* 1892–1962. T. IV, v. I. P. 10).

Самым широким репертуаром из информантов Мункачи обладала 23-летняя Евгения Николаевна Бахтиярова: наука обязана ей тринадцатью личными песнями и множеством загадок (*Munkácsi,* 1892–1962. T. IV, v. 2. P. 260). В метрических книгах встречаемся с ее именем только когда она венчалась (МетКнС, 1891. № Б-7).

От Феодосии Игнатьевой Мункачи записал две личные песни под № А)а)VI (*Munkácsi,* 1892-1962. T. IV, v. I. P. 9). Единственная однозначная запись о ней в метрических книгах – в последний день 1891 г. она была восприемницей (МетКнС, 1892. № Р-6Ж).

Метрические данные о Бахтияровых, выявленные мной, охватывают 42 года, содержат 209 данных о 121 человеке, из которых 15 неясным образом относятся к их семье. Самую неожиданную информацию однако содержали не метрические книги, а научная библиотека Музея им. И.С. Шемановского в Салехарде, хранящая и оставшуюся часть библиотеки бывшей обдорской миссии. «Азбука для вогул приуральских» напечатана в 1903 г. в Москве в Синодальной Типографии, и хочет научить манси не русской грамоте, а мансийской! Составителем «Азбуки» являлся Епископ Никанор, «при участии П.И. Паутова, священника П. Мамина, В.Л. Феодоровского и вогула Никиты Я. Бахтиарова» (рис. 2).

Никита Яковлевич в метрических книгах появлялся сначала как восприемник (МетКнНякс 1908. № Р-11Ж и 1909. № Р-5Ж). В 1912 г. женился (МетКнНякс 1912. № Б-1). Сразу же участвовал еще в двух бракосочетаниях как свидетель (МетКнНякс 1912. № Б-2, Б-3). Но о нем в каждой записи читаем только, что он – «инородец с р. Лозьвы». Больше данных о нем мне неизвестно.

Когда в марте 2006 г. я вручила копию внутреннего титульного листа «Азбуки» лозьвинскому манси Савве Бахтиярову, они с мамой, женой, сыном Пашей и шурином Прокопом Бахтияровым долго гадали, кого изображает фотография на противоположной странице. Однако гораздо важнее, что всем им было приятно узнать о первом публиковавшемся Бахтиярове.

А с момента нашей с ними встречи получил свой диплом первый мансийский оператор, снимавший дипломную работу о Савве[3]. Меняется только техника записи информации. Ряд информантов – бесконечный.

МетКнНякс – Метрические книги, Няксимволь – Березовский округ, с. Няксимволь, Никольская церковь. Книги о родившихся, браком сочетавшихся и умерших за 1894–1919 гг. (с. Березово).

---

[3] Благодарю за эту любезную телефонную информацию в феврале 2009 г. Татьяну Гоголеву (Ханты-Мансийск).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 107

МетКнС – Метрические книги, Сосьва – Березовский округ, Сосьвинская Христово-Рождественская церковь. Книги о родившихся, браком сочетавшихся и умерших за 1866–1877, 1898–1907 гг. (Там же).

Pápai Károly. Anthropologiai megfigyelések (*Папаи Карой*. Антропологические наблюдения) 69 f. MTA Könyvtára Kézirattár és Régi Könyvek Gyűjteménye, шифр: Ms 4082/19.

Pápai Károly. Vogulok. Osztjákok. Szibériai zürjének. Szamojédok. Az ugor típus. Táblázatok. Demographiai megfigyelések (*Папаи Карой*. Вогулы. Остяки. Сибирские зыряне. Самоеды. Угорский тип. Таблицы. Демографические наблюдения) 40+32+19+27+7+38 +5+57+19 f. MTA Könyvtára Kézirattár és Régi Könyvek Gyűjteménye, шифр: Ms 4082/20-25.

Reguly Antal. Térképei a cseremisz és vogul területekről, a térképekről tartott előadásának fogalmazványai, valamint a térképekhez gyűjtött nyelvészeti, statisztikai, etnográfiai és régészeti adatok. 1838-1856. Magyar, német, orosz, vogul, svéd ny. 27 köteg (*Регули Антал*. Карты черемисских и вогульских территорий, черновики его лекций о картах, а также лингвистические, статистические, этнографические и археологические данные, собранные им к картам. 1838–1856. На венг., нем., русск., вог., шведском языках. 27 связок). Шифр: MTA KK Magyar Nyelvtudomány 2rét 4/V.

Vándor Anna. Полевой дневник «Sz-2006 Bahtyiarovok». Личный архив автора. 42 с.

Анисимкова М.К. Добрый Бахтиар // Огонь-камень: Сказки народов Тюменского Севера. Свердловск, 1981. С. 65–69.

Весновский В. Иллюстрированный путеводитель по Уралу. Екатеринбург, 1904 (***http://unilib-chel.su:6005/el_izdan/vesn1***)

Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. М., 1910/1996. Т. II: Географическое и статистико-экономическое описание страны по отдельным географическим районам.

Матвеев А.К. Географические названия Урала: Краткий топонимический словарь. Свердловск, 1980.

Общегеографический региональный атлас «Свердловская область». 1:200 000. ЦЭВКФ, М., 2000.

Неганов С.В. (ред.) Финно-угорские народы Пермского края. Пермь, 2008.

Остроумов Н.Г. и И.Г. Вогулы – манси: Историко-этнографический очерк с приложением словаря вогульских слов и списка русской литературы о вогулах. Пермь, 1904. С. 153–202.

Павловский В. Вогулы. Казань, 1907.

Пивнева Е.А. Манси: популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). М., 1999.

Регули Антал. Календариум. Дневник венгерского путешественника-исследователя с 29 сентября 1843 г. по 5 марта 1846 г. Путешествие по России: Петербург–Урал–Петербург. Рукописная копия оригинала: В.Г. Карелин / пер. с нем. на венг. Барбары

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 108

Бецнер; рец. нем. пер. Жофия Коватш; пер. с венг. на рус. Н.С. Болотовой; указ. Энико Сий; ред. Энико Сий. Будапешт, 2008. 77 с.

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

Сильвет Хейкки. Пять наигрышей медвежьего праздника манси из репертуара Г. Сайнахова // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров / сост. И. Рюйтел. Таллин, 1986. С. 28–38.

Халиков А.Х. 500 русских фамилий булгаро-татарского происхождения. Болгар-татар чыгышлы 500 рус фамилиясе. Казань,1992.

Чернецов В.Н. Источники по этнографии Западной Сибири / публик. Н.В. Лукиной, О.М. Рындинщй. Томск, 1987.

Черных С.Я. Словарь марийских личных имен. Марий енг лӱм-влак мутер. Йошкар-Ола, 1995.

Hunfalvy Pál. A vogul föld és nép: Reguly Antal hagyományaiból. Pest, 1864. (*Хунфалви Пал.* Земля и народ вогулов: Из наследия Регули Антала).

Munkácsi Bernát. Vogul népköltési gyűjtemény. Budapest, 1892–1962. T. I–IV. T. IV, vol. 2: *Munkácsi-Kálmán.* (*Мункачи, Бернат.* Сборник вогульской народной поэзии).

Reguly. Ethnographisch-geographische Karte des Nördlichen Ural Gebietes entworfen auf eine Reise in den Jahren 1844–1845 von Anton v. Reguly. SPb., 1846.

Reguly Antal. «Hangjegyekre szedett» finnugor dallamai. Budapest, 2000. (*Регули Антала.* Нотированные мелодии).

Ruttkay-Miklián Eszter. A forrásoknál. Reguly Antal adatai az Uralban élő népek kapcsolatairól // Tanulmányok a finnugrisztika és a nyelvtörténet köréből / szerk. Beatrix Oszkó, MáriaSipos. Megjelenés alatt. (*Рутткаи-Миклиа Эстер.* У источников. Данные Регули Антала о контактах народов на Урале // Труды в области финно-угроведения и исторического яззыкознания / ред. Беатрикс Оско и Мария Шипош. Будапешт, 2009. В печати)

Toldy Ferenc. Reguly Utazásai // Reguly-album. Pest, 1850. (*Толди Ференц.* Путешествия Регули // Альбом Регули).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 109

ИНФОРМАЦИЯ И ТАБУ: ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ИМЕНИ У СЫНСКИХ ХАНТОВ

Эстер Рутткаи-Миклиан

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 1990-е годы по сути дела единственным этнографическим исследованием сынских хантов была работа Зои Петровны Соколовой «Ханты р. Сыня и Куноват» (*Соколова*, 1972а), которую дополняют две ее статьи (*Соколова*, 1972б, 1974б).

В 1992 г. вместе с Е. Шмидт я впервые попала в район р. Сыня, где в 1999–2009 гг. проводила интенсивные этнографические и лингвистические полевые работы. Одним из их результатов стала моя докторская (PhD) диссертация, тема которой: «Родственные группы сынских хантов» (2004 г.). Из российской научной литературы я опиралась прежде всего на исследования В.Н. Чернецова и З.П. Соколовой (особенно 1972а, 1974а, 1975, 1979, 1983), в то время как непосредственно предшествовала моей работе тогда еще неопубликованная диссертация Е.В. Переваловой (2004). В 2001 г. мне представилась возможность получить личную консультацию Зои Петровны, великодушно предоставившей в мое распоряжение свои рукописные записи, касающиеся сынских хантов, в которых содержались данные переписей населения 1794 и 1801 гг. Этот материал стал одним из основных источников моей диссертации. В знак благодарности я приветствую юбиляра публикацией одной из глав моей работы.

РОД И ИМЯ

В научной литературе связь между родами и использованием имени до сего времени исследовалась в двух аспектах. Первый – название самого рода как группы, второй – наличие так называемого фонда родовых имен, содержащего имена, которые носят члены рода и которые могут носить только они. Исследование имен давно ведется на основании различных, прежде всего письменных источников.

В исследованиях обско-угорских имен проблему представляет разделение собственно имен и названий, употребляемых в различных случаях для наименования лиц или групп. Исследование затрудняется тем, что источники включают именной материал, научная обработка которого требует различных методов и, естественно, приводит к разным результатам. Именной материал фольклорных текстов пригоден прежде всего для исследования в аспекте языкознания и поэтики (ср.: *Kiss Tamás,* 1989; *Sz. Kispál Magdolna*, 1970; *Vértes Edit*, 1960, 1970), исторические источники значимы с этнологической и социальной точек зрения (*Hauel Petra*, 1986, 1990; *Соколова*, 1970, 1975). Наряду с церковными личными именами, имеющимися в источниках XVIII–XIX вв., использовались, вероятно, и другие

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 110

имена, о которых у нас не имеется данных. Однако исследования на основе письменных источников – по понятным причинам – не распространяются на использование имени или прозвища в живом языке.

У сынских хантов существует и вербально выраженная норма, заключающаяся в том, что нельзя произносить подлинное имя человека. Для оберега следует использовать другое имя, прозвище или называть его описательно. Сегодня в соответствии с русскоязычной практикой у каждого, естественно, имеются официальные фамилия, личное имя и отчество. Наряду с ними – и вместо них – используются название групп, прозвища и другие способы наименования (различные описания, намеки, терминология родства и др.).

НАРЕЧЕНИЕ ИМЕНЕМ

В научной литературе обычай наречения именем связывают с реинкарнацией (существует правило, что ребенок получает имя предка, который воскрес в нем)[1]. В.Н. Чернецову принадлежит высказывание о том, что между душой и именем имеется тесная связь, и вместе с душой, принадлежащей к данному роду, реинкарнация которой происходит в этом роду, существует и фонд имен данного рода (*Чернецов*, 1946. С. 170–171).

Предположение В.Н. Чернецова основано прежде всего на замечании Ф. Белявского (1833. С. 122), в соответствии с которым ребенку нельзя безнаказанно дать имя, принадлежащее другому роду, потому что человек получает его в память умершего. По Белявскому, «остяки имена дают детям не ранее пяти лет, которые, впрочем, сохраняются ими только до пятнадцатилетнего возраста и переменяются уже постоянными, сохраняемыми до самой смерти» (цит.: *Чернецов*, 1959. С. 140–141). В связи с этим В.Н. Чернецов замечает, что причина отсутствия имени у младенцев состоит в том, что в силу единства души и имени называть имя мертвого, реинкарнацией которого является младенец, опасно[2]. От этой опасности ребенка оберегают, с одной стороны, запрет на произнесение имени, а с другой стороны – магические действия (*Чернецов*, 1959. С. 141–142). На переходный отрезок времени ребенку могут дать любое имя. В описаниях Г. Новицкого начала XVIII в. содержатся данные о том, что «что первое узрить изшедши изъ дому: птицы, звѣри или что ни будь, тѣмъ именемъ родившееся нарицаетъ» (*Новицкий*, 1999. С. 37). Согласно заметкам В.Ф. Зуева 1771–1772 гг., ребенок получает свое настоящее имя, когда достигнет 15-летнего возраста: «…а прошествии сих пятнадцати лет родители дают уже ему настоящее имя или по сходству какого-нибудь давно умершего сродника, или по силе, или по сложению, сходству с животными, проворству, прилежанию к промыслам, трудолюбию, щастию и прочее...» (*Зуев*, 1999. С. 192). Эти примеры противоречат приведенным выше мнениям о тесной связи реинкарнации и обычаев наречения именем.

Тесную связь имени и души подчеркивает и замечание З.П. Соколовой: «ханты и манси верили, что у двух людей, имеющих одинаковые имена и живущих в одном селении

---

1 Реинкарнации в моей диссертации посвящена отдельная глава, здесь я не буду касаться этой проблематики (см.: *Рутткаи-Миклиан*, 2005).

2 Культу мертвых также посвящена отдельная глава диссертации (см.: *Рутткаи-Миклиан*, 2005).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 111

(раньше, очевидно, в пределах одной генеалогической группы), кто-то один должен обязательно умереть. Если же все-таки оказывалось, что в одном селении жили тёзки и один из них умирал, другому срочно меняли имя, чтобы не умер» (*Соколова*, 1975. С. 44). Об этом же она говорит позже, когда рассматривает тесную связь имени и души, в силу чего одинаковые имена невозможны, потому что имя идентично душе (Там же. С. 49). Несмотря на это, в архивных материалах имеются данные о том, что даже внутри одной семьи встречались люди, носящие одинаковое имя, а при наречении церковными именами это явление стало весьма частым (Там же. С. 44–45). Согласно З.П. Соколовой, на основании архивных источников «применительно к XVIII. в. можно говорить о фондах имен больших семей или, возможно, патронимических групп» (Там же. С. 48). В соответствующих разделах материалов переписи населения по Обдорской волости за 1782 и 1795 гг. среди 985 имен она нашла 85 таких, которые были унаследованы, остальные же свидетельствовали об однократном наречении именем. Из 85 личных имен 52 перешли от деда к внуку, 11 – от прадеда к правнуку, одно – от прапрадеда к праправнуку, 4 – от дяди к племяннику, 2 – от отца к сыну, а 7 – от других родственников (*Соколова*, 1975. С. 45). Большой интерес представляет опыт З.П. Соколовой по составлению на основании этих данных родословных. На основании архивных материалов родословные хантов составила и Е.В. Перевалова (2004. С. 277).

ФАМИЛИЯ

Фамилия (*эpraś nem*) в принципе наследуется по отцовской линии, и как таковая одновременно указывает на родственную группу, место происхождения.

Однако на практике это не всегда имеет место, бывает, что кого-то – как правило, незаконнорожденного или потерявшего отца ребенка – записывают на фамилию матери. Поскольку в этих случаях мать, как правило, воспитывает ребенка в доме своих родителей, то ханты рассматривают это не как фамилию матери, а как фамилию деда по материнской линии, который является главой семьи[3]. Так, под одной фамилией могут скрываться люди, принадлежащие к разным родственным группам. Но, несмотря на официальную фамилию, в обществе и в таких случаях считаются с кровным родством, в традиционном обществе, как правило, не составляет секрета, кто является отцом незаконнорожденного ребенка.

Если в семье нет мальчика, то фамилию деда по матери может продолжить законный ребенок дочери. Это связано с институтом «домашнего зятя» *χɔt-weŋ*, когда не девушку «выдавали» замуж, а «принимали» мужа. В этих случаях муж переезжал к жене, вернее, в дом ее родителей, и их дети носили фамилию матери и деда по материнской линии. На фамилию матери могли записывать и детей супружеских пар, не состоявших в законном браке. При воспитании ребенка, оставшегося сиротой, как указывает З.П. Соколова, «если ребенок был большой, он оставлял себе фамилию родного отца, если маленький – получал фамилию воспитателя» (*Соколова*, 1972а. С. 53). Поскольку часто такие

---

[3] О переходе имени от деда к внуку говорят на основании архивных данных: Соколова (1975. С. 45) и Хауел (*Hauel*, 1990. P. 334).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 112

дети воспитывались ближайшими родственниками, то фамилия совпадала с фамилией приемного отца, являющегося родственником по отцовской линии, однако имел другое отчество. Ребенок овдовевшей матери обычно носит фамилию кровного отца даже в том случае, если он воспитывается в доме родителей матери или ее нового мужа. Так появились, например обские Еновы и Туляховы в деревне Вальгамовых, в *lɔ̈ra-kurt*.

Сегодня использование фамилии в официальных документах обязательно. В разговорном языке референтная функция фамилии в случае мужчин встречается чаще, чем женщин, то есть о мужчинах говорят, используя имя и фамилию. Фамилии женщин после замужества меняются, замужние женщины принимают фамилию мужа. Так, одна женщина решительно возразила, когда я назвала ее по девичьей фамилии: «Какая я Еприна, я ...!» – и назвала фамилию мужа. Если спросить, какая у них девичья фамилия, они называют девичью фамилию. У хантов фамилия стоит перед именем.

Фамилия играет роль группового определителя, хотя связь между фамилией и родственной группой не симметрична: как я уже говорила выше, одинаковая фамилия может встречаться в различных родственных группах, в то же время есть такие родственные группы, к которым относится несколько фамилий. В случае детей, записанных по фамилии матери, можно говорить об их происхождении, назвав фамилию их настоящего отца как групповое имя: «Хотя он тоже (называется фамилия отца), но записан как (следует фамилия по регистрации)». Почти в каждой родственной группе имеются «скрытые» таким образом другие ветви происхождения.

ОТЧЕСТВО

Использование отчества (*aśi nem*) в случае законных браков однозначно, однако в случае незаконных детей практически совершенно свободно. Бывает, когда ребенок получает отчество по имени своего кровного отца, случается, что по имени деда по материнской линии. Из Овгортского (но не хантыйского) источника я знаю, что при регистрации мать может назвать любое отчество. В связи с отчеством рассказывают смешную историю об одном мужчине: у него случайно было одинаковое отчество с его первой женой. После смерти жены он вновь женился, однако отчество у второй жены было уже другое. После заключения законного брака он считал, что работник ЗАГСа сделал ошибку, не исправив отчество второй жены на его собственное...

Использование отчества в официальных документах общепринято. В разговорном языке оно имеет референтную функцию вместе с личным именем, после него (как при коммуникации на русском языке), однако не обязательно, при обращении его часто не используют. Обращение только по отчеству принято в дружеских отношениях.

ИМЯ

После введения практики церковного наречения именем ханты используют русские личные имена (*nem*). В связи с распространением русских имен следует заметить, что они в силу их новизны хорошо отвечают требованию категории имен-табу. Согласно З.П. Соколовой, ханты охотно дают модные новые русские имена своим детям, что она объясняет

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 113

этим же (*Соколова*, 1975. С. 44). Из русских личных имен старинные имена ханты считают «настоящими» хантыйскими именами, поскольку известные им предки также носили эти имена. Русские имена – особенно те, которые издавна использовались хантами – стали произноситься на хантыйский лад. Так, например, русская Федосья стала хантыйской *ṕetuś, Йосиф – ūśəp, Андрей – ūntər*. Эти изменения ханты приписывают не фонологии, а правилам табу: если имя произносится не точно так, как его следует произносить «официально», то оно может использоваться для безопасного обозначения человека, будто имя человека и не было произнесено.

В использовании имен встречаются полные «переводы-табу». Так, вместо русского имени *Анна* я встречалась с использованием хантыйского слова *lipi* «сосуд». Это объясняется тем, что имя, звуковая форма которого частично совпадает с хантыйским словом *an* «чашка, блюдо», заменили синонимом в соответствии с хантыйским значением.

Часто вместо официально зарегистрированного имени человека используется другое имя. З.П. Соколова (1972а. С. 52) считает этот порядок общепринятым, мои же данные показывают, что он встречается в отдельных случаях, однако факт, что наряду с рассматриваемыми здесь способами описания иными словами, это частое явление.

При описании родословных много раз случалось, что внутри одной семьи среди братьев или сестер встречались одинаковые имена. Как указывает З.П. Соколова: «Официальное имя священник находил в святцах, на каждый месяц в святцах были определенные мужские и женские имена. Вследствие этого нередко было так, что в одной хантыйской семье было несколько сыновей с именем Иван и несколько дочерей с именем Марья» (1972а. С. 52).

Благодаря системе реинкарнации возможно и использование двойного имени или прозвища, ведь человека, наряду с его собственными именами, прозвищами, можно называть терминами, относящимися к родственнику, который воскрес в нем (*Рутткаи-Миклиан*, 2005. С. 105–110). В рамках повседневной коммуникации в настоящее время стремительно распространяется звательная и референтная функция имени, отодвигая на задний план использование терминологии родства[4]. Имя используется самостоятельно, перед отчеством или после фамилии, названия группы. Использование уменьшительных форм встречается гораздо чаще, чем полных форм.

ПРОЗВИЩА

Знание прозвищ является важной информацией, необходимой для ориентации внутри сообщества сынских хантов. Существует, естественно, несколько способов образования прозвищ. Легко различить прозвища на основе характерных внешних признаков (*waś-tŭš iki* «дед-редкая борода», *šar-tŭš iki* «дед-прокуренная борода», *semli kaťa* «Катя слепая»), внешнего поведения (*pɔśtŭl iki «*дед-егоза», *kŭččəm* «пьянчужка»). На образование таких прозвищ могут влиять также и правила табу. Так, *ateɣ χu* (единственный мужчина) получил это прозвище потому, что когда он был ребенком, в их деревне умер мужчина, носивший одинаковое с ним имя. После смерти имя умершего произносить нельзя. Этот ребенок был

---

[4] О терминологии родства сынских хантов см.: *Рутткаи-Миклиан*, 2007.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 114

единственным мальчиком в семье, поэтому получил такое имя. Подобные случаи происходят неоднократно, и данное по тому или другому случаю прозвание не обязательно становится прозвищем. Так, в качестве примера прозвания, можно привести случай, когда пожилые супруги, которые оплакивали смерть внука, называли носящего одно с ним имя знакомого *pŏχ-nem*, «мальчик-имя», т.е. тезка мальчика.

С прозвищами связано много разных историй. Одну из них приводит В. Штейниц: одного человека звали *mŏltas śańka* «лишняя лепешка» или просто «лепешка». В детстве ему и двум братьям мать привезла из Березова четыре лепешки. Он съел четвертую, «лишнюю», лепешку – отсюда происходит его прозвище (ОА II. С. 94)[5]. Однозначно к категории уничижительных прозвищ относится определение *lŏpas-păt* «пол лабаза на ножках» перед именем того, кого поймали, когда он залез в «лабаз на ножках», дверь заперли, он же убежал, отодвинув доску на полу. Значительная часть прозвищ, однако, не столь характерна и их трудно объяснить с точки зрения этимологии (по крайней мере, мне).

Прозвища могут относиться не только к определенному лицу, но могут переходить по наследству, то есть определение «пьяный» перед именем относится не к тому, кто его носит, а к его отцу, и даже не обязательно вследствие приверженности к спиртному. Возникшее в определенной ситуации прозвище-табу *nemli* «безымянный» также может перейти от его носителя к сыну, перед именем которого также ставят это определение. Особое прозвище предка в некоторых случаях становится названием группы, состоящей из его потомков.

НАЗВАНИЕ ГРУПП

Названия групп определяют организационные образования различного уровня, различным может быть и их происхождение. Они используются для обозначения как группы в целом, так и ее членов. То есть они могут применяться для обозначения лиц (в этих случаях за названием группы следует обозначение «мужчина, женщина»), но может использоваться и личное имя, тогда групповое имя как бы заменяет фамилию и в той или иной степени говорит и о происхождении данного лица.

Выше уже говорилось о том, что при унаследовании прозвищ группа потомков отдельных лиц может приобрести особое групповое имя. Более тесные родственные группы внутри поселения могут получить временные (например, обозначающие особенности местности: *sɔjəm tŭm pelək jɔχ* «народ за ручьем») или постоянные названия групп (например, *sɔjəm pitar jɔχ* «народ с берега ручья»).

В научной литературе как признак рода выступает самоназвание (*Чернецов*, 1947. С. 161–163). Наименования родов сложились различным образом. Более или менее однозначны те, что происходят от названий священных животных данного рода (например, Еприны: «народ краснозобой казарки»), от названия поселения или местности, где они живут (например, Талигины: *tiltəm jɔχ* «народ деревни Тильтим»; *an-jŏχan jɔχ*; Рохтымовы «народ с реки Чаши (?)», от функции, выполняемой членами рода (например,

---

[5] Сегодня старики вспоминают о герое этой, записанной в 1930-е годы истории, под именем *SaNka iki* «дед-лепешка».

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 115

Артанзеевы: *kănaś jɔχ* «княжеский народ») или от их национальности (например, Тыликовы: *săran-ur jɔχ* «народ зырян-ненцев»). Образовавшиеся от названий поселений родовые имена несут не функцию обозначения местности, а функцию названия групп[6]. Это доказывает то, что название коренного населения вновь образованного центрального поселка Овгорт со смешанным населением *ɔw-kurtəŋ jɔχ* «народ Овгорта» не используют для обозначения тех, кто принадлежит к другим родам. В противоположность этому исторически бывает, что в случае родственных групп, проживающих в одном населенном пункте, общее имя на основе названия деревни относится к нескольким родственным группам. Одна группа может иметь несколько названий (ср.: *Чернецов*, 1947. С. 162). Среди них одно, как правило, используется в повседневной коммуникации, остальные применяются при необходимости уточнений. Например, групповое имя Артанзеевых, образованное от названия деревни *jam-kurtəŋ jɔχ* «ямгортский народ» совпадает с названием также ямгортских Пырисевых. Несмотря на существование и распространение упомянутого выше названия *kănaś jɔχ* «княжеский народ», все же чаще употребляется определение «ямгортский» и только для уточнения используется определение «княжеский». Однако существуют такие названия групп, в случае которых неясно ни их значение, ни происхождение (например, связанное с Лонгортовыми имя *jɔrla*, о котором будет говориться ниже).

НАЗВАНИЕ ФРАТРИЙ

В рамках дуальной фратриальной системы, известной у обских угров (по крайней мере, у отдельных северных групп), каждый ханты и манси является членом одной из фратрий, что передается по отцовской линии. Общее название двух фратрий *mɔś* и *pŏr*, соответственно, на вопрос о принадлежности к фратриям дается ответ *mɔś* или *pŏr ne~χu~jɔχ,* т.е. «*mɔś~pŏr* женщины*,* мужчины*,* народ».

Однако у сынских хантов существует другая пара названий, которая в дихотомии *śăńa ne~χu~jɔχ* «сынские женщина, мужчина, народ» противопоставляется *pŏslaŋ ne~χu~jɔχ* «проточные женщина, мужчина, народ». В комментариях В. Штейница к сынским текстам мы находим объяснение П.Я. Пырисева относительно встречающегося в одном из текстов названия *pŏslaŋ jɔχ*. Согласно этому, «сынские люди» живут в верховьях реки, а «проточные люди» в низовье; «древние духи повелели», что нельзя заключать браки внутри одной группы: если ненец или коми женится на хантыйской женщине и живет среди хантов, то он считается «сынским мужчиной» (ОА II. С. 104**)**. Согласно Е.П. Мартыновой (1998. С. 116**)**, кроме них к этой группе относятся финны и эстонцы, а русские и татары относятся к *pŏslaŋ jɔχ*. Штейниц также провел идентификацию двух пар названий (очевидно, на основе информации Пырисева, однако не цитируя его слова): *śăńa jɔχ* означает членов фратрии *mɔś* а *pŏslaŋ jɔχ* фратрии *pŏr*. Штейниц также сообщает, что

---

[6] О сочетаниях географических имен и общеупотребительных слов (манси) см.: *Sz. Kispál Magdolna,* 1970. S. 240–241. Хауел считает, что в период образования тройных имен источником фамилии являлось личное имя непосредственного родственника мужского рода, родовое имя и в переносном смысле название населенного пункта (*Hauel Petra*, 1986. S. 249–257).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 116

Пырисев и его другой сынский помощник Г.С. Артанзеев принадлежат к фратрии *pŏr* (ОА II. С. 104)**.** Саму фратрию, по данным Штейница, обозначают словом *śĭr*, реже *sĭr*, которые наряду со значением «фратрия, род», используются также в значении «способ, обычай» (ОА II. С. 93, 105; DEWOS. С. 1364)**.**

Сообщаемые В.Штейницем замечания имеют определяющую важность, но тем не менее, требуют дополнения. В самом деле, общее значение термина *śăńa~pŏslaŋ jɔχ* частично совпадает со значением *mɔś~pŏr jɔχ*, но это не единственное его значение.

Выражение *śăńa jɔχ* уже вследствие состава словосочетания («сынские люди, сынский народ») может означать всех хантов, живущих на р. Сыня, безотносительно к тому, к какой фратрии они относятся. При обозначении групп хантов чаще всего встречаются имена на географической основе, как правило, это название реки, на которой живет данная группа, так мы говорим о казымских, назымских, ваховских и т. д. хантах. Группа может называться по находящемуся вблизи большому населенному пункту, административному центру, например, в случае сургутских, березовских, шурышкарских хантов. В самоназваниях групп хантов подобные территориальные обозначения имеют логический смысл для «посторонних». В одном из сынских текстов, приведенных Штейницем (в первом же предложении) встречается термин *śăńa jɔχ*, который Штейниц – по моему мнению, совершенно правильно – перевел на немецкий язык *Synja-Bewohnern* (сынские жители) (ОА I. С. 53). В контексте совершенно не заметно, что здесь действительно возникает терминологическая проблема. В первом предложении записанного Пырисевым текста звучит риторический вопрос: «кто из сынских людей не знает святого мыса», а затем как общее положение «сынские люди каждую весну отправляются приносить жертву» (ОА I. С. 53). В связи с переводом *śăńa jɔχ* встает вопрос, правомерен ли перевод «житель реки Сыня» или же, возможно, это следует трактовать как фратриальное название. Текст представляет собой описание коллективного жертвоприношения. В ходе повествования неоднократно говорится о том, как должны вести себя на святилище мужчины *pŏslaŋ*, то есть очевидно, что они присутствовали, знали место, где происходит действие. Штейниц в своем комментарии замечает, что это святилище первоначально принадлежало «сынским людям» и что «проточные люди» могли принимать участие в обряде только как приглашенные гости. Поэтому к ним относятся строгие правила (ОА II. С. 108). С учетом всего этого однозначно, что в соответствии с переводом Штейница в первом предложении термин *śăńa jɔχ* означает всех сынских жителей, но параллельно он употребляется для обозначения сынских жителей, принадлежащих к фратрии *mɔś*.

Из сынских хантов к фратрии *mɔś* (если передвигаться вверх по реке) принадлежит часть Куртямовых, Лонгортовы, Вальгамовы, Рохтымовы и Еприны, к фратрии *pŏr* – Пырисевы, Контеровы, Артанзеевы, Питласовы, Муркины, Макаровы, другая часть Куртямовых, Пугурчины и Талигины. Имеющие ненецкое происхождение Тыликовы обычно исключаются из этой системы, однако если их включают, то они попадают в группу *mɔś*.

Общепринят взгляд на происхождение двух фратрий, в соответствии с которым *śăńa jɔχ šŏši jɔχ* «сынский народ коренной народ», в то время как *pŏslaŋ jɔχ* пришли в эти места после *jeməŋ jik* «священного потопа», часто упоминаемой в мифологии обских

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 117

угров мифической природной катастрофы. Другое частое замечание, что *śăńa jɔχ săran rut, pŏslaŋ jɔχ rŭś rut* «сынские люди родственники зырян», *pŏslaŋ «*родственники русских». В качестве конкретного «примера» обычно приводят зырянское происхождение Вальгамовых и русскую фамилию Макаровых.

Следует указать, что использование пар названий *śăńa~pŏslaŋ* и *mɔś~pŏr* географически также не симметрично. В то время как *śăńa jɔχ*, по всей вероятности, используется для обозначения населения, живущего вдоль р. Сыня, принадлежащего к фратрии *mɔś,* название *pŏslaŋ jɔχ* обозначает людей, принадлежащих к фратрии *pŏr*, которые живут как вдоль р. Сыня, так и далеко за пределами устья Сыни. Однако существуют такие обские группы, которые хотя и принадлежат к фратрии *pŏr*, но не входят в группу *pŏslaŋ: pŏslaŋ jɔχa ăt răχlət* «не из проточного народа». Более того, в поселениях вдоль Оби в районе устья Сыни и на север от нее называют несколько таких групп, которые не принадлежат ни к фратрии *mɔś,* ни к фратрии *pŏr*. К сожалению, я не располагаю соответствующими данными о географическом распространении термина *śăńa~pŏslaŋ*, поэтому сейчас могу только обратить внимание на эту проблему.

Дальнейшее сужение названия *śăńa~pŏslaŋ* встречается как название рода. О Лонгортовых принято говорить как о *wŏlli śăńa jɔχ* «настоящих сынских людях», о Шульгиных говорят как *wŏlli pŏslaŋ jɔχ* «настоящих проточных людях».

У хантыйских родов, как я показала выше, всегда имеются названия, отличающиеся от фамилий. Лонгортовы самая распространенная по р. Сыня фамилия, и ее носители традиционно живут в трех населенных пунктах. Об отношении трех групп среди сынских хантов существует несколько разных взглядов. Шкала распространяется от полной идентичности трех групп: «они все одинаковы, ведь они Лонгортовы» до полного различия. Название на основе населенного пункта однозначно разделяет происходящих из трех населенных пунктов Лонгортовых, так например девушка Лонгортова может быть *ŏw-ɔləŋ-ne, aj-kurt-ne, jŏχan-tăj-ne* в зависимости от того, происходит ли она из *ŏw-ɔləŋ-kurt, aj-kurt*, или *jŏχan-tăj*. Использование термина *śăńa jɔχ* уже более сложно, некоторые используют его применительно ко всем Лонгортовым, другие только к *ŏw-ɔləŋ-kurt*. Один из Лонгортовых, который происходит из *jŏχan-tăj*, не желал, чтобы его называли *śăńa χu*. Он считает, что Лонгортовых из *jŏχan-tăj* нужно называть *jɔrla*. Однако это название, этимология которого неизвестна, другие используют для обозначения всех Лонгортовых; некоторые *ŏw-ɔləŋ-kurt* считают это обозначение собственным наименованием и в песнях о своей деревне используют название *jɔrla*. Однако когда я интересовалась названием рода Лонгортовых, мне гораздо реже давали ответ *jɔrla ne~χu~jɔχ «jɔrla* женщина*,* мужчина, народ», чем термин *śăńa jɔχ*.

Традиционным поселением Шульгиных является *pŏsl-ɔw* (д. Пословы), которая находится на берегу Малой Оби, выше устья Сыни, однако в настоящее время много Шульгиных живет в крупных окрестных поселениях, например в Азово и Мужи. Название их деревни этимологически хорошо связывается с названием *pŏslaŋ* «проточный», в котором слова *pŏsl* означает протоку (DEWOS. С. 1229), в то время как имеющееся в названии населенного пункта слово *ɔw* означает «устье» (DEWOS. С. 26), то есть название населенного пункта «деревня в устье протоки», а в названии фратрии и рода угадывается суффикс

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 118

-əŋ[7]. Шульгины (как мне известно) не имеют другого родового названия, кроме названия *pŏslaŋ*. Отвечая на вопрос о Шульгиных обычно сначала говорят, что они *pŏslaŋ ne~χu*, и только после того, как их просят уточнить, сообщают, что они *wŏlli pŏslaŋ ne~χu*, «настоящая проточная женщина, мужчина», и только в конце как окончательное уточнение говорят: Шульгин. Благодаря своим брачным связям они имеют тесные отношения с различными сынскими родами, однако они сами даже в широком смысле не считаются «сынскими».

Термин *śăńa jɔχ*, таким образом, с одной стороны, может обозначать всю группу живущих вдоль реки Сыня хантов, может обозначать тех, кто принадлежит к фратрии *mɔś*, и может служить в качестве названия рода Лонгортовых или определенных групп этого рода, в то время как название *pŏslaŋ jɔχ* может обозначать хантов, живущих вдоль Сыни, и хантов фратрии *pŏr*, живущих вблизи ее устья вдоль Оби, в качестве родового имени Шульгиных.

ВЫВОДЫ

Среди сынских хантов имена употребляются как для обозначения отдельных людей, так и групп. Для отдельных людей по существу только имя можно считать относящимся лишь к нему, поскольку отчество и фамилия относятся и к другим родственным связям. В качестве индивидуальных названий наиболее характерными являются прозвища, однако круг их использования может распространяться и на тесные родственные группы. Различные уровни родственных групп – родственные ветви, род, фратрия – могут иметь собственные названия.

До наших дней использование имен охраняется табу. Проявлением этого является то, что вместо «названия по имени» распространено использование терминологии родства и прозвищ, а также изменение звуковой формы личных имен, замена их другим наименованием.

Белявский Ф. Путешествие к Ледовитому морю. М., 1833.

Зуев = Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов, сочиненное студентом Васильем Зуевым // Путешествия по Обскому Северу / ред. С.Г. Пархимович. Тюмень, 1999. С. 137–223.

Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.

Новицкий = Краткое описание о народе остяцком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году // Путешествия по Обскому Северу / ред. С.Г. Пархимович. Тюмень, 1999. С. 12–116.

Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, 2004.

Рутткаи-Миклиан Э. Родство души и тела. Реинкарнация // Сынские ханты / ред. А.В. Бауло. Новосибирск, 2005. С. 99–112.

Соколова З.П. О происхождении обско-угорских имен и фамилий // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970. С. 268–278.

---

[7] Несмотря на форму суффикса как в тексте, так и в словаре приводится не форма **pôslõɔŋ*, а *pôslaŋ* «проточный».

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 119

Соколова З.П. Ханты рр. Сыня и Куноват (этнографический очерк) // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972а. С. 15–66.

Соколова З.П. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // ИПРИЭ в 1971 году. М., 1972б. С. 164–175.

Соколова З.П. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974а. С. 82–132.

Соколова З.П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // ИПРИЭ в 1972 г.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях. М., 1974б. Ч. 2. С. 49–60.

Соколова З.П. Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи. // СЭ. 1975. № 5. С. 42–52.

Соколова З.П. Ляпинско-сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVIII–XIX вв. // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979. С. 112–130.

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

Чернецов В.Н. К истории родового строя у обских-угров // СЭ. 1947. № 6–7. С. 159–183.

Чернецов В.Н. Представления о душе у обских-угров // ТИЭ нов. сер. М., 1959. Т. 51. С. 114–156.

DEWOS = Steinitz, Wolfgang et al. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Berlin, 1966–1993.

Hauel Petra. Ostjakische Personennamen einer Steuerliste aus dem Jahre 1639 // Nyelvtudományi Közlemények 88 (1986). P. 249–257.

Hauel Petra. Zu ostjakischen Personennamen // CIFU. Debrecen, 1990. 7/3. S. 332–337.

Kiss Tamás. Újabb szempontok az osztják személynévkutatáshoz // Folia Uralica Debreceniensia 1 (1989). P. 39–44.

OA I = Steinitz Wolfgang. Ostjakologische Arbeiten. Berlin. 1975. Bd. I: Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten: Texte.

OA II = Steinitz Wolfgang. Ostjakologische Arbeiten. Budapest, 1976. Bd. II: Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. Kommentare.

Ruttkay-Miklián Eszter. A szinjai hantik rokonsági csoportjai. PhD диссертация. Рукопись. ELTE BTK, 2004.

Ruttkay-Miklián Eszter. A szinjai hanti rokonsági terminológia // Nyelvtudományi Közlemények 104 (2007). S. 181–212.

Sz. Kispál Magdolna. Vizsgálódás a vogul személynevek egy ősi rétegében // Nyelvtudományi Értesítő 70 (1970). S. 239–244.

Vértes Edit. Adalékok az osztják személynévkutatáshoz // Névtudományi vizsgálatok. A Magyar Nyelvtudományi Társaság Névtudományi Konferenciája, 1958 / red. S. Mikesy – D. Pais. Budapest, 1960. S. 150–156.

Vértes Edit. Karjalainen déli osztják szövegeinek személynevei // Nyelvtudományi Értesítő 70 (1970) (Névtudományi előadások). S. 249–253.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 120

ЖИВЫЕ ТРАДИЦИИ

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 121

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В КУЛЬТУРЕ ГОРОДСКИХ И СЕЛЬСКИХ ХАНТОВ

Агнеш Кережи

В настоящее время изучение взаимосвязи традиций и инноваций является одним из основных исследуемых вопросов, который не может обойти стороной и этнография. Потребность в изучении актуальных явлений с точки зрения современности растет как в Западной Европе, в Венгрии, так и в России. В основе этой потребности, а лучше сказать стремления, лежат крупные общественно-политические изменения нашего времени, а также влияние модернизации. Эти политические, социальные и культурные перемены, наблюдаемые в последние десятилетия, затронули многие народы мира, в том числе и хантов, исследованием которых я занимаюсь уже много лет.

Современность можно изучать с точки зрения и временных рамок (временного периода), и тематики (модернизации). Вместе с тем, как сформулировал один из исследователей современности (*Szabó*, 2003. S. 106–108), люди живут параллельно в ряду различных временных отрезков, которые связывают прошлое и настоящее. Это особенно характерно для коренных народов Севера, которые во многом сохранили свою древнюю самобытную национальную культуру, и в то же время претерпели значительные изменения в связи с преобразованиями последнего столетия. В данной статье рассматриваются характерные черты хантыйских сообществ, частично или в целом утрачивающих традиционный уклад жизни, а также сходства и отличия между их отдельными социальными группами в период с середины XX в. до наших дней.

Среди хантов, живущих на рубеже XX–XXI вв., условно можно выделить три группы.

Первую составляют ханты, которые живут в стойбищах, ведут традиционный образ жизни, по сей день сохраняют язык и основные черты культуры. На сегодняшний день они остались в абсолютном меньшинстве, их число едва превышает 1–2 тыс. человек. Характерно, что в общем списке проживающих на родовых угодьях Назымской территории Ханты-Мансийского района, в 1999 г. числилось всего 42 человека, т.е. 9% проживающего там коренного населения (*Пивнева*, 2000. С. 191). Их хозяйство как в прошлом, так и в советское время, по форме и по способам организации труда является традиционным природопользованием. Продажей добычи они занимаются сами либо сбывают ее через рыбацко-охотничьи кооперативы, получая за нее деньги и/или какой-либо товар. Однако, крисис в пушном промысле, возникший еще в конце XIX в. вследствие больших обьемов пушного товарооборота, в XX в. усилился, что особенно затрагивает семьи, живущие в стойбищах. Во многих местах из-за исчезновения

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 122

соболя и горностая стали охотиться на белок, что потребовало освоения все новых и новых хвойных лесов. Это в свою очередь вызвало распространение упряжного оленеводства даже в группах, до той поры не занимавшихся разведением оленей (*Пика*, 1988. С. 139). В то же время, на рубеже XX–XXI вв. площадь оленьих угодий из-за индустриализации уменьшилась на 30% (*Хакназаров*, 2003. С. 92). Также из-за развития промышленности были серьезно нарушены пути естественных миграций диких животных, вследствие чего значительная часть этих животных исчезла из лесов. Согласно отдельным данным, охотничий промысел в Северо-Западной Сибири на сегодняшний день потерял свое товарное значение. Продолжение традиционного образа жизни, занятий рыболовством и охотой, требуют от семей, живущих в стойбищах, все больших усилий и времени, что неизбежно приводит к постепенному опустению стойбищ. Характерен факт, что на рубеже XX–XXI вв. в Ханты-Мансийском автономном округе с лица земли исчезло более чем 70 хантыйских поселений: они были ликвидированы, либо жители покинули их (*Хакназаров*, 2003. С. 92), что негативно сказалось как на состоянии традиционных отраслей хозяйства, так и на физическом и социальном самочувствии не только хантов и манси, но и других малочисленных народов Севера (*Попков*, 1998. С. 154).

Ко второй группе можно причислить хантов, проживающих в сельских населенных пунктах. Первые искусственно созданные национальные поселки на Севере появились с 1960-х годов, когда началась активная индустриализация Тюменской области и в целом Северо-Западной Сибири, и стали разрабатывать нефтяные месторождения. Общеизвестен факт, что этот процесс реализовывался исключительно с учетом интересов центральной власти в ущерб проживающим на этой территории хантам, ненцам, селькупам, не щадя их уклада жизни, культуры и даже зачастую здоровья. Сельские ханты частично утратили традиционный уклад жизни, живут в типовых домах с лишенной этнической специфики обстановкой, но большинство из них, хотя и в другом контексте, но, тем не менее, продолжает жить за счет охоты и рыболовства. Действующие в сельских населенных пунктах кооперативы привлекают их к работе, покупают для них рабочие инструменты, и тем самим включают сельских хантов в систему государственного и общественного производства. Однако по причине закрытия части кооперативов и с прекращением в середине 1990-х годов государственного финансирования традиционных отраслей хозяйства, среди сельских жителей очень высок процент безработицы.

К этой группе относится большинство хантов. За исключением пожилых, которые еще хорошо говорят на родном языке, для них характерно двойное полуязычие, при котором ни их родной язык, ни русский, не усваиваются на достаточном уровне. В сельских населенных пунктах уже часто встречаются смешанные браки, количество гомогенных хантыйских или мансийских семей стремительно сокращается, что обычно ведет и к смене образа жизни. Постепенно они теряют систему своих институтов и ту сеть социальных связей, которая защищала своих членов не только на экономическом, духовном, но и на культурном уровне.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 123

К третьей группе можно отнести хантов, которые по образу жизни почти не отличаются от общества большинства. В первую очередь они живут в городах или крупных поселках, и немалая их часть как в языковом, так и в культурном отношении значительно ассимилировалась. Среди них также часто заключаются браки с представителями других национальностей. Дети в таких браках занимают срединную позицию между коренным народом и русскими, они обычно лучше адаптируются к современной ситуации, но в то же время в определенных вещах, особенно что касается кулинарных привычек и религии, они еще сохранили традиции коренных народов (подробнее см.: *Kerezsi*, 2008. S. 98–103). По последней (2002 г.) переписи населения, доля горожан среди хантов составляет 34,6%.

Наряду с изменениями в традиционном природопользовании и появлением новых форм хозяйствования другой значительной опасностью для обско-угорской культуры является распространение чужих культур, предпочтение, перенятие их в ущерб собственной. Контакты с другими народами – естественное явление повседневной жизни хантов. Среди трех миллионов человек, населяющих Тюменскую область, обские угры составляют 40 000 (*Пустаи*, 2006. С. 46), и даже вместе с другими малочисленными народами Севера число коренных жителей не достигает 90 000 человек, что едва составляет 3% от населения округа. В Ханты-Мансийском автономном округе в 2002 г. ханты составляли 1,2%, манси 0,7% от общего населения (*Пустаи*, 2006. С. 14). Сегодня можно утверждать, что за исключением старшего поколения нет такого ханта, который бы не ходил в русскую школу, по форме являющейся интернатом. Дети, обучающиеся в интернатах, проводят там 9 месяцев и только оставшихся 3 месяца в семейной, этнической обстановке. В течение многих лет они адаптируются к изменениям своей среды и в большинстве своем уже не хотят и не умеют жить в лесу, они становились, становятся теми постепенно обрусевающими хантами, манси, которые переезжают в национальные деревни и города.

Таким образом, сельские и городские ханты как общественный слой появились не так давно. Этот период охватывает приблизительно пятьдесят лет, жизнь двух поколений, и естественно, что у них еще не произошел полный разрыв с древней этнической культурой. В данном случае я не говорю о тех группах хантов, например о южных, которые постепенно обрусели уже в конце XIX – начале XX в. Мои наблюдения относятся к населению исследованных мной регионов, то есть к сургутским и северным хантам. У них еще очень мал процент тех, кто окончательно оторвался от традиционной культуры, или у кого не было бы непосредственной либо косвенной связи с родственниками, знакомыми, занимающимися охотой, рыболовством или оленеводством. Сельские ханты чаще, городские реже навещают живущих в стойбищах родственников. Городские ханты часто отправляют своих детей на летние каникулы за город, к родственникам, либо в национальные лагеря, чтобы они учили язык, культуру, традиции. Случается и наоборот: пожилые, оставшиеся одни родители переезжают к детям в город или деревню на временное либо постоянное проживание.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 124

Значительным движущим фактором преобразования хантыйской культуры можно назвать перемены в естественной среде проживания хантов, а также межэтнические контакты.

Рассмотрим кратко, как менялись социально-экономические условия в Северо-Западной Сибири, конкретнее в Тюменской области, в последние десятилетия. После начала развития промышленности количество территорий традиционного природопользования постоянно сокращается. Уничтожен не один миллион гектаров оленьих угодий, и по сравнению с данными 30-летней давности в Ханты-Мансийском автономном округе в 3,3 раза уменьшилось поголовье оленей. Из-за загрязнения водных ресурсов многие виды рыб находятся под угрозой исчезновения, и в начале XXI в. рыбный улов сократился на 20% по сравнению с 1960-ми годами (*Хакназаров*, 2003. С. 31). Пути естественных миграций диких животных были серьезно нарушены, значительная часть диких животных исчезла. Вследствие этого была разрушена система традиционного природопользования, что очень негативно сказалось на физическом и социальном состоянии не только хантыйского, но и других северных малочисленных народов.

С точки зрения экологии Ханты-Мансийский автономый округ можно поделить на пять зон. В катастрофическом положении находятся территории, природе которых нанесен необратимый ущерб. Они составляют 1–2% округа. В кризисную зону входит 10% территорий, как критическое оценено положение 40–45% площади округа, напряженная экологическая ситуация наблюдается на 30% земель, и только в случае 5–10% можно говорить об удовлетворительном состоянии экологии. Самая неблагоприятная ситуация с экологической точки зрения складывается в Сургутском, Нефтеюганском и Нижневартовском районах, где 67,6% земель, находящихся во владении коренных народов, относится к критической зоне (*Хакназаров*, 2003. С. 83). В Европе менее известен факт, что в отдельных районах Ханты-Мансийского автономного округа, например в Сургутском, чтобы ускорить начало нефтедобычи, быстрее достигнуть нефтяных слоев в 1980-х, 1990-х годах проводились подземные ядерные взрывы. Как следствие, по данным 1999 года, количество радиации в окружающей среде превышало норму в 10–15, а в некоторых местах в 30 раз (*Хакназаров*, 2003. С. 91).

Как указывалось выше, кроме тех существенных изменений, которые произошли в традиционном природопользовании, другой существенной опасностью для обско-угорской культуры в целом является доминирование чужих культур, предпочтение, перенятие их в ущерб собственной. Посредством своей работы, окружения, СМИ они находятся в постоянном контакте с представителями других национальностей, что неизбежно влияет на их уклад жизни, образ мышления и приводит к своего рода смене культуры.

В дальнейшем посмотрим, что из традиционного уклада жизни сургутских и северных хантов сохранилось, а что изменилось более всего в исследованных мною сельских населенных пунктах и городах.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 125

Самые крупные изменения наблюдаются, естественно, в области материальной культуры. На смену старым жилым постройкам, юртам, однокамерным бревенчатым срубам в селах сегодня пришли деревянные дома русского типа с внутренними помещениями, небольшим огородом, со строго ограниченной жилой площадью, в которых невозможно вести традиционный образ жизни и иметь большую по структре семью. Городские ханты живут в основном в многоэтажных, многоквартирных домах, обстановка в которых мало чем отличается от обстановки домов, квартир представителей других народов. Сегодня у многих уже не существует разделения пространства на женскую и мужскую зоны, лишь у семей с многокомнатными квартирами можно наблюдать, что женщины так же, как и в традиционных жилищах, оставаясь ближе к выходу, предпочитают занимать внешние комнаты, мужчины же внутренние. Только у очень пожилых людей можно было заметить, что в спальной комнате кроватью служит оленья шкура. Квартиры украшаются картинами, плакатами, цветами, что ранее было абсолютно не характерно для традиционных жилищ. Однако и сельские, и городские ханты продолжают строго следить, чтобы мужские и женские вещи не перемешивались. В шкафу мужские вещи всегда хранят отдельно от женских, и строго над ними. Также одним из правил, которого широко придерживаются, является хранение детских вещей отдельно от одежды взрослых. Их отдельно стирают и хранят, чтобы через одежду от взрослых к детям не перешли неудачи, болезни, несчастья. Постельное белье, полотенца всей семьи городские ханты уже стирают вместе, но белье, предметы личного гардероба отдельно в зависимости от пола и возраста. Так же, как и у ненцев, в опрошенных сельских и городских семьях собак, птиц или других домашних питомцев по сей день не принято держать в домах, квартирах, так как это может принести несчастья.

Традиционных хантыйских предметов в домах, квартирах мало, и во многих случаях, утратив свое первоначальное предназначание, они служат скорее предметом декора или дополняют обстановку. По моим наблюдениям, по прямому предназначению больше используются женские вещи, посуда из бересты, мешочки с принадлежностями для рукоделия, но встречались и семьи, в которых кухонные приборы, например ножи, были хантыйского типа. Аналогичная ситуация наблюдается и у городских хантов, когда с первого взгляда невозможно отличить хантыйскую семью от русской.

В крупных населенных пунктах, городах у предметов хантыйского обихода появилась совершенно новая функция – функция сувенира, что связано с развитием туризма и повышением интереса к экзотическим вещам. В сувенирных магазинах музеев можно приобрести выполненные старыми мастерами резные изделия, макеты саней и юрт, изделия из бересты, украшения из бисера, аксессуары к одежде, как я все это могла наблюдать в последний раз в этнографическом музее под открытым небом в Горнокнязевске. А традиционные хантыйские куклы, сшитые из нескольких слоев ткани, меха, игольницы, украшенные мехом и хантыйским орнаментом, или искусно изготовленные изделия из бересты для гостей издалека являются типичными сувенирами, символизирующими хантыйскую этничность.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 126

Сельские ханты, за исключением пожилых людей, в повседневной жизни, на работе обычно носят городскую одежду. С одной стороны, так они оберегают шубы, сапоги из оленьего меха от загрязнения, с другой стороны, так как ханты часто живут в многонациональных деревнях, то стараются не привлекать к себе внимания национальной одеждой. Они одеваются практически так же, как и живущие там русские или представители других национальностей. Привычной женской одеждой стали брюки, платья, юбки, блузы, футболки, кофты, у мужчин это покупные брюки, джинсы, рубашки, пуловеры, куртки, бейсболки, резиновые сапоги, которые ранее были им не известны. Наверное, единственным заметным отличием в одежде женщин ханты, манси от остальных сельских женщин является то, что первые чаще, чем последние, предпочитают яркие, слегка кричащие цвета, контрастные сочетания в промышленной одежде.

Вместе с тем, по моим наблюдениям, зимой даже городские ханты одевают детей в хантыйские шубы и сапоги, которые намного лучше соответствуют погоде. К слову, шубы хранят в неотапливаемых помещениях, зимой на площадке в коридоре, повесив на перила, летом там же, в ящиках.

Все меньше становится тех, кто умеет обрабатывать шкуру и шить шубы, сапоги традиционным способом. В сельских населенных пунктах, где связь с архаичным укладом жизни крепче, большая часть женщин среднего возраста еще умеет изготавливать традиционный хантыйский костюм, молодые же женщины в основном могут выполнять лишь более простые, небольшие операции. Оленьи шкуры обычно получают от родственников, занимающихся оленеводством, либо покупают за деньги. Городские ханты заказывают национальную одежду в основном у родственников, знакомых из деревни, и не только меховые сапоги, шубы, но и одежду хантыйского покроя из промышленной ткани. При заказе важно учитывать, чтобы и заказчик, и изготовитель одежды по происхождению относились бы к одной территориальной группе.

Национальную одежду сельские ханты обычно одевают, если отправляются в дальнюю дорогу, к примеру навестить родственников, живущих в стойбище, или если зимой идут на охоту, рыбалку. По случаю больших праздников, например, на День оленевода, Вороний день, или во время фестивалей, на которых проводится и хантыйская национальная программа, в дань уважения также облачаются в традиционный костюм. В этих случаях национальная одежда заменяет для них праздничную. С начала 1990-х годов как в сельских населенных пунктах, так и в городах, у народного костюма наблюдается новая функция – подчеркивание этнической идентичности. На крупных многонациональных фестивалях, церемониях или государственных мероприятиях ханты одевают традиционную одежду, демонстрируя этим свою этническую принадлежность. Вначале богато украшенную, яркую, воссозданную народную одежду носили только женщины, но в конце 1990-х годов стало появляться все больше мужчин, которые на важные мероприятия одевают рубшки с воротником-стоечкой, украшенные аппликацией. Детям также шьют типичные

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 127

предметы национального костюма (платья для девочек и рубашки для мальчиков), которые они одевают по случаю школьных праздников или фестивалей. У хантов так же заметна общечеловеческая черта подсознательно выражать свою этническую, языковую, культурную или личную идентичность через окружающие предметы и через одежду, которая является самым заметным показателем этого стремления.

У хантов, живущих в новых условиях, гораздо больше связывающего их с древней религией, обрядами, чем может показаться на первый взгляд. Определенные элементы древних верований, полностью либо частично дополненные новыми элементами, но все же сохранились.

Практически без изменений продолжает существовать культ духов-помощников. И сельские, и городские ханты без исключения используют перешедшие к ним от отцов или более далеких предков сакральные предметы, которые выполняют роль оберегов. Эти вещи попали к ним из родовых священных лесов, семейных священных сундуков, саней, оставшихся в лесу, и обычно они являлись составной частью, принадлежностью подлинного ритуального предмета. Также все без исключения верят в то, что эти предметы невидимыми нитями соединены с подлинными сакральными вещами, а значит обладают такими же свойствами, такой же силой, у них есть свой дух, и в новой обстановке, новых домах, квартирах они продолжают игарть роль духов-помощников. В то же время сам дом или квартира уже лишены сакральности, присущей традиционным жилищам, которые рассматривали как микрокосмос и видели в нем отражение устройства мира. Несмотря на это, еще очень много опрошенных верит в связь верхнего мира и вещей, расположенных в верхней части домов, квартир. По моим наблюдениям 2006 г. в Ямало-Ненецком автономном округе, личных и семейных духов-помощников, привезенных со старых стойбищ, хранили в основном в двух местах. Либо в квартире, у потомков семей, которые вели оседлый образ жизни, либо снаружи на балконе, улице, под навесом для дров или в других хозяйственных помещениях, у потомков семей, которые вели кочевой образ жизни. На вопрос, почему эти священные предметы находятся вне дома, они отвечали, что духи-помощники их предки всегда хранились за пределами жилых помещений.

Те, чьи предки раньше держали сакральные принадлежности в чистом месте дома, напротив входа или на чердаке, могут хранить унаследованных от семьи духов-помощников в различных местах квартиры. Я видела духов-помощников, спрятанных в гостиной, спальне, за дверью, но бывало, что они стояли вместе с иконой в святом углу. Везде сохранилась традиция, что духи-помощники, завернутые в несколько слоев ткани, отдыхают в укромном месте с преподнесенными им мехом, материей, монетами до тех пор, пока их не возьмут для жертвенной церемонии. Общее правило состояло в том, что их нужно было класть в место, над которым больше ничего не могло храниться. Например, на самой верхней полке стенки, обязательно подальше от любой женской одежды, женских принадлежностей. На время обряда перед шкафом помещали журнальный столик или, если его не было,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 128

небольшой хантыйский столик. На него ставили еду и напитки, доставали духа-помощника, произносили молитву, угощали духа, просили его о помощи и в дальнейшем, затем снова помещали в шкаф. Такую церемонию проводили каждый месяц, или, если была необходимость, то чаще. Духами-помощниками могли быть не только деревянные антропоморфные фигуры, но и, например, у женщин, куклы, сшитые из нескольких слоев ткани, меха, или же это могла быть частичка меха из одежды подлинного духа-помощника. Я слышала и о таком, что если помощником предков был огонь, то после специальной церемонии потомки могли почитать его через коробок спичек как через новое воплощение духа. Как рассказывали в с. Мужи (Ямало-Ненецкий автономный округ, Шурышкарский район), так как духи-помощники хранятся на верхних полках шкафов, то убираться можно только так, чтобы пыль не поднималась наверх, не доходила до сакральных предметов. Во многих семьях я слышала, что перед каждой уборкой дом окуривают, тем самым очищая его от злых духов. Окуривание как средство очищения распространенное явление и среди городских хантов, которые используют для этого мех бобра, чагу. Окуриванием занимаются в первую очередь женщины.

Дух огня по сей день является одним из важнейших и для сельских, и для городских хантов. В сельских населенных пунктах, где еще есть печи, нередки жертвы в его честь в виде пищи и напитков, которые бросают в огонь. Городские ханты выражают свое уважение духу огня около газовой плиты. Во многих местах я наблюдала, что перед приготовлением пищи рядом с плитой ставят стакан с напитком, прося у огня помощи в приготовлении, а по завершении они благодарят его небольшими поклонами.

Ни городские, ни сельские ханты не притрагиваются к еде, пока от нее идет пар, потому что до сих пор считается, что пар от пищи предназначен для богов, духов. У северных хантов по сей день очень сильна вера в реинкарнацию после смерти. В деревне я побывала у семьи, в которой внука воспитывала бабушка, так как она считала его реинкарнацией своего рано погибшего сына. Встречалась я и с городской женщиной, которая называла своего родственника (он был старше ее на 20 лет) младшим братом, так как оба верили, что женщина является реинкарнацией тети мужчины. Во многих хантыйский семьях, и не только сельских, но и городских, самая первая задача после рождения ребенка – выяснить, кто же в нем возродился. Делают это и сегодня живущие среди хантов люди с особым знанием при помощи способа приподнимания.

Одна из новых форм проявления сакральной жизни хантов – это церемонии, народные праздники, которые организовываются «сверху» и привлекают широкие массы зрителей. Их анализ мог бы составить предмет отдельной работы, поэтому здесь я лишь коротко укажу на их наиболее характерные черты. На этих праздниках модернизируются древние хантыйские традиции, они дополняются такими элементами, как, например, выставка и продажа предметов декоративно-прикладного искусства, организация спортивных состязаний, гонок на оленьих упряжках, лыжных

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 129

гонок, гребли, выступление фольклорных коллективов. Раньше на семейных или групповых ритуалах, проводившихся в ограниченном кругу, все это было недопустимо. На подобных крупных народных торжествах сохранилась скорее структура традиционного ритуала. Например, как я видела в д. Русскинская (Ханты-Мансийский автономный округ, Сургутский район), оленя принесли в жертву подходящие для этого люди строго согласно древним правилам. Сохранился старый способ обращения к богам, духам, распределение жертвенной пищи и трапеза традиционным способом, а также украшение сакрального места жертвенными подношениями. Важной частью ритуала в Ханты-Мужи (Ямало-Ненецкий автономный округ, Шурышкарский район), Горнокнязевске (Ямало-Ненецкий автономный округ, Приуральский район) и сегодня является преподнесение платков в дар священным деревьям.

На этих народных торжествах часто ставят традиционные конусовидные юрты, в них организаторы пытаются воссоздать обстановку настоящей юрты для посетителей, которые никогда не видели традиционную жизнь хантов. Однако сами ханты, хорошо знакомые с хантыйскими традициями, воспринимают эти юрты и проходящие там мероприятия скорее как игру.

Цели устриваемых «сверху» церемоний, праздников разнообразны. Организаторы помимо выполнения задачи межнационального общения, более глубокого взаимного знакомства с культурами друг друга, хотели бы показать, передать молодому поколению важные с их точки зрения традиции, то есть праздники устраивают и с назидательной целью. Их сакральное значение является важным лишь для узкого круга участников. Правы те исследователи, которые несмотря на другие цели празднеств, из-за присутствия на них многих национальностей, разнообразной программы, а также из-за большого количества участников, сравнивают подобные мероприятия со старыми ярмарками, которые в Сибири имеют давние традиции (*Харючи*, 2001. С. 197).

Новое достижение последних 50–60 лет – это появление национальной интеллигенции, и его однозначно можно отнести к сельским и городским хантам. Это врачи, педагоги, инженеры, ученые, люди, работающие в сфере культуры или управления. В большинстве своем это интеллигенты в первом-втором поколениях, которые воспитывались отчасти в традиционной обстановке, отчасти в интернатах. Несмотря на то, что, как мы видели, в одежде, обстановке они мало чем отличаются от окружающего большинства, их этническое самосознание, особенно у среднего поколения, можно назвать достаточно сильным. Исследования, проведенные мной среди хантыйской интеллигенции Салехарда в 2006 г., однозначно показывают, что хантыйское происхождение значимо скорее для интеллигенции, которые и свободное время с удовольствием проводят в компании друг друга. Встречи друзей у них проходят в традиционной одежде, с хантыйскими блюдами, хотя общение идет в основном на русском языке. Причиной этого является не только языковая ассимиляция, но и то, что носители различных диалектов не понимают друг друга. Роль, значение интеллигенции в сохранении хантыйской культуры неоспоримы.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 130

Положительным изменением последних двух десятилетий нужно назвать появление той части хантыйской интеллигенции, которая, занимаясь изучением своих традиций, культуры, делает важные шаги в их сохранении. Этот новый общественный слой участвует в обсуждении важных для хантов общественно-экономических вопросов, в организации фестивалей, программ по сохранению традиций, играет активную роль в процессах обновления хантыйской культуры, пытается управлять ими. В городах сформировалась хантыйская политическая элита, которая хорошо осознает интересы и права своего народа, готова и способна защищать, отстаивать их перед лицом нефтяных компаний, государственных органов и чиновничьего аппарата.

Однако ханты, ведущие традиционный образ жизни, а также живущие в сельских населенных пунктах, не однозначно оценивают деятельность хантыйской интеллигенции, особенно политической элиты. Можно услышать и такие мнения, что многие из них преследуют свои интересы, а не интересы народа, предают те цели, за которые боролись вначале.

С начала 1990-х годов, с тех пор, когда я ближе начала изучать хантов, остается очевидным, что угроза ассимиляции этого, как и других малочисленных народов, увеличивается. Одна из причин – это огромный поток прибывших в Тюменскую область, за счет чего ханты вместе с другими коренными малочисленными народами составляют всего пару процентов от общей численности населения в области, и, попадая из привычной жизненной среды в русскоязычное окружение, они утрачивают свои культурные особенности и родной язык. Другая причина ускорения ассимиляции кроется в политических, экономических изменениях последних лет, о которых говорилось в начале статьи, и которые коснулись всех трех групп хантов – и городских, и сельских, и живущих в лесах.

В сельских населенных пунктах постоянно растет безработица, вследствие чего увеличивается миграция и в целом маргинализация. До 1990-х годов безработица не была значительной среди коренного населения. Ханты, живущие в лесах и ведущие традиционный образ жизни, сотрудничали с кооперативами, закупщиками пушнины и рыбы, от которых в обмен на добычу получали деньги или другие социальные выплаты. Сельские же ханты продолжали заниматься рыболовством, охотой и оленеводством, организуясь в колхозы, совхозы или оленеводческие бригады. До 1990-х годов в Ханты-Мансийском автономном округе существовало 12 рыбных кооперативов, 2 оленеводческих колхоза, 4 коопертива по закупке пушнины и животных фермы, 3 рыбных хозяйства и 3 завода по переработке рыбы, в которых трудились сельские ханты, манси, ненцы (*Хакназаров*, 2003. С. 31). Известно, что уже эти преобразования советской эпохи разрушили исторически сложившуюся у хантов социально-экономическую систему, но вместе с тем они все-таки создавали своеобразную общественную сеть, обеспечивали стабильность для коренных жителей, живущих в лесах и сельских населенных пунктах. Большая часть этих колхозов, совхозов, кооперативов была преобразована в акционерные общества, муниципальные либо семейные предприятия, которые работают на грани рентабельности или убыточны.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 131

В 2006 г. я побывала в общинном предприятии Горнокнязевска в Ямало-Ненецком автономном округе, которое привлекает коренных жителей к работе в музее по открытым небом. Эта организация помимо музейной деятельности занимается продажей предметов декоративно-прикладного искусства и приемом гостей. Они регулярно организуют ужины в юртах с традиционной хантыйской обстановкой и готовят блюда из мяса собственных оленей и рыбы, которю они сами ловят. Но рыбаки и охотники, сотрудничающие с общиной, уже жаловались, что они не всегда получали оплату, зафиксированную в договоре, избранные руководители не могли выплатить ее в срок.

С начала 1990-х годов уровень безработицы среди северных малочисленных народов безостановочно растет, есть сельских населенных пункты, в которых практически все взрослое население составляют безработные (*Попков*, 2006. С. 166). Из-за такой критической ситуации в сельских населенных пунктах часть населения, особенно более энергичная, талантливая молодежь, переезжает в поселения покрупнее, города. По этой причине деревни стареют и исчезает даже то небольшое количество районов, в которых малочисленные народы Севера могли проживать относительно компактно. А переехавшая в город молодежь из-за недостаточного знания русского языка или низкого уровня образования оказывается в неблагоприятном положении и постепенно деградирует. Так как этот вопрос хорошо освещен в специальной литературе, я не буду останавливаться на нем подробно (среди прочих см.: *Беляев-Логинов*, 1997; *Хакназаров*, 2000; *Харамзин-Хайруллина*, 1998; *Куриков*, 1999; *Новикова*, 1999; *Попков*, 1998; *Pusztay*, 2006).

Не только для хантов, но и для всех малочисленных народов Севера, наряду с миграцией, часто вынужденной, деклассированием, серьезную проблему составляет уменьшение рождаемости и повышение смертности населения. Последний показатель в Ханты-Мансийском автономном округе в 1993 г. вырос на 22,6% по сравнению с данными 1990 г. (*Pusztay*, 2006. S. 63). Такая же критическая ситуация сложилась и с состоянием здоровья северных народов. Согласно одной статье 2006 г., две трети коренного населения нуждается в медицинской, психологической и социальной помощи. Очень высок среди них процент заболеваний сердечно-сосудистой системы, раковых, легочных болезней и депрессий, из-за чего они составляют самую больную и уязвимую часть населения (*Буганов*, 2006. С. 8–10).

Несмотря на то, что хантам, как и другим малочисленным народам Сибири, не удалось избежать негативных последствий социалистических преобразований, газо- и нефтедобычи, а также урбанизации, несмотря на ускорение ассимиляции, вопреки произошедшим изменениям, основные черты хантыйской культуры продолжают жить. Хантыйский народ еще обладает тем знанием, тем культурным потенциалом, который несмотря на негативные тенденции, все же дает повод надеяться, что полной ассимиляции не последует. Определенная смена культур произойдет, отчасти уже произошла, однако утрату культуры, наверное, можно избежать. Для этого российской политике нужно уделять намного больше внимания улучшению экономического,

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 132

социального, культурного состояния и здравоохранения коренных народов, их более успешной интеграции в общество, уменьшению их социального неравенства. Также необходимо содействовать сохранению их традиционной идентичности и языка, чтобы древняя хантыйская культура и традиции не исчезли в потоке истории.

Беляев В.Н., *Логинов В.Г.* Анализ социально-экономического состояния территорий компактного проживания коренных народов и обоснование форм сохранения и развития этноса. Екатеринбург, 1997.

Буганов А.А. Медико-социальные аспекты коренного малочисленного населения Ямальского Региона // Научный вестник. Салехард, 2006. Вып. 4 (41). С. 8–10.

Хакназаров С.Х. Оценка негативного воздействия нефтегазового комплекса на окружающую среду // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 2000. Вып. 7. С. 95–101.

Хакназаров С.Х. Коренные малочисленные народы в условиях интенсивной эксплуатации энергетических ресурсов ХМАО: состояние и перспективы. Томск, 2003.

Харамзин Т.Г., Хайруллина Н.Г. Социально-экономическое развитие обских угров на этапе перехода к рыночным отношениям. Ханты-Мансийск, 1998.

Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск, 2001.

Куриков В.Н. Стратегия развития этносов. Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 1999.

Новикова Н.И. Права человека и права коренных народов Севера России: гармония или антагонизм? // Человек и право. М., 1999. С. 54–64.

Новикова Н.И. Традиционное природопользование – право и/или обязанность // Закон и жизнь. М., 2000. С. 212–220.

Пивнева Е.А. О возможностях обычно-правового регулирования у коренных малочисленных народов Севера (на примере обских угров) // Закон и жизнь. М., 2000. С. 186–195.

Попков Ю.В. Народы Севера и нефть: конфликты и компромиссы // Коренные народы. Нефть. Закон. Ханты-Мансийск, 1998.

Попков Ю.В. Актуальные проблемы политико-правового положения коренных малочисленных народов Российского Севера // Освоение Ямала в зеркале институциональных реформ. Салехард; Екатеринбург, 2006. С. 161–175.

Проблемы социально-экономического развития малочисленных народов Севера. Екатеринбург, 1996. С. 23–42.

Соколова З.П. Традиционное землепользование охотников хантов и манси в прошлом и настоящем // Обские угры (ханты и манси) / Мат. к серии «Народы и культуры». М., 1991.

Pusztay J. Nyelvével hal a nemzet. Teleki László Alapítvány. Budapest, 2006.

Szabó M. A jelenkutatás svéd modellje. MaDok füzetek 1. Budapest, 2003. S. 106–108.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 133

СКАЗИТЕЛЬСКИЕ ТРАДИЦИИ В ХАНТЫЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

М.А. Лапина

Устное народное творчество хантов передавалось из поколения в поколение. В народе были одаренные знатоки фольклорных традиций, благодаря их эпической памяти сохранилось древнее сказительское искусство народа.

Об исполнительском мастерстве сказителей имеется информация в трудах отечественных и зарубежных исследователей хантыйского фольклора, например: Й. Папаи, В. Штейница, Е. Шмидт, С.С. Успенской и др. Специальных исследований, посвященных сказительскому творчеству хантов, нет.

Профессиональных исполнителей у хантов не было, но имелись выдающиеся сказители. В народе всегда ценились люди, владеющие словом, сказительским мастерством. Их называли *арэh, моньщтh ёх* (люди с песней, сказкой). Они имели *пос* (знак), который, по их утверждениям, давался им свыше. Признанные в народе сказители, владеющие словом и техникой исполнения фольклора, имели особое обозначение – *олакун.* У них была прекрасная память, они обладали артистичностью и выразительностью речи.

Передача сказительских традиций у хантов, манера исполнения, особенности сохранения и передачи фольклорных произведений в первую очередь происходили в семье, в кругу своих родственников. Семейно-родственные связи играли важную роль в становлении будущего сказителя. В традиционной хантыйской семье было нормой, когда старшие члены семьи с детства вводили ребенка в мир сказок. Со временем ребенок сам начинал исполнять песни, сказки, перенимая при этом манеру и технику исполнения фольклорных произведений у своих старших родственников. Сказитель передавал свое исполнительское искусство последующим поколениям сказителей по сложившимся традициям, при этом учитывались принадлежность к определенному пантеону божеств и духов, родственные связи, половые и возрастные различия. Молодые исполнители хантыйского фольклора, в свою очередь, восприняв фольклорные традиции предков, вносили свое творческое начало в исполнительские традиции, чем обогащали сказительское искусство народа. Исполнители фольклорных произведений свое сказительское мастерство оттачивали как в быту, так и в охотничьих избушках, на рыболовецких станах, оленьих пастбищах. Эпические певцы с большим воодушевлением исполняли мифы-сказки, пели песни, рассказывали сказки, легенды, предания.

Сакральные фольклорные произведения исполнялись в основном мужчинами, но их могли исполнять и женщины, достигшие определенного возраста.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 134

Исполнение священных фольклорных произведений требовало от сказителей, певцов, а также от слушателей, особого настроя, что нередко приводило их к состоянию транса. Опираясь на устное сообщение венгерской фольклористки Е. Шмидт, этнограф Н.В. Лукина пишет: «Особое психофизиологическое состояние выражается в непроизвольном покачивании взад и вперед, в дрожании (подрагивании тела), в неподвижности или затуманивании глаз, слезах и т.д. <…> Одновременно создается ощущение, будто давно прошедшие события происходят заново, певец уносит слушателей в давние эпохи, «создавая» их своим пением. Продолжительное пение отключает и певца, и публику от реальности. Очнувшись, они чувствуют себя, так будто и они, и весь миропорядок рождены заново…» (*Лукина*, 1990. С. 38).

Первые сведения о хантыйских сказителях зафиксированы венгерским собирателем фольклора А. Регули в середине XIX в. у обдорских хантов. Он писал, как его сказители «с большим воодушевлением рассказывают о военных подвигах своих предков, как они воспевают то печальную, то счастливую судьбу своих героев» (цит. по: Папай, 1993. С. 26). Последователем А. Регули был Й. Папай. Одним из лучших его информантов стал житель Обдорска Петр Мухрин. С ним Й. Папай изучал хантыйский язык и записал от него множество фольклорных текстов, а также родильный, похоронный и свадебный обряды, народные суеверия и методы ворожбы. Благодаря П. Мухрину, местные ханты принимали Й. Папаи как своего. Й. Папаи записал также хантыйские поговорки от Уртипенкова в Шерри-Пугорских юртах на Большой Оби, в Питляре работал с Никифором Картагановым, в Кунжоле – с Василием Сиберевым, от которого записал первые хантыйские сказки о богатом самоеде, также сделал описания разных типов сетей и первые заметки о религии. От Николая Селимова он записал много героических песен. В с. Мужи Й. Папаи встретил старика Торикоптына, который знал хорошие сказки, и его племянника Григория Торикоптына, исполнявшего героический эпос (цит. по: *Липатова*, 2007. С. 7).

Талантливым исполнителем древних эпических песен *Сябар ех ар* «Песни людей сабиров» и импровизатором слова в верховьях р. Куноват слыл Иван Елисеевич Русмиленко. Присутствовавший во время исполнения эпической песни *Сябар ех ар* ханты Петр Отшамов вспоминает: «Он был весь во власти своей стихии – песни. Второй час без перерыва, переливаясь, звучала эта захватывающая сердце и воображение человека песня, и события в ней то сгущались, как грозовые тучи, то текли плавно и спокойно, как воды величавой Оби во время полнейшего штиля. <…> Какое богатство языка! А какая мелодичность, музыкальность звучания слов! Поражаюсь образности изображения персонажей и необыкновенной форме стихосложения …» (цит. по: *Отшамов*, 1992. С. 52).

Фольклорные традиции приуральской группы хантов хранят современные сказители. На р. Собь одним из них является представитель рода *Юнк востн ёх* (Ледяного селения люди), потомственный оленевод Николай Андреевич Сязи. Еще ребенком, живя в чуме и каслая с оленьими стадами по Уральским горам, он познал

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 135

чудесный мир сказок и легенд. Сказительское мастерство Н.А. Сязи перенял от своих родителей. Дед и отец Н.А. Сязи были известными сказителями на Полярном Урале. Будучи хранителями родовых святилищ, они хорошо владели мастерством исполнения священных сказаний. Мать Н.А. Сязи являлась хранительницей топонимических преданий об Уральских горах и предгориях Урала. Как хранитель древних сказительских традиций, Н.А. Сязи и сейчас строго соблюдает правила сакрального исполнительства[1].

Современными знатоками фольклора у приуральских хантов также слывут семейные пары Владимир Григорьевич и Зоя Васильевна Озеловы, Роман Григорьевич и Людмила Ильинична Кельчины и др. Р.Г. Кельчин прекрасно исполняет сказки, рассказы, загадки. Как человеку с тонким юмором и артистичностью, ему особенно удается исполнение юмористических сценок *lyhmlmmn* из медвежьих игрищ. Обогащенные современным содержанием, древние сценки и рассказы в исполнении Р.Г. Кельчина зазвучали по-новому и очень привлекательны для зрителя.

В древности широко практиковалось исполнение одного и того же фольклорного произведения, как в повествовательной, так и в песенной форме. В настоящее время у куноватских хантов на Большой Оби до сих пор исполняются мифологические сказки в жанре *арah-моньщ* «песни-сказки». Одной из ярких представителей женского сказительского искусства куноватских ханты на р. Большая Обь была М.А. Муратова, которая при исполнении фольклорных произведений часто обращалась к жанру песни-сказки и ритмизованной прозе. Сказки в ее исполнении наполнены ритмикой, мелодикой. Многие прозаические сказки она исполняла с песенными вставками. Когда слушаешь сказки в ее исполнении, создается впечатление, что она не рассказывает, а поет. Такой же манерой исполнения владеют женщины с р. Сыня. Например, сказку о девушке, потерявшей накосную подвеску, М.Н. Лонгортова исполняет как в повествовательной, так и в песенной форме *араӈ-монсь* «песни-сказки».

Среди сынской группы хантов Шурышкарского района сказительским мастерством обладали роды Пырысевых, Куртямовых, Вальгамовых, Лонгортовых, Артанзеевых и т.д. Так, еще в 1930-е годы немецкий исследователь хантыйского языка В. Штейниц во время записи фольклора у сынских хантов отметил П.Е. Пырысева и Г.С. Артанзеева как лучших знатоков фольклорных традиций сынской группы хантов.

Среди пословских хантов на Малой Оби сказочницей слыла Евдокия Степановна Шульгина. Большинство сказок она услышала от своего отца Степана Алексеевича Тарасова и матери Натальи Фокичны Тарасовой, часть сказок запомнила во время поездок в гости к своим родственникам. Е.С. Шульгина хорошо знала фольклорные традиции, поэтому строго соблюдала все правила, принятые по отношению к сакральным жанрам фольклора. Известными сказителями и знатоками

---

[1] Информация получена от Ю.Н. Наковой.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 136

репертуара медвежьих игрищ селений Горный Сор, Илья-горт, Послово были также Алексей Семенович Шульгин, Яков Алексеевич Шульгин, Илья Филиппович Шульгин и др.[2]

Селение Теги на р. Малая Обь было известно как центр проведения спорадических обрядовых праздников семилетнего цикла *Лух як* «Танцы духов», посвященных духу-покровителю Тэк-ики. Издавна хранителями святынь и организаторами обрядовых празднеств в честь этого духа были члены рода Неттиных. Они хорошо знали фольклорные произведения, владели мастерством эпического сказительства и пения. Представительница родственной группы Неттиных Мария (Матрена) Ивановна Неттина, прожившая до 119 лет, прекрасно знала все жанры хантыйского фольклора и обладала экстрасенсорными способностями, в народе ее называли *куйптh нэ* «женщина с бубном». Еще в конце 1950-х годов она проводила гадальные и лечебные обряды *Патлам хот* «Темный дом». У М.И. Неттиной было 16 детей, один из ее сыновей Николай обладал даром ясновидения и был известен среди хантов, ненцев, коми, манси под именами «Шаман-Коля», «Тэк-Коля», «Коля-Аки». У Николая Константиновича Неттина (Коля-Аки), была отличная память, он запоминал фольклор хантов с других территорий на их диалекте и по приезде пересказывал своим родственникам, как говорят очевидцы, при этом мог видеть образы героев этих фольклорных произведений. Н.К. Неттин отличался особой манерой исполнения, фольклорное произведение он исполнял, прохаживаясь взад-вперед, держа при этом руки за спиной.

Известной сказительницей тегинских хантов была Федосья Игнатьевна Новьюхова. Приемы сказительского искусства она переняла от своего отца Игнатия Ивановича Неттина и сестры отца Марии (Матрены) Ивановны Неттиной. Одну и ту же сказку Федосья Игнатьевна исполняла и в повествовательной форме, и в жанре *моньщ-ар* «сказки-песни». Записанные от Ф.И. Новьюховой материалы хранятся в фольклорных архивах п. Березова, г. Белоярского, г. Ханты-Мансийска, а также в Эстонии и Венгрии.

В бассейне р. Казым и на р. Лямин знатоками фольклорного творчества были братья Лозямовы. Они представляют сказочные традиции древних хантыйских родов Лозямовых и Вандымовых, славившихся в тех местах как известные мастера художественного слова. Репертуар этих сказителей содержит богатые самобытные фольклорные материалы. Семен Михайлович Лозямов перенял большую часть фольклорного репертура от своего отца Михаила Николаевича. М.Н. Лозямов был не только известным исполнителем эпических произведений, но и признанным *щартанг ики*, т.е обладал сверхъестественными шаманскими способностями. С.М. Лозямов был известен как знаток родовых преданий. Родители С.М. Лозямова слыли в народе как *йис монщанг именанган-икенган* (с древними сказками мужчина и женщина), а сам он являлся одним из лучших исполнителей прозаического фольклора на Казыме

---

[2] Информация получена от Л.Т. Спиряковой.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 137

и известным проводником культовых обрядов. С.М. Лозямов по праву считался одним из ярких представителей хантыйских эпических исполнителей на Казыме (цит. по: *Успенская*, 2005. С. 53).

Впервые фольклорные записи от него были записаны дочерью С.С. Успенской (Лозямовой) в 1990 г. Во время записи фольклора она наблюдала следующее: «С.М. Лозямов перед тем как рассказывать то или иное произведение, долго и сосредоточенно молчал, обдумывая что-то про себя. Затем следовала тихая речь, голос звучал ровно и торжественно. Некоторые части произведения (чаще это сакральные места) проговаривал шепотом. Рассказчик в священных частях повествования некоторые слова и выражения (в частности, табуированные собственные имена героев) не произносил, а многозначительно умалчивал». Об исполнительском мастерстве своего отца С.С. Успенская пишет: «С.М. Лозямов не только внутренне готовился к исполнительскому акту, но и создавал вокруг себя особую психологическую обстановку и настраивал слушающих на определенный эмоциональный лад. Затем следовала тихая речь, голос звучал ровно и торжественно. С.М. Лозямов говорил речитативом, чаще в форме ритмизованной прозы. Иногда складывалось впечатление, что исполнитель излагает не прозаическое произведение, а поэтическое – настолько его речь была ритмичной. Эмоциональное состояние исполнителя особенно ярко проявлялось тогда, когда начинал дрожать голос, прерываясь, короткими всхлипываниями. Сказитель настолько переживал за своих героев, что зачастую по ходу своего повествования вытирал платком слезы» (2005. С. 54).

Брат Семена Михайловича Петр Михайлович Лозямов – не менее известный знаток и талантливый исполнитель хантыйского фольклора. Он с детства проявлял большой интерес к сказкам, преданиям, песням, а со временем стал знаменитым мастером песенного и драматического искусства, его излюбленным жанром являются священные песни и драматическая часть медвежьего праздника. П.М. Лозямов обладает редким артистическим даром: его исполнение всегда отличается большим артицизмом, эмоциональной насыщенностью, перевоплощением и вживаемостью в роль. По натуре подвижный и веселый человек, он предпочитает также смешные истории из традиционной жизни охотников и рыбаков, рассказы о встречах с лесными существами. П.М. Лозямов принимал активное участие во многих культурных мероприятиях, проводимых в округе и за его пределами. Он был неизменным участником многих медвежьих игрищ, фольклорных семинаров. Летом 2001 г. он был приглашен в Москву на Всемирный фольклорный фестиваль для участия в театрализованном представлении «Узкий взгляд скифа»[3].

Своим сказительским искусством на Казымской территории известны современные исполнители фольклора, потомки великих сказителей. До сих пор по древним сказительским традициям исполняют фольклор Сенгепов Петр Иванович, Тарлин Семен Егорович, Молданов Алексей Михайлович, Юхлымов Петр Иванович и др.

---

[3] Информация получена от С.С. Успенской.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 138

Одним из выдающихся исполнителей древних хантыйских мифологических сказаний о возникновении Земли был Григорий Прокопьевич Смолин. Он родился в Мулигорте Октябрьского района Тюменской области. Рано остался без родителей. Г.П. Смолин прекрасно владел несколькими диалектами хантыйского языка. Он был охотником, работал егерем в заповеднике «Малая Сосьва». Сказки впервые услышал в охотничьих избушках во время охотничьих сезонов. Длинными зимними вечерами охотники рассказывали друг другу сказки, которые Г.П. Смолин отлично запоминал. Его дочь Н.Г. Ламбина вспоминает, что он постоянно рассказывал им сказки. Они знали, что по возвращении отца с охоты обязательно услышат от него сказку.

Известным исполнителем фольклора на Средней Оби был Павел Прокопьевич Лысков, в народе его звали *Поркоп-ойка*. Он был представителем рода «Нохыр рут», что в переводе означает «Род шишки». П.П. Лысков являлся одним из редких исполнителей сакрального фольклора. Он прекрасно владел словом, был признанным мастером сказительского искусства. Многие произведения сакрального характера он исполнял как в прозе, так и в песне. Например, мифологическое сказание о женском божестве Калтась он мог сначала рассказать, а затем исполнить его в форме речитатива (ритмизованной прозе) или спеть. Кроме этого П.П. Лысков занимался шаманской практикой. В 1930-е годы партийные руководители округа не допустили к нему немецкого исследователя хантыйского языка и фольклора В. Штейница. П.П. Лысков мог рассказывать всю ночь фольклорное произведение, утром пойти на охоту, а вечером продолжить начатое произведение. П.П. Лысков передал исполнительское мастерство своим детям. Его сын Леонтий Павлович прекрасно пел. Он перенял от отца манеру исполнения песенного фольклора. Слушателей завораживал сильный и сочный голос Л.П. Лыскова. Дочь П.П. Лыскова Гындыбина (Лыскова) Марфа Павловна, полностью переняла от отца его сказительское мастерство. Когда П.П. Лысков вечером рассказывал своим детям сказки, они постепенно засыпали, только не спала дочь Марфа. Она лежала и что-то шептала про себя. Отец спрашивал ее: «Что ты, доченька, шепчешь?» Она отвечала: «Я сказку пересказываю, чтобы не забыть». Когда Марфа Павловна рассказывала священные мифы-сказки «О возникновении Земли», она так же, как и ее отец, входила в экстаз, ее начинало трясти, и это не могли остановить, пока не закончится сказание.

Зоя Алексеевна Лыскова (Ендырева) была продолжательницей сказительских традиций женского и детского фольклора рода Лысковых и Ендыревых. Последние принадлежал к роду *«Халэв-ойки»* («Чайки»). В их семье и в кругу родственников регулярно проводились празднества, посвященные этому духу-покровителю, в которых непосредственное участие принимала и З.А. Лыскова. Свой сказительский дар она приобрела от матери Евдокии Афанасьевны Ендыревой. З.А. Лыскова в свою очередь передала свое исполнительское мастерство своим детям, например, дочь Люба и сейчас исполняет сказки, услышанные от своей матери.[4]

---

[4] Информация получена от Л.В. Кашлатовой.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 139

Известной сказительницей фольклора южных хантов была Таисия Сергеевна Чучелина. Она являлась представительницей иртышских хантов, диалект языка которых исчез раньше, чем у других групп хантов. Писательница Г.И. Слинкина записала от Т.С. Чучелиной около ста фольклорных текстов. Г.И. Слинкина пишет: «Незрячая, беспомощная, но очень памятливая, сказительница мечтала, чтобы ее маленький народ – охотников, певцов, воинов – знали всюду» (2002. С. 5). Сказки, рассказанные Т.С. Чучелиной, и сейчас звучат по окружному радио в передаче «Сказки земли Югорской».

На р. Пим известным знатоком и исполнителем фольклора был Семен Павлович Песиков (1928 г.р.). Он выходец с р. Юган, Больше-Юганского урмана Муртэх, из семьи зажиточного оленевода Павла Николаевича Песикова. Родители С.П. Песикова посвящали ему ласкательные песни, рассказывали поучительные сказки, дарили луки, стрелы, даже шили ему куклы.

С юности С.П. Песиков жил среди пимских хантов. После школы он работал ревизором, контролировал целую сеть магазинов Сургутского района. По работе С.П. Песикову приходилось много разъезжать по району. В тот период он хорошо освоил фольклор на разных диалектах хантов Сургутского района. Он также знал множество песен, сказаний, мифов своих сородичей – юганских хантов. Однако, как вспоминает его дочь Аграфена, он редко рассказывал сказки и совсем не пел богатырских песен, пока был жив его отец – П.Н. Песиков. Только после смерти отца фольклор «полился из него, как из рога изобилия». С.П. Песиков свободно исполнял его как на сургутском, так и на казымском диалекте, а также на языке лесных ненцев. Он оставил прекрасные легенды о Тонье-Богатыре. У него имелась целая серия сказок, старинных преданий о верованиях и обычаях разных групп сургутских хантов. В его репертуаре были сказки назидательного характера. Например, в хантыйской фольклорной традиции сказка подсказывает, как человеку поступить в том или ином случае. Если тебя застала ночь, то ночуй там, где предписывают нормы поведения твоих сородичей. Если начал рассказывать сказку, то необходимо рассказать ее до конца, даже если рассказ займет несколько вечеров и ночей. С.П. Песиков, обладая искусством слова, мог превратить заурядный случай из обыденной жизни в философское рассуждение, а философское рассуждение приземлить до обыденности. Его жизнелюбию, сметливости и подвижности ума можно было только удивляться. Знатоками и исполнителями фольклорных произведений на р. Тромъеган и Большой Юган являлись также М.И. Мултанова, И.С. Сопочин, Е.А. Русскин, П.В.Курломкин, П.К. Купландеев и многие другие[5].

У ваховских хантов зафиксирована информация о восприятии и передаче сказительского мастерства в детском возрасте. Например, сказительница Татьяна Федоровна Каткалева вспоминает: «Все родственники в округе знали древние песни, сказки. Я с детства удовольствием их слушала и запоминала. Когда я чуть подросла

---

[5] Информация получена от А.С. Сопочиной.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 140

и стала рассказывать сказки, я начала ходить по своим родственникам и рассказывала им свои сказки. Это происходило так: придя в дом, садилась на место сказителя, чуть откинувшись к изголовью, принимала позу, в которой обычно сидят сказители, и начинала в их манере рассказывать. Взрослые хоть и ухмылялись детскому поведению, но никогда не запрещали рассказывать сказки. После окончания моей сказки, меня угощали чаем и сладостями. А я с чувством исполненного долга, счастливая, возвращалась домой» (цит. по: *Решетникова*, 2009. С. 3). Среди жителей с. Корлики Т.Ф. Каткалева слывет сказочницей, она и сейчас прекрасно исполняет сказки для своих внуков.

Сказительские традиции хантов живы и в настоящее время. Многие современные сказители продолжают исполнять фольклор в той же манере, в какой исполняли песни и сказки их легендарные предки. Сохраненные фольклорные традиции являются ценным источником познания творческого процесса сказительского искусства хантов и их традиционной культуры.

Липатова Л. Этнография – для любопытных людей // Ямальский меридиан. 2007. № 3. С. 6–12.

Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 5–58.

Отшамов П. Угорские истоки // Ямальский меридиан. 1992. № 1. С. 52–54.

Папаи Й. Божество слова (Памяти Антала Регули) / пер. с нем. яз. Н.В. Лукиной. Сургут, 1993.

Решетникова Р.Г. Йис ясан, волупсы еллы манл // Ханты ясанг. 2009. № 34. С. 3.

Слинкина Г. Сказки земли Югорской. Екатеринбург, 2002.

Успенская С.С. Традиционная манера исполнения хантыйских сказок // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2005. № 4. С. 52–55.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 141

ВЕЖАКАРСКИЙ КУЛЬТОВЫЙ КОМПЛЕКС
(ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИЙ И ПЕРСПЕКТИВЫ СОХРАНЕНИЯ)[1]

Е.В. Перевалова

История исследования вежакорского культового комплекса, главным мифологическим персонажем которого выступает Старик Священного города (манс. *Ялп-ус-ойка* / *Ялыус-ойка*, хант. *Йем-вош-ики* / *Ем-вож-ики*), он же Когтистый дед (манс. *Консын(г)-ойка*) или Богатырь Лошадиного города (манс. *Лув-ус-ойка*), насчитывает более ста лет. В конце XIX – первой половине XX в. среди угорского населения Нижнего Приобья работали Б. Мункачи, Й. Папаи, В. Штейниц, И.И. Авдеев, А.М. Золотарев, путевые записи, фольклорные тексты и труды которых содержат сведения о вежакарском богатыре и его медвежьей ипостаси (*Шмидт*, 1989. С. 127–128). Однако широко известен Старик Священного города стал благодаря работам В.Н. Чернецова, неоднократно посещавшем Вежакары, наблюдавшим и даже записавшим на кинопленку медвежьи церемонии; в его научных построениях о фратриальном устройстве обско-угорской общности Когтистый старик стал одной из ключевых фигур (*Чернецов*, 1939; Источники, 1987). Спустя почти тридцать лет, в 1965 г., вежакарский культовый комплекс обследовала З.П. Соколова. Молодой сотруднице сектора по изучению социалистического строительства у малых народностей Севера ИЭА РАН удалось не только собрать информацию, но и сделать уникальные фотографии святилищ (*Соколова*, 1971, 2007). Полевые наблюдения 1980-х годов среди обских манси и хантов легли в основу диссертационной работы венгерской исследовательницы Е. Шмидт, посвященной изучению культа медведя и «структуры образа» Старика Священного города (*Шмидт*, 1989). В 1990-х годах материалы о духе-покровителе Вежакар и его хранителях собрали участники экспедиции ИИА УрРО РАН (рук. А.В. Головнев)[2]. В последние годы истолкования воззрений о вежакарских святынях встречаются в публикациях представителей коренного населения Югры (*Бардина*, 2002; *Партанов*, 2008а, 2008б). Причину неугасающего интереса угроведов к Старику Священного города, на мой взгляд, очень метко выразила Е. Шмидт – без этого персонажа «нет современной финно-угристики» (*Шмидт*, 1989. С. 128).

---

[1] Работа выполнена по проекту «Диалог культур и этничность в контексте колонизации» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

[2] Автор выражает признательность за возможность использования данных полевых исследований участникам экспедиции в Березовский район ХМАО в 1991 г. А.В. Головневу, Е.П. Мартыновой, Е.Г. Федоровой.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 142

В августе 2009 г. по заданию Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО – Югры автором этой статьи был проведен мониторинг сохранности памятника истории и культуры «Хантыйское культовое место напротив бывшей д. Вежакары». Представим сегодняшнее состояние объектов вежакарского культового комплекса, акцентируя внимание на трансформации традиций и не вдаваясь в полемику касательно мифоритуальной и социальной сторон феномена Старика Священного города и культа медведя в целом.

Селение Вежакары (Вежакор, Вежакорские; Вежакары, Вежакарские) находится на левом берегу Большой Оби, в 60 км от села Перегребное (Октябрьский район ХМАО). На современных картах оно значится как «Вежакарские (нежилые)». В переводе с коми «Вежакар» означает «Священный городок» (*вежа* – ‘священный’, *кар* – ‘город’, ‘городок’). Это точная калька с мансийского (Ялп-ус / Ялпынг-ус) и хантыйского (Йем-вош / Ем-вож) языков (*Матвеев*, 1997. С. 27–28). У манси встречаются и иные названия селения, например, Лув павыл (Лошадиная деревня), Пупынг павыл (Духа деревня) и Налми павыл (Нижняя деревня).

Вежакарский городок Березовского уезда известен по ревизским сказкам с конца XVIII в. В 1782 г. к нему было приписано 128 чел., основные фамилии: Шадрин, Олешкин, Базьянов, Костин, Кулебякин, Неветлев (он же Постепенков?), Васильев, Степанов, Савин (ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 43). По переписи 1897 г., в юртах Вежакарских Котской инородной управы значились 51 остяк и 5 вогулов (*Патканов*, 1911. С. 31). До середины XX в. Вежакары были довольно большим населенным пунктом. В 1970–80-х гг. там проживали Костины, Партановы, Кулебякины и Гришкины[3]. Ныне единственным постоянным обитателем практически исчезнувшей деревни является Виталий Филиппов. В селении сохранилось несколько заброшенных домов и хозяйственных построек да старый общественный дом. Однако недавно, несмотря на общее запустение, была отстроена гостиница и поставлен новый сруб общественного дома (ПМА, 2009).

Посетивший в 1930-х годах Вежакары И.И. Авдеев свидетельствовал, что жители селения относятся к *Ялп-ус-ойка-рут* (роду Старика Священного города) (*Авдеев*, 1936. С. 27). В.Н. Чернецов утверждал, что *Ялп-ус ика махум* называли только Костиных, хотя так мог именовать себя любой представитель фратрии Пор. Проживавшие в этих же юртах Кулебякины причислялись к *Торум коль махум* (Мось), Гришкины имели «тунгусские» корни (ни Пор, ни Мось) (Источники, С. 221, 231). По данным Р.К. Бардиной, к роду *Ялпус махум* кроме «вежакарцев» относились Шадрины и Савины из соседних юрт Комудваны и Проточных. Они поклонялись общим божествам («одними духами жили»), главным из которых был *Консын(г) ойка*, и имели общее родовое кладбище. Внутри рода выделялись кровнородственные группы: например, Шадрины, которых по

---

[3] Фамилии Кулебякин и Костин известны в Вежакарском городке с конца XVIII в. Костины отмечены также в юртах Люликарских Сосьвинской волости, Гришкины – в Полноватском городке Казымской волости (ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 43, 404, 992). Фамилия Партанов ни в ревизских переписях XVIII–XIX вв., ни в метрических книгах не встречается (см.: *Соколова*, 1983. С. 199–201).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 143

легенде принесло «святой водой» на семивенцовом плоту, делились на *карой рут* (род стерляди) и *хохра махум* (род дятла) (*Бардина*, 2002. С. 74–75, 79). На наш взгляд, *Ялпус махум* представляет собой типичный вариант «родства» нижнеобских угров. Складывание рода[4], по-видимому, происходило в процессе продвижения угорских групп с запада и юга в низовья Оби[5], при этом в составе родовых групп могли оказаться иноэтничные компоненты. Родство (кровное, территориальное, «по духу») являлось залогом существования локальных культур обских угров.

Вежакары и прилегающие к ним районы – крайняя северо-восточная территория компактного расселения манси. В Вежакарах, а также в селениях Комудваны (Шадрины, Савины), Проточные (Шадрины, Енизоровы), Сурейские (Ольсины, Шесталовы) и Новинские (Пятниковы, Тынзыновы) жили пришлые с р. Северная Сосьва *охаль*[6] (манси). Ниже по реке, начиная с Тугиян, обитали ханты (ПМА, 2009). В 1930-х годах В.Н. Чернецов наблюдал в этом районе активную ассимиляцию мансийского населения хантами: обские манси утеряли типичные черты в одежде и жилище, «в отношении языка они в значительной степени под хантыйским влиянием <…> Ялп-ус, Сури обостячены очень сильно», Так-як (по происхождению манси) занимают промежуточное положение между манси и хантами, «следующие селения Расон и Пастыр уже чисто хантыйские» (Источники, 1987. С. 213–215).

К главным объектам вежакарского культового комплекса относятся общественный (большой, танцевальный) дом и гора-святилище Старика Священного города. Их хранителями издавна считаются Костины. Хотя на роль «истинных хозяев» претендуют Партановы, именующие себя «шаманским родом», а Костиных – «обслуживающими местных духов» (ПМА, 2009). Высокий статус вежакарских святынь и сложность сакральных церемоний требовали четкого распределения полномочий и ролей. По словам Леонида Костина, «хозяином культовых мест становился тот, кто лучше знал традиции: его отец, Тарас Григорьевич (1902–1978), был хранителем, а дед, Григорий Терентьевич (1870–1946) отвечал за стол, корм для лошадей и дары для богов; за тканями и жертвенными животными ездил в Игрим». «Около Вежакар держали оленей, предназначенных для жертвоприношений, выпасали общественное стадо Каксины» (ПМЭБ, 1991).

Тарас Григорьевич Костин, бывший хозяином вежакорских святилищ до конца 1970-х гг., – личность уникальная. Именно у него, «слепого Тараса», зимой 1937 г. останавливался спешивший на медвежьи игрища в Ялп-ус В.Н. Чернецов. Тогда же исследователь познакомился с главным в ту пору хранителем вежакарских святынь – столетним стариком Педотом (Федотом) Костиным. «Следить за делом» старцу помогали Семен Костин и его жена Хартинья, проживавшие в общественном доме. Семен, по словам Чернецова, был хитер и кряжист, «с этаким кулацким душком» (Источники, 1987. С. 212, 221, 246–247). Строгую Хартинью, присматривавшую за порядком и соблюдением запретов,

---

4 О роде обских угров см.: *Мартынова*, 1998; *Перевалова*, 2004. С. 218–245.

5 О переселении сосьвинско-ляпинских манси на Нижнюю Обь см.: *Соколова*, 1979.

6 О миграциях *охаль* см.: *Перевалова*, 2004. С. 126–150.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 144

называли не иначе как *яных-кол-эква* (букв.: «большого дома женщина») (ПМЭБ, 1991). В 1941 г. Семен Федотович был призван в армию и с войны не вернулся. Его приемником стал Тарас Григорьевич, по причине слепоты избежавший мобилизации. За высокий рост его прозвали *Ларщь-ойка* (Хвощ-старик). Несмотря на недуг, он отлично ориентировался, имел феноменальную память, знал множество сказок и священных песен, владел «магией слова» (*Партанов*, 2008б. С. 70, 73–74). После смерти Тараса Григорьевича за общественным домом и святилищем смотрели его сыновья Леонид (1935–1993), Павел (1938–1996) и Николай (1958–2004) (ПМА, 2009).

Как и их предки, братья Костины были признанными духовными лидерами. В начале 1990-х годов по инициативе Леонида Тарасовича Костина, являвшегося председателем комиссии по делам народов Севера Березовского райсовета, были предприняты попытки создания в Вежакарах родовой (религиозной) общины Ялпус–Емвож и Музея-заповедника югорской религии. Главная цель – «возрождение культового центра медвежьих празднеств», «охрана памятников культуры и заповедных территорий», «защита самостоятельности и самобытности религии», развитие традиционных промыслов. Организаторами был разработан устав общины и избран совет старейшин. Членом общины мог стать хант или манси, «знающий язык, религиозные обряды, медвежьи игрища», «способный исполнять танцы, народные сценки, *тулыглап*, рассказать древние легенды и петь священные песни (*отыр эрыг*), знающий историю угорских народов, признающий и разделяющий их верования». Одним из условий было проживание на территории Вежакар, Комудван или Проточных и занятие традиционными видами промыслов. Первоначальный список общины состоял из 21 чел., из них: манси – 13, русские – 3, ханты – 2, ненцы – 1, коми – 1, молдаванин – 1. Несмотря на многонациональный состав, это были исключительно представители фамилий Костин, Шесталов и Гришкин, включая женщин, вышедших замуж за мужчин других национальностей (Бешкильцев, Гринкевич, Ефтени), и их детей. Новые члены принимались на общем собрании после «проверки совета старейшин» (ПМЭБ, 1991).

Непростые для развития северных регионов годы Перестройки и преждевременный уход из жизни одного за другим братьев Костиных не позволили реализовать задуманное. Ныне Вежакары опустели, из когда-то многочисленного рода «остались одни женщины». Сегодня на роль хозяина вежакарских святынь претендует Алексей Павлович Костин (1978 г.р.), оставшийся старшим по мужской линии. Реальный хранитель – выросший с дедом Тарасом (отцом матери) и перебравшийся в деревню пять лет назад Виталий Васильевич Филиппов (1970 г.р.). Он приглашает людей на жертвоприношения, собирает дары для богов и исполняет обряды. Но ввиду его молодости, нехватки знаний и пристрастию к алкоголю «всем руководят его мать и тетки» (сестры Тараса) (ПМА, 2009). Несмотря на сложность ситуации, вежакарские святыни не утратили своего значения.

В этнографическую литературу с подачи В.Н. Чернецова и З.П. Соколовой Вежакары вошли как культовый центр фратрии Пор и место поклонения мифологическому предку – Старику Священного города (*Чернецов*, 1939. С. 36, 38, 40; *Соколова*, 1971. С. 214–216). Статус вежакарского духа-покровителя в божественной иерархии обских угров высок, «его

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 145

уровень – верхушки деревьев» (ПМЭБ, 1991). У разных групп хантов и манси он предстает то сыном *Торума*, то сыном, братом или внуком *Калтащ*. Чаще всего он представляется воином в панцире с саблей и луком или мужчиной с кузовом за плечами, его зооморфные образы – медведь и мышь. Фольклорные и сакральные имена Старика Священного города также многочисленны, как и приписываемые ему функции (см.: *Чернецов*, 1939. С. 29, 35; *Шмидт*, 1989. С. 130–158; Мифы, 1990. С. 316; Мифология манси, 2000. С. 171; *Молданов*, 1999. С. 38, 63, 64, 76, 133–135; *Молданов, Молданова*, 2000. С. 75).

Представители божественных пантеонов обских угров, как и люди, связаны родством и свойством. Нижнеобские манси считают, что могущественный *Консын(г)-ойка*, чей гнев сравнивается с «кипящим жиром в котле», имеет семь братьев, имя последнего – *Мань Отыр* (Младший Богатырь). Он, как и брат, своенравен и крут. Его появление сравнивают с тучами, пришедшими со снежных вершин Уральских гор (*Бардина*, 2002. С. 77–79; *Партанов*, 2008а С. 52–54). Вежакарские братья-богатыри имеют по нескольку жен. Одна из супруг *Консын(г)-ойки* – дочь *Ванс-авэт-ики* (Ванзеватского Старика) (*Шмидт*, 1989. С. 138), другая – *Луи-ойки* (Северного дедушки). Невесткой ему приходится дочь *Нер-ойки* (Духа Уральских гор). Рассказывают, что красавица-сноха, раздосадованная постоянными домогательствами старшего брата мужа, превратила его в медведя. Рассвирепевший богатырь закидал камнями место, где сидела в пологе сосватанная девица (*Бардина*, 2002. С. 78–79). Согласно сведениям И.И. Авдеева, у *Yn ep us aika* (Старика Священного города) и *Nar aika acrwe* (Дочери хозяина Северного Урала) была дочь *Kukuk acrwe* (Кукушка-девица). Ее деревянное изваяние вместе со «священными медвежьими шкурами» в 1936 г. было передано исследователем в Тобольский музей (ТМ КП № 7208, 7303, 7205). Хранителями духа-кукушки считались Шадрины, ее священный амбарчик находился неподалеку от юрт Проточных (*Бардина*, 2002. С. 75; *Партанов*, 2008а. С. 55). Свиту Старика Священного города составляли собиратели дани, старуха-служанка, а также служанки, играющие на варганах и лесные *менквы* (*Шмидт*, 1898. С. 138).

Богатыря Священного города почитают не только обские манси и ханты. Одно из его имен – Старик вершины Сорахта, где он слывет стражем лестницы, ведущей на небо (Мифы, 1990. С. 442, 544). На Казыме *Ем-вож-ики* представляется «охранителем середины реки Оби», посредником между миром живых и миром мертвых, помощником *Касум ими* (Казымской богини). Его сын, *Ем вож ай вэрт* (Священного города маленький дух-мужчина), женат на дочери *Касум ими*; обитает супружеская чета на р. Обь неподалеку от Вежакар (*Молданов*, 1999. С. 38, 66, 72). Ляпинские манси видят в *Ялп-ус-ойке* «хранителя покоя на нижней Сосьве»; «он умел воскрешать людей», «всегда приходил на помощь к больным» (*Ромбандеева*, 1993. С. 57, 72, 79). Изображения *Ялп-ус-ойки* держали в Верхнем Нильдино и Анеево на р. Северная Сосьва. Сына *Ялп-ус-ойки*, обитавшего в Нирус-пауле (р. Тапсуй), возили «в гости» в Вежакары (Мифология манси, 2000. С. 171). По словам, Леонида Костина, «территория подчинения вежакарскому богу простиралась на запад до Урала, на восток до Казыма, на юг до юрт Алешкиных, на север до Салехарда» (ПМЭБ, 1991). Согласно исследованиям Е. Шмидт, «первичная территория распространения культа Старика Священного города» охватывает

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 146

Нижнюю Обь в районе впадения Северной Сосьвы и Казыма, а также низовья этих рек, вторичная территория приходится на бассейн Северной Сосьвы. В различных вариациях медведь-богатырь (дух) известен на Пелыме, Лозьве и Ляпине (*Шмидт*, 1989. С. 129). Устойчива информация о непременном участии Старика Священного города в медвежьих игрищах. Во время «плясок» в Вежакарах *Консын(г)-ойка* «приходил» вместе с братом *Мань Отыром*. Оба духа были облачены в белые одежды и кожаные чирки (*Партанов*, 2008а. С. 54). На Казыме обязательно исполнялась песня, призывающая *Ем-вож-ики*. Актер, изображающий божество, обычно надевал черный халат и «шапку» из черно-бурой лисицы, лицо закрывал темной тканью, в руках держал лисьи шкуры. На игрища в Полновате *Ем-вож-ики* появлялся в облике лесного духа и в сопровождении «таганок держащего слуги» (*Молданов*, 1999. С. 35–36, 58, 76; *Молданов, Молданова*, 2000. С. 73-80).

По утверждению В.Н. Чернецова и З.П. Соколовой, в Вежакарах устраивались как спорадические медвежьи игрища (манс. *уй ийкв* – ‘звериные пляски’; хант. *мойпыр як* – ‘медвежьи пляски’), так и периодические «съезды» членов фратрии Пор (манс. *яны ект* – ‘большие танцы’, *пупы ийкв* – ‘богов пляски’; хант. *йемэн як* – ‘священные пляски’, *лунк як* – ‘богов пляски’). Последние проводились семь лет подряд в течение двух месяцев после зимнего солнцестояния, затем наступал семилетний перерыв. Обряды, исполнявшиеся на «съездах», напоминали медвежий праздник, но были более масштабными (*Чернецов*, 1939. С. 38; *Соколова*, 1971. С. 214–215). Е.П. Мартынова отмечает, что обские ханты и сегодня хорошо различают эти два ритуала – медвежьи игрища и священные пляски. Первые устраивались по случаю добычи медведя, вторые – регулярно в марте, попеременно на протяжении семи лет в Вежакарах или Тегах. На празднества к вежакарскому *Йем-вош-ики* привозили семь богов из соседних селений (*Мартынова*, 1998. С. 76–77). По рассказам очевидцев, в последние время «пляски проводились каждый седьмой год то в Вежакарах, то в Тегах; седьмой год – святой год» (ПМЭБ, 1991). Собирались люди из разных деревень, даже из соседних Березовского и Белоярского районов. С реки Северной Сосьвы на Вежакары шла прямая дорога (ПМА, 2009). Манси-оленеводы за несколько десятков километров до деревни оставляли оленей и пересаживались на лошадей, специальный человек обеспечивал поставы (*Федорова*, 1994. С. 95–96). Казымцы прибывали «с горной стороны», спускаясь по святой речке *Лув-ус-я* (*Партанов*, 2008б. С. 72).

Общественный дом (манс. *яных кол* – «большой дом», *йек кол* – «танцевальный дом»), где проводились игрища, находился в самом селении и отличался внушительными размерами[7]. У В.Н. Чернецова имеются описание и чертеж *йек кол* в Ялп-ус середины 1930-х годов, фотографии дома и выставленных у стены ритуальных масок и палиц, рисунок «пляска *менква*». Дом был срублен «из кедрового дерева по старому типу (сосьвинскому)» силами жителей юрт Ялп-ус, Полссал, Халь-пауль в начале XX в., имел выступающую над фасадом двухскатную крышу. Помещение отапливалось чувалом и железной печью.

---

[7] В сказании, записанном В.Н. Чернецовым в 1933 г. на р. Северная Сосьва, жилище Старика с вершины Сорахта, где шумит «пляска семи медведей», огромно – «в стене по две лиственницы да по три лиственницы в длину положено» (Мифы, 1990. С. 441–444, 544).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 147

В *мули пал* стояли сундуки и, очевидно, размещались *пупыхи* (божества) (*Чернецов*, 1939. С. 39, 41; Источники, 1987. С. 221, 223). В специальном ящике в переднем углу дома находилось изображение Когтистого старика «в виде свернутой медвежьей шкуры с головой, набитой сеном или стружкой и уложенной на лапы» (*Соколова*, 1971. С. 214).

До сегодняшнего дня общественный дом, каким его наблюдал В.Н. Чернецов, не сохранился, «его перестроили, так как трудно было отапливать» (ПМЭБ, 1991). Из-за сокращения числа жителей и жилых построек он оказался на краю деревни. Как рассказывает Виктор Филиппов, «дому около ста лет, и хотя провалились крыша и пол, но он пока действующий». Сруб возведен на 13 венцов, крыша двухскатная на стропилах, сенцы дощатые. Потолок отсутствует, одно окно прорублено в передней, другое – в правой стене дома. Прежде слева от входа стояла печь, сохранились полка для посуды и навесные полочки, по периметру размещаются деревянные лавки и диванчики, справа, ближе к переднему углу, – буфетный стол. В выдвижном ящике стола хранится «общественная касса» – бумажные деньги и монеты разного времени и достоинства. В правом переднем углу на нарах – старинные сундуки, связки тканей, банки с табаком для *Чохрынь-ойки* («Кузнеца»). Приклады-подношения духам развешены на балках. К нарам прислонен массивный деревянный посох с фигурным навершием (ПМА, 2009). Вероятно, это одна из «палиц», которые наряду с другими атрибутами медвежьих церемоний видел В.Н. Чернецов (1939. С. 39). Очевидцы утверждают, что «на пляски боги всегда приходят с палицами» (ПМЭБ, 1991). Жертвоприношения богам обычно устраиваются снаружи у священной стены дома. Там висят отрезы тканей, рядом прислонены «тычки» (ветки с семью отростками) для вывешивания шкур. К одному из венцов сруба привязаны веревки, на которых ведут животных на заклание. Как и в старину, в дар духам-покровителям приносят овцу или петуха. У правого угла дома поставлен небольшой столик для трапез (ПМА, 2009).

В 1999 г. по инициативе Ассоциации «Спасение Югры» и распоряжению заместителя председателя правительства ХМАО по вопросам малочисленных народов Севера А.И. Райшева рядом с разрушающимся общественным домом был поставлен новый сруб (*Партанов*, 2008б. С. 70). По словам Виктора Филиппова, «когда его ставили, народ собирался, и Райшев был». Однако в новой постройке не настелен пол, из-за отсутствия доски, и сборы по-прежнему проходят в старом доме (ПМА, 2009).

В дневниках В.Н. Чернецова описаны игрища, проходившие в Ялп-ус в январе 1937 г. Подробно рисуется приглашение жителей в *йек кол*, в сценарии праздника женские и мужские танцы, *тулыхлап*, разыгрываемые «масками» и *менквами* сценки, исполнение богами традиционных «семь кругов», мужской танец с саблями, ритуал снятия траура, жертвоприношение позади дома (Источники, 1987. С. 221-222, 239, 246–247). По данным З.П. Соколовой, еще в 1960-х годах празднества в Вежакарах проводились регулярно в декабре–марте. Традиционно исполнялись песни о медведе и священные пляски. Для проведения церемоний и обрядов собирались значительные средства, контроль за их расходованием осуществляла «ревизионная комиссия» из старейшин. В обычное время в общественном доме жил хранитель священного места и амбарчика на р. Усынья, где обычно держали маски и посохи. Другие атрибуты праздника (халаты, остроконечные

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 148

шапки, платки) висели на шестах в переднем углу дома или были сложены в сундуках (*Соколова*, 1971. С. 215–216). Последние «пляски» состоялись в 1977 г., в то время в Вежакарах еще оставалось четыре дома (семьи). Самыми талантливыми актерами и исполнителями священных песен признавались вежакарцы (Костины, Партановы), мастерами игры на *санквальтапе* – жители Проточных юрт (Шадрины). Большинство песен исполнялось на хантыйском языке (*Бардина*, 2002. С. 76–77). Со смертью Тараса Григорьевича Костина сакральная часть ритуалов была утрачена (*Партанов*, 2008б. С. 70–71).

Вежакарская гора расположена на правой стороне Оби в устье р. Усынья (манс. *Лув-ус-я*). В фольклоре священная гора именуется «Идущей лошади, бегущей лошади облик имеющий городок», «В облике конской шеи славный город, в облике конской гривы славный город» или просто – «Городок бегущей лошади», «Лошадиная гора» (манс. *Лув-ус*). По преданиям, здесь и обитает Старик Священного города (*Чернецов*, 1939. С. 36–37; *Соколова*, 1971. С. 214–215; *Молданов, Молданова*, 2000. С. 73, 75). Обские манси считают Вежакарскую гору резиденцией не только *Консын(г) ойки*, но и его брата *Мань Отыра*. На этом капище братья-богатыри пребывают постоянно, «с месяцем сидят, с солнцем сидят». Дороги на святилище оберегают «три прабабушки глазастые» – *Аяс най* (покровительница Горной Оби), *Кукук эква* (покровительница Проточных юрт), *Калтысь анк* (покровительница Калтысянских юрт). Многочисленные протоки-«запоры» охраняет *Ильпавыл ойка* (покровитель Новинских юрт) (*Партанов*, 2008а. С. 51, 54–55).

Наиболее ранние упоминания о горе-капище Старика Священного города встречаются в фольклоре обских угров (Мифы, 1999. С. 100–101; 125–127; 514, 516). По преданию, его обитель возникла на месте, где он захоронил коня побежденного в сражении богатыря (Мифология манси, 2000. С. 170). В записанном нами варианте «*Консын(г)-ойка* гнался за всадником-богатырем, намереваясь наказать его. Богатырский конь споткнулся и ушел в реку головой, только грива из воды виднелась». По форме конец террасы между Обью и впадающей в нее р. Усынья действительно напоминает силуэт лошади (ПМА, 2009). Похожий сюжет о захоронении Стариком Священного города пестрого, как лист, коня убитого богатыря и возникновении горы-города отмечен А. Каннисто у сосьвинских манси (*Kannisto, Liimola*, 1951. P. 474). Предания близки к записанной И.И. Авдеевым на р. Ляпин «Медвежьей песне о Городском богатыре». *Усынг-отыр-ойка* (Городской богатырь) пренебрегает установленными по отношению к медведю запретами, в ответ дух оскорбленного зверя «созывает весь медвежий род на войну» с нарушителем табу (Мифы, 1999. С. 315–317, 535). Сакрализация горы, по мнению Е.Г. Федоровой, выражалась не только в названии, но и в выборе жертвенного животного и транспортных средств (предпочтение отдавалось лошади) (*Федорова*, 1994. С. 95–96).

Вежакарская гора высокая и хорошо просматривается с деревенской пристани. Она сплошь, за исключением частично осыпавшегося со стороны Оби склона, покрыта хвойным лесом. Путь к капищу через устье р. Усынья считается, как и сама гора, священным (запрещалось пить воду, ловить рыбу, рубить дрова). Лодки обычно причаливают в небольшой заводи. Женщины остаются на берегу у подножья горы, а мужчины поднимаются по тропе на вершину. На середине пути находится кострище для трапезы. К де-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 149

реву рядом с костром прислонены жерди-таганы (у каждого рода свой таган). На склоне встречаются старые ящики с идолами и прикладами. К месту заклания мужчины ведут 3, 7 или 9 жертвенных животных (лошади, овцы, петухи). Жертвенная площадка расположена на вершине, поросшей шиповником, малиной, черемухой, крапивой и иван-чаем. В центре площадки поставлен деревянный стол, вплотную к нему вкопан столб-идол. На него один на другой надеты, образуя туловище божества, приклады – ткани, рубахи, платки. Между столом и идолом воткнута бирка с зарубками, которыми отмечают число жертвенных животных. Их шкуры после заклания растягивают на жердях и «тычках». Веревку, на которой вели животных, привязывают к столбу напротив стола. Мясо варят на костровом месте и устраивают пиршество; женщины готовят отдельный котел. Лес, примыкающий к жертвенной площадке с восточной стороны, несколько раз горел, и ныне сильно порос кустарником и завален упавшими деревьями (ПМА, 2009).

С западной стороны площадки хорошо просматривается макушка соседней возвышенности. Это так называемая Лысая гора, главная особенность ее – отсутствие деревьев и кустарника. В угорской мифологии эта возвышенность соотносится еще с одним событием, связанным с устройством миропорядка. В одной из легенд рассказывается: «Давным-давно, когда на земле еще не было ни людей, ни богов, на ее вершине верховный бог *Торум* расстелил бересту и призвал семь сыновей, чтобы поделить между ними землю[8]; со временем бересту засыпало землей, однако лес здесь не растет» (ПМЭБ, 1991; ПМА, 2009). Сегодня мифотворчество по поводу Вежакарской горы продолжается: мой проводник В. Филиппов отметил, что на вершине всякая телефонная связь прекращается, «хотя системы показывают рабочее состояние», и не без удовольствия подчеркнул, что «старики знали, какие места выбирать» (ПМА, 2009).

В описаниях святилища Старика Священного города З.П. Соколовой выявляются существенные детали, которые сложно обнаружить спустя более 40 лет. Исследовательницей было высказано предположение, что отсутствие деревьев на возвышенности вызвано «наслоением культурных пластов», поскольку здесь находилось городище, в обнажении террасы еще были видны слои обгоревшей бересты и дерева, покрытые копотью камни и железные предметы, керамика». В целом структура святилища осталась прежней, хотя оно выглядит беднее. В 1960-х годах на площадке также стоял стол с жердью, на которой висели ткани, рядом находилось кострище с оставленными рогулинами и перекладинами для котла. Неподалеку стояли сундуки, на деревьях висели остатки шкур жертвенных животных (*Соколова*, 1971. С. 214). Несколько фотографий святилища *Ялп-ус-ойки* (вид с реки, терраса с сундуками, деревья с прикладами, хранитель Т.Г. Костин) опубликованы в альбоме З.П. Соколовой «Народы Западной Сибири» (2007. С. 301–302, фото 594–597).

Сравнение описаний и фотодокументов 1930–1960-х годов с ситуацией в Вежакарах начала XXI в. свидетельствует о заметном упрощении культовых объектов и проводимых обрядов, сокращении и постепенном «обезличивании» местного пантеона, что вызвано

---

8 По другой версии братья-богатыри держали совет на *Тоя павыл кан* (Весенней юрты святом месте), расположенном также неподалеку от Вежакор (*Бардина*, 2002. С. 77).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 150

«уходом» реальных духовных лидеров и носителей мифоритуальных традиций, передачей их функций новому поколению хранителей, не имеющих достаточного опыта и знаний. Подобные, а зачастую и более глубокие, процессы трансформации традиционной культуры наблюдаются повсеместно. Сегодня среди политиков и исследователей все более укрепляется мнение, что фрагментированные традиции перестают играть культуровоспроизводящую роль. И хотя усилий возродить традиционную культуру предпринимается немало, на уровне официальных мероприятий и социальной политики этническая регенерация невозможна (см.: *Гильманов*, 2004. С. 86–89). Так, затянувшаяся на несколько лет реконструкция общественного дома в Вежакарах, предназначенного для проведения медвежьих игрищ, действительно ставит под сомнение необходимость воссоздания традиции. Несмотря на усилия окружного правительства и общественных организаций, работающих в области сохранения культурного наследия коренных народов, а также попытки постановки проблемы на международном уровне (например, предложение о включении медвежьих игрищ в программу ЮНЕСКО «Провозглашение шедевров устного и нематериального наследия человечества»), возрождение этого уникального феномена культуры обских угров пока остается проектом, а не реальностью (Материалы, 2004. С. 653).

Вероятно, для достижения результатов следует изменить подходы к решению вопроса. В «Докладе о развитии человека в Арктике» отмечается, что культурное восстановление – это не возращение к традициям в смысле простой реактивации ранее существовавших обычаев, а активное воссоздание культуры и символов в новых формах, адаптированных к современности (Доклад, 2007. С. 50, 53). Варианты использования и презентации этноресурса, как показывает практика, могут быть самыми разными. В этом отношении вежакарский культовый комплекс уникален, т.к. обладает огромным этнокультурным потенциалом. Общественный дом и гора-святилище Старика Священного города, а также капища местных богов, связанных с ними узами «родства» и «свойства», были и остаются в сознании коренного населения Приобья важнейшим культовым центром рода *Ялп-ус махум*, территориальной группы северообских манси и хантов, фратрии Пор и обских угров в целом. По замечанию нынешнего хранителя вежакарских святынь Виталия Филиппова, «они считаются священными для любой нации, будь-то манси, ханты, или другой народ» (ПМА, 2009). И хотя регулярной культовой практики на святилище нет, комплекс Старика Священного города остается ядром мифологической картины обских угров, связанным с этноисторией и социокультурным устройством обско-угорской общности.

Авдеев И.И. Песни народа манси. Омск, 1936.

Бардина Р.К. Люди рода Ялпус (Ялпус махум) // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов»: Сбор. науч. стат. Ханты-Мансийск, 2002. С. 74–80.

Гильманов С.А. Традиционная культура этноса: социально-психологические аспекты сохранения и развития // Материалы Международной научной конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 151

и проблема устойчивого развития». М., 2004. С. 83–92.
Доклад о развитии человека в Арктике (ДоРЧА). Екатеринбург; Салехард, 2007.
Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. С. 284.
Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.
Матвеев А.К. Географические названия Тюменского Севера: Краткий топонимический словарь. Екатеринбург, 1997.
Материалы Международной научно-практической конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема их устойчивого развития. М., 2004.
Мифология манси: Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск, 2001. Т. II.
Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.
Молданов Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999.
Молданов Т.А., *Молданова Т.А.* Боги земли казымской. Томск, 2000.
Партанов Н.К. Слово Когтистого мужчины (‘Консынг ойка латынг’) // Мифология хантов: Материалы научно-практического семинара, посвященного 50-летию Т.А. Молдановой. Ханты-Мансийск, 2008а. С. 50–57.
Партанов Н.К. Хранители «большого дома» в Вежакарах // Сохранение народных традиций. Материалы окружной научной конференции, посвященной 20-летию музея «Торум-маа». Ханты-Мансийск, 2008б. С. 69–84.
Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. Т. II: Тобольская, Томская и Енисейская губ. // Зап. РГО по отделению статистики. СПб., 1911. Т. XI, вып. 2.
Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, 2004.
Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.
Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. С. 211–247.
Соколова З.П. Ляпинско-сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVIII–XIX вв. // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979. С. 121–30.
Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М., 1983.
Соколова З.П. Народы Западной Сибири: Этнографический альбом. М., 2007.
Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя: Дисс. … канд. истор. наук. Л., 1989.
Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // СЭ. 1939. Вып. II. С. 20–41.
Федорова Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб., 1994.

Kannisto A, Liimola M. Wogulische Volksdichtung // MSPOU. H., 1951. № 101.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 152

ДУХ-ПОКРОВИТЕЛЬ ТОЯ-ПАВЫЛ ЭКА

Р.К. Бардина

В представлении обских манси каждый человек имеет одного или несколько духов-покровителей, которые охраняли и помогали ему, будучи «защитником головы» (*Карьялайнен*, 1995. С. 59) или «хозяином» головы (*Бардина*, 2009. С. 110).

Данное верование у обских угров впервые зафиксировал М. Ковальский (1853.С. XXVI). Дух-покровитель ребенка мог присниться, его определяли или находили в критических ситуациях. Например, при трудных родах, если призываемый на помощь дух помогал, ему и «посвящали» ребенка (Там же. С. XXVI). По сведеньям К. Карьялайнена, в «северных областях» на рубеже XIX–XX вв. «защитника головы» устанавливала повитуха подниманием колыбели и перечислением имен духов (*Карьялайнен*, 1995. С. 59). На Северной Сосьве в 1930-е годы, по данным В.Н. Чернецова, ребенка «посвящали идолу» приклеиванием смолкой куска материи от идола, «для того, чтобы ребенок был здоров» (Источники, 1987. С. 200). Подросший ребенок должен был помнить о защите духа-покровителя и «давать ему жертвы» (*Карьялайнен*, 1995. С. 59). В 1980-е годы И.Н. Гемуев веру в духов-помощников конкретного человека выявил только у обских манси. Его информанты были «посвящены» следующим духам: *Калтщ-эква*, *Полум-Торум*, *Ялпус-ойка*, *Халев-ойка* (*Гемуев*, 1990. С. 146–148).

Многие современные люди, потомки обских манси, уже не знают своих духов-покровителей «защитников головы». В критические моменты жизни человек пытается найти причины своих проблем и способы их разрешения. Одна женщина с молодости страдала различными заболеваниями. В 2002 г. приехав на операцию в г. Ханты-Мансийск, она встретила Н.А. Тынзянову, которая хорошо знала ее родителей. Н.А. Тынзянова решила помочь женщине и с помощью гадания установила «защитника головы». При гадании кружку с водой она ставила на лезвие ножа и перечисляла имена духов. При упоминании *Тоя-павыл-эки* («Весеннего поселения женщина») кружка с водой прилипла к лезвию ножа. После этого Н.А. Тынзянова посоветовала женщине съездить на священное место *Тоя-павыл-эки* и сделать ей подарки.

По рассказам Н.А. Тынзяновой, для *Тоя-павыл-эки* шили одежду из темных цветов ткани (черная, темно-синяя, серая или пестрая темная). Одежда была маленьких размеров. В комплект входили женский халат и мужской костюм, который состоял из штанов, рубашки с длинными рукавами и остроконечной шапки (рис. 1). Кроме одежды могли приготовить в подарок платок с рисунком, но поле платка обязательно должно было быть черным. До посещения святилища *Тоя-павыл-эки* предназначен-

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 153

ные для нее подарки помещали в стеклянную банку и хранили вне жилого помещения, на чердаке крыши, если в городских условиях, то на балконе квартиры. Такие вещи нельзя было держать дома,. Так как иногда домочадцы могут скандалить, браниться и совершать нехорошие поступки.

В кругу знакомых автора есть несколько женщин, у которых «хозяином» головы является *Тоя-павыл-эка*, отсюда следует вывод о том, что у обских манси данный дух является покровителем людей женского пола. В течение жизни человек должен был молиться о помощи и благодарить духа. И в наше время многие родители продолжают заботиться о своих выросших детях, также молятся, исполняют обряды и делают жертвоприношения с определенной цикличностью.

Священное место *Тоя-павыл-эки*, которое называется *Тоя-павыл-кан* («Весеннее поселение место»), расположено на одной из проток за деревней Вежакары. *Тоя-павыл-кан* является групповым святилищем локальной группы обских манси – *Ялпус махум* («Люди священного города»). На этом месте было поселение, об этом говорит название. В 1960-е годы последними жителями там была семья Т.Г. Костина (*Бардина*, 2009. С. 63, 64). По мифологической истории обских манси в поселении *Тоя-павыл-кан* духи-покровители обских угров разъединились и разделили между собой земли (Там же. С. 63).

На святилище *Тоя-павыл-кан* кроме *Тоя-павыл-эки* находится изображение еще одного духа – *Мань-отыра* (‘Младший богатырь’), или *Мир-суснэ-хума* (‘За миром следящий человек’) (Там же. С. 59, 63). Святилище находится на левом берегу протоки. По имеющееся у автора фотографии, сделанной в 1970-е годы, можно составить представление о конструкции жилища духа-покровителя. Поодаль от кострища, на левой (северной) стороне прямо на земле установлен маленький дощатый домик с двускатной крышей (рис. 2). У данного сооружения одно окно, через которое помещались угощения и подарки. На рисунке можно разглядеть съемную дверь (лежит на земле). Внутри домика стоит маленькая чашка овальной формы, которая, вероятно, служила для складывания монет. Перед домиком на земле лежит стеклянная банка, из которой, по-видимому, были вынуты подарки. Конкретного хранителя святилища не было, любой мужчина из данной группы мог выступить в этой роли. Н.А. Тынзянова (Шадрина), будучи замужем за мужчиной из другой группы, не могла приехать (с мужем или с сыновьями) на святилище с жертвоприношением без сопровождения мужчин из группы *Ялпус махум* (*Бардина*, 2009. С. 64).

Тоя-павыл-эка считалась находящейся в следующих родственных отношениях: ее мужем был *Консынг-ойка* («Когтистый мужчина») или *Ялпус-ойка* (‘Старик священного городка’) (*Бардина*, 2002. С. 77, 78), *Луи-ойка* («Северный мужчина») был ее отцом. Мужской комплект, вероятно, предназначался для отца *Тоя-павыл эки*, для духа *Луи-ойки*. По поверьям обских манси, *Луи-ойка*[1] живет на севере, это к нему

[1] У *Луи-ойки* такие же обязанности, как у *Куль-отыра* (хозяин Нижнего мира) по перемещению людей из мира живых в мир мертвых, возможно, это один и тот же персонаж.

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 154

после смерти отправляются умершие (*Соколова*, 1980. С. 130-131; *Федорова*, 1993. С. 80; *Попова*, 2003. С. 66–77). Манси называют его *Сун тагил Сайп-хон-аки*[2], *хап тагил Сайп-хон-аки* («[С] санями полными невидимый (за глазами старик[3]) хозяин-дядя, [с] лодками полными невидимый (за глазами старик) хозяин-дядя»). Под санями и лодками полными следует понимать, что они заполнены умершими, которых *Луи-ойка* перевозит к себе на север, в мир мертвых.

Итак, *Тоя-павыл эка* является духом-покровителем обских манси, «защитником» или «хозяином» людей женского пола. Жизнь человека зависела и зависит от общества, от природы и от различных случайностей. В попытке защитить себя и своих близких человек ищет различные способы. Родство и покровительство в любом обществе играют значительную роль. Например, родство с более «сильными» укрепляет престиж и дает некоторую уверенность. Покровителями могут быть люди, наделенные определенной властью или социальным статусом. В традиционном обществе кроме конкретных людей эту роль выполняли духи – «защитники» человека. Получив помощь и поддержку от мифического персонажа или конкретного человека, люди склоны наделять его неким ореолом и обожествлять. Благодаря *Тоя-павыл эке* духи обских манси были связаны родством с духом *Луи-ойкой*, отвечающим за перемещение людей из мира живых в мир мертвых. Добрые и родственные отношения иногда играли решающую роль, в том числе предотвращали войны. Многие мифологические персонажи в прошлом были героическими людьми с определенными социальными связями, которые закрепились в мифах и легендах. Данные социальные связи могут помочь в интерпретации сложных нитей взаимоотношений между различными группами обских угров и другими народами.

Баландин А.Н., Вахрушева М.П. Мансийско-русский словарь. Л., 1958.

Бардина Р.К. Люди рода Ялпус (Ялпус махум) // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов». Ханты-Мансийск, 2002. С. 74–80.

Бардина Р.К. Обские и нижнесосьвинские манси: этносоциальная история в конце XVIII – начале XXI века. Новосибирск, 2009.

Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и космос. Новосибирск, 1990.

Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Томск, 1994. Т. 1.

Ковальский М. Географические определения мест и магнитные наблюдения // Северный Урал и Береговой хребет Пай-Хой СПб., 1853. Т. 1.

---

[2] *Сайп-хон-аки,* возможно, это *Самсай-ойка*, который причиняет болезни (Мифология манси, 2001. С. 126).

[3] *Сай* «теневая сторона», «гной»; *сайт* ‘за’(за предметом); [samsaj-ojka] – букв. «за глазами старик» (Мифология манси, 2001. С. 126).

Socolova_150x220_001-155_Layout 1 29.09.2010 11:06 Page 155

Мифология манси: Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск, 2001. Т. II.
Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003.
Соколова З.П. Похоронная обрядность хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 125–143.
Федорова Е.Г. Материалы к погребальному обряду северных манси // Материалы полевых этнографических исследований 1990–1991 гг. СПб., 1993. С. 77–97.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 156

ЭТНОГРАФИЯ И ТЕРМИНОЛОГИЯ

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 157

ПРЕДМЕТЫ ПО МЕДВЕЖЬЕМУ ПРАЗДНИКУ ОБСКИХ УГРОВ В СОБРАНИИ РЭМ

И.А. Карапетова

Музейные коллекции – своеобразные документы, обладающие богатейшей и разнообразной информацией о народе. Это в полной мере относится и к собранию РЭМ (Российского этнографического музея) по обским уграм – хантам и манси. Музей хранит одну из крупнейших и уникальных по своей научной значимости коллекцию, насчитывающую свыше 3000 экспонатов. Собранная на протяжении более чем 100 лет (самые ранние экспонаты относятся к 1860-м годам) у разных территориальных групп хантов и манси, она фиксирует не только определяющие черты культуры этих двух народов, но и особенности, присущие отдельным локальным группам, а также динамику изменений, происходящих в культуре в процессе адаптации к меняющимся условиям жизни.

Уникальную часть собрания РЭМ составляют предметы по духовной культуре обских угров, среди которых особый интерес вызывают связанные с медвежьим праздником, или медвежьими игрищами. Самые ранние экспонаты по медвежьему празднику датируются 1885–1886 гг. Это берестяная маска, поступившая от Н.Л. Гондатти – генерал-губернатора Тобольской губернии. Проявляя интерес к культуре северных манси и изучая традиционные верования, он написал две статьи и собрал небольшую коллекцию по культуре этого народа. В 1902 г. от Министерства финансов в дар музею была передана берестяная маска иртышских хантов, однако основу собрания по медвежьему празднику составляют коллекции С.И. Руденко и Р.П. Митусовой.

В 1909–1910 гг. С.И. Руденко, в ту пору студент Петербургского университета, а в последствие известный ученый археолог, этнограф и антрополог, был командирован Этнографическим отделом Русского музея (так до 1934 г. именовался РЭМ), в Тобольскую губернию для сбора коллекций среди северных групп хантов и манси. За время экспедиции, длившейся девять месяцев, он посетил свыше 100 селений и стойбищ хантов, манси и ненцев, расположенных в нижнем течении Оби и Обской губе, а также по рекам Ляпину, Северной Сосьве и Казыму (*Руденко*, 1914. С. 14–16). Ему удалось присутствовать на медвежьих игрищах у хантов и манси и собрать коллекцию по медвежьему празднику, насчитывающую более 25 предметов.

Вторая по величине коллекция привезена Р.П. Митусовой в 1924 г. от хантов р. Аган. Этнограф Р.П. Митусова была командирована в Сургутский район Этнографическим отделом Русского музея, Российской Академией материальной культуры и Комитетом по исследованию племенного состава для изучения культуры мало исследованной в те годы группы аганских хантов. Она присутствовала на медвежьих

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 158

игрищах в Яур-яун-пуголе у Тырлиных и записала 21 сцену, исполненную в течение четвертой, последней, ночи праздника. Вещи по медвежьему празднику были приобретены ею в двух селениях: Маут-яун-пуголе у Покачевых и Юхкон-яун-пуголе у Айпиных (*Митусова*, 1926. С. 12).

Последние по времени экспонаты по медвежьему празднику были приобретены для музея сотрудниками одела Сибири и Дальнего Востока РЭМ И.А. Карапетовой и С.Ю. Соловьевой в период экспедиций 1988 и 1990 гг. к юганским хантам. Это берестяная маска и две бирки для подсчета песен, исполненных на медвежьих праздниках.

Медведь занимал особое место в системе верований хантов и манси. Он считался сыном верховного божества Торума, предком человека, священным зверем, оказывавшим влияние на удачу в промыслах. Об особой роли медведя в культуре обских угров говорит и тот факт, что он являлся мифологическим предком группы северных хантов и манси, относящихся к фратрии *Пор*, а также представителей всех фамилий, относящихся к генеалогической группе *Пуппи сир* (*сир* – букв. «часть, доля») (*Соколова*, 1983. С. 112). Например, на Югане это Усановы, Курломкины, Сапоркины, Каюковы, Мултановы, Рыскины (*Карапетова, Соловьева,* 2000. С. 200).

Медведь также являлся священной ипостасью духов-хозяев покровителей определенных территорий: *Явун ики* – хозяин р. Юган, *Ем вож ики* – «Священного города мужчина» сел. Вежакары на Оби. Интересно, что и само верховное божество – Торум обретает черты медведя: «когда приходит в ярость, у него вырастают клыки» (*Лукина*, 1990. С. 43), он «зубастый», «с когтями на руках» (*Соколова*, 2009. С. 551).

В основе медвежьего праздника лежали мифологические представления, повествующие о сакральной истории обских угров. Поэтому медвежьи игрища являлись важнейшим элементом традиционной культуры хантов и манси. В них, посредством ритуала, символически актуализировалась связь людей с прошлым, с божественными творцами, жившими в мифологические времена, и предками.

Комплекс хранящихся в РЭМ предметов, связанных с медвежьим праздником, включает в себя атрибуты праздника, обрядовую одежду, шкуры с головы и лап медведя, хранившиеся после праздника в качестве оберегов, а также пояс и платки сосьвинских манси, которыми покрывали голову и шкуру медведя во время праздника (РЭМ, кол. № 1710-432, 460, 461). Имеются в коллекции и черепа медведя. Манси оставляли их на деревьях на священных местах (р. Сосьва), а ханты вешали на дерево против *кот мул* – передней стены жилища (р. Аган), хранили в священных амбарчиках (р. Казым) (РЭМ, кол. оп. № 1710, 1711).

Медвежий праздник проводился в строгом соответствии с каноном – универсальным принципом сценарной организации медвежьих игрищ (*Мазур*, 2001. С. 24). У хантов и манси он длился пять ночей, если добывали медведя, и четыре ночи – если медведицу. Связано это было с представлением о разном количестве душ или жизненных сил у мужчины и женщины. Голову и лапы добытого зверя обязательно украшали. В зависимости от пола на него надевали мужскую шапку или женский платок, а к лапам привязывали связки колец.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 159

Предметы из собрания РЭМ отражают различные этапы проведения праздника. Каждый день в доме, где проводились игрища, перед медведем, вернее перед его шкурой с головой и лапами, которые помещали в почетном углу жилища, на маленьком столике ставились берестяные сосуды с едой: кусочками хлеба, бубликами, пряниками, а также вылепленные из теста изображения оленей (рис. 1). Такие изображения были привезены для музея С.И. Руденко. Вот как он описывает их в своей неопубликованной монографии «Угры и ненцы Нижнего Приобья», хранящейся в архиве Российской академии наук: «Там же было поставлено несколько вылепленных из теста и испеченных изображений оленя (*нянь сали*). Один из них бык с большими рогами был вылеплен и испечен первым. В то время как остальных оленей съедали, пекли новые, и снова съедали, этот бык стоял с самого начала празднества и до конца, съедался последним» (*Руденко*, ПФА РАН. С. 275).

Коллекции РЭМ дают представление о том, как выглядела обрядовая посуда, использовавшаяся аганскими хантами на медвежьих игрищах. Это берестяные сосуды – чуманы размером 26 × 13 см, в которых ставили еду медведю (РЭМ, кол. № 4047-328/1–3). У хантов Агана они назывались *ункот саон*. Они сделаны из прямоугольного куска бересты таким образом, что углы, скрепленные сухожильной ниткой, загибаются наружу не «конвертом», как это характерно для посуды, используемой в повседневной жизни, а «по солнцу».

От аганских хантов Р.П. Митусовой были привезены деревянные изображения очага – *най рот* и наконечника стрелы – *посс вах.* Эти предметы также относятся к началу праздника, однако нет сведений, насколько они характерны для других групп хантов, в том числе и других территориальных групп восточных хантов. Деревянное изображение наконечника стрелы от самострела, «посредством которого медведь был убит», вставлялся в щель на нарах перед самой мордой медведя. Изображение очага представляет собой четырехугольник из дощечек 6,5×7см (рис. 2). Специальной палочкой *пот чип* «мешали в очаге – варили пищу: собирается народ, много гостей будет» (РЭМ, кол. оп. 4047-325).

Значительную часть собрания РЭМ по медвежьему празднику составляют берестяные маски манси и хантов. В них появлялись персонажи праздника *сас нел* – «берестяные носы». Известно, что в драматургии медвежьих игрищ явственно вычленяются две сферы: сакральная и профанная. Одна из них связана с миром богов, другая – с миром людей. Персонажи *сас нел* относятся к последней. Вот как их описывает С.И. Руденко: «…ввалилась в избу целая ватага *сас нел* – скоморохов с криком и визгом, верхом друг на друге…» (*Руденко*, ПФА РАН. С. 278). «*Сас нел* ведут себя как комедийные персонажи, говорят деланным голосом, поют фальцетом, неестественно, комично, непрестанно смеются. Их одеждам не предавалось значения. Это обычно была вывернутая наизнанку обыденная одежда. На лица надевалась маска» (Там же. С. 191).

Хранящиеся в РЭМ маски различаются по форме и конструкции. Четыре мансийские маски *сас нел,* приобретенные у сосьвинских и ляпинских манси, сделаны

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 160

из широкого почти квадратного со скругленными краями куска бересты. Глаза и рот у масок прорезные, оконтуренные черной (в двух случаях) и коричневой краской. Треугольный нос пришит из отдельного куска бересты сухожильными нитками. Нижний край масок загнут внутрь, с двух сторон имеются отверстия для завязок. Маски верхнесосьвинских манси и хантов имеют вытянутую форму. Они изготовлены из прямоугольного куска бересты, в центре которого от середины к нижнему краю сделан разрез. Нижние концы соединены и прошиты. В центральной части в разрез маски вшит нос. Берестяной нос имеет петлеобразную форму (иртышские ханты), заостренную треугольную форму (верхнесосьвинские манси, аганские и юганские ханты). В одном случае нос нарисован в виде треугольника на пришитом в центре маски прямоугольном куске бересты. На масках с обеих сторон сделаны прорезные отверстия для глаз. Некоторые маски разрисованы косыми полосками, треугольниками. На одной из них поверх отверстий для глаз черным цветом нарисованы глаза и брови. В верхней части маски юганских хантов продет прут, с помощью которого она закреплялась на голове. Маски манси и казымских хантов надевались на лицо и крепились с помощью веревок.

Атрибутами *сас нел* были деревянные посохи, с помощью которых разыгрывались различные сценки. Три посоха были приобретены С.И. Руденко в Нярыхумит-пауле (Нарыкарах) на Оби. Они имеют длину 100, 106 и 115 см. Один конец у всех трех посохов – плоский и широкий, с фигурно вырезанными краями, украшают рисунки, выполненные черной краской, по всей видимости, сажей. Это изображения звезд, медведя, антропоморфных фигур.

У казымских хантов и ляпинских манси С.И. Руденко приобрел для музея две пары рукавиц. Хантыйские рукавицы *якты пос* названы в коллекционной описи «плясовыми», а про мансийские сказано, что их «надевают во время празднества в честь медведя» (РЭМ, кол. оп. 1710-436). В своей монографии С.И. Руденко отмечал, что «часть *сас нел* была в специальных рукавицах» (*Руденко*, ПФА РАН. С. 279). Тыльная сторона рукавиц украшена орнаментом в виде стилизованного изображения медведя: *мойпыр* – ханты и *вортолн ойка* – манси (РЭМ, кол. оп. 1710, 1711). Орнамент выполнен в технике мозаики из сукна. Причем у хантов одна рукавица сшита из светло-серого сукна с черным суконным орнаментом, а другая – наоборот. Стилизованное изображение медведя у обских угров относилось к категории священных узоров, которые «таят в себе некую силу, некий заряд энергии…» (*Молданова*, 1999. С. 146). Этот орнамент называют также «духам положенных рукавиц узор» (*Молданова*, 1999. С. 149), т.к. им украшались ритуальные рукавицы, являющиеся частью костюма и определенных духов-покровителей, которые «приходят» на праздник.

В мансийской и хантыйской коллекциях С.И. Руденко имеются атрибуты костюма одного персонажа медвежьих игрищ – журавля: «душу (медведя. – *И.К.*) уносящего зверя», появлявшегося в заключительной части праздника. Это деревянные клювы на длинных палках.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 161

Все пропетые на празднике песни отмечались зарубками на специальных палках – бирках. У аганских и юганских хантов они назывались *чом тлом юх*. Таких палок в собрании РЭМ четыре. Р.П. Митусова отмечала, что на палке, привезенной ею от аганских хантов, обозначены 502 пропетые песни и 22 показанные сценки.

Исполнители священных песен и священных танцев – богов и богатырей, имели специальный костюм, в который входили халат, головные уборы, платки и рукавицы. Из трех имеющихся в собрании РЭМ головных уборов наибольший интерес представляет головной убор сосьвинских манси, относящийся к началу XX в. (рис. 3). Он сшит в виде колпака из четырех клиньев зеленого сукна с беличьей опушкой по нижнему краю. На макушке, а также вдоль боковых швов, нашита бахрома из широких кусков зеленого сукна. По данным Е.Г. Федоровой, подобные головные уборы входили также и в комплект одежды мансийских шаманов (*Федорова*, 1991. С. 70–71). Два головных убора *пояр мил* были сшиты специально для музейной коллекции Е.А. Ерныховой в 1986 г. Они также имеют форму колпака с опушкой из окрашенного кроличьего меха. Кусочек такого же меха пришит макушке. Оба головных убора сшиты из трех суконных клиньев. Клинья украшены орнаментом, выполненным в технике мозаики из сукна. Судя по фотографиям, приводимым в работе Т.А. Молданова «Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов», именно такого рода головные уборы использовались на медвежьих игрищах, проводившихся в 1980–1990-е годы у северных хантов (*Молданов*, 1999. Рис. 2).

Особый интерес вызывает халат *сахей*, из коллекции С.И. Руденко, приобретенный в селении Нярыхумит-пауле на Оби. Собиратель сообщает, что надевали его «во время ритуала на празднике в честь медведя» (рис. 4). Халат сшит из пестрой хлопчатобумажной ткани на коленкоровой подкладке. Рисунок на ткани халата в какой-то степени имитирует среднеазиатский абровый узор. Видимо, поэтому Руденко при описании халата называет эту ткань *сортской.* Однако у народов Средней Азии абровый узор обычно встречался на шелковых и полушелковых тканях. Покрой халата прямой, чуть расклешенный к низу за счет боковых клиньев. Рукав прямой, с выкройной проймой. Воротник – стоечка. Одежда имеет спереди разрез. В верхней части халат застегивается на три круглые металлические пуговицы и прорезные петли. Вдоль пол, подола, воротника и концов рукавов нашиты узкие ленты «золотого» позумента. Позументом также обозначены нижние углы халата. В целом халат несколько напоминает камзол. Некоторые детали (халат сшит на швейной машинке, имеет вшитую у ворота вешалку, выкройную пройму) указывают на то, что он сделан на заказ. Известно, что халаты для медвежьего праздника не всегда изготавливались на месте, их покупали у русских. Об этом сообщает И.Н. Шухов: «шьют их русские и за высокую цену поставляют инородцам» (цит. по: *Гемуев*, 1990. С. 93). Какой персонаж появлялся на празднике в такой одежде, Руденко не уточняет. Однако в его неопубликованной монографии только два персонажа описаны в «одежде из пестрой ткани, обшитой позументом». Это исполнитель «песни пробуждения»: «Вперед вышел песенник в пестром халате, обшитом позументом с черным картузом на

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 162

голове, по бокам его стояли двое подпевал…в белых коленкоровых халатах», и *Мир сусне хум.* Последний появился в «пестром полушелковом халате – сахей, обшитом позументом из золотой мишуры» (*Руденко*, ПФА РАН. С. 276–277). *Мир сусне хум* (манси) или *Мир вантты хэ* (ханты) – «За миром наблюдающий мужчина», младший сын Торума – один из самых значимых персонажей мифологии обских угров.

Исполнитель танца *Мир сусне хума* иногда «въезжал верхом на лошади <…> остов которой представлял собой особой формы ветвь дерева. Голову ее повязывали красным сукном с золотым позументом, туловище шкуркой белой пешки, а круп лисьей шкурой с хвостом» (*Руденко*, ПФА РАН. С. 277). Три палки, изображающие лошадей Мир сусне хума, были приобретены для коллекций музея С.И. Руденко. В коллекционной описи отмечается, что использовали их и «во время недельного, религиозного праздника в ноябре», а хранили обычно на мольбище (РЭМ, кол. оп. 1711–491).

Одним из интереснейших экспонатов, имеющихся в собрании РЭМ, является *иукнэ пубы* – «пляшущий пубы», представляющий собой деревянную антроморфную фигурку высотой 20 см в берестяной маске и колпаке, укрепленную на палке. Об *иукнэ пубы* С.И. Руденко сообщает лишь, что он является «покровителем рода» и что «пубы пляшут на празднике в честь медведя» (РЭМ, кол. оп. 1711–430).

Ввиду того, что «основные виды трансляции обрядовых событий» на медвежьем празднике – это песня, песня-танец и пантомима (*Мазур*, 2001. С. 24; *Молданов*, 1999. С. 10), большое значение придавалось игре на музыкальных инструментах и самим музыкальным инструментам. Хранились они вместе с культовыми предметами на *пупыг –норма* – полке духов в доме или на священных местах (*Солдатова*, 2001. С. 34). На медвежьих игрищах использовались: цитра *сангвылтап* (манси), *нарась юх* (ханты) и угловая арфа *тарыгсып йив* (манси), *торсапыт юх* (ханты) – «журавлиная шея-дерево». На этих инструментах исполнялись мелодии, сопровождавшие танцы и шуточные представления, но главная их функция – «призывание и презентация духов» с помощью специальных мелодий, которые «узнаются каждым членом сообщества и воспринимаются как обязательный атрибут духа» (*Солдатова*, 2001. С. 34). В коллекции РЭМ имеется пять музыкальных инструментов, привезенных С.И. Руденко: два *сангвыльтап*а сосьвинских манси, *нарась юх* казымских хантов и два мансийских *тарыгсып йив,* приобретенных в Нярыхумит-пауле. В коллекционной описи собирателем отмечается, что «играли на них на празднике в честь медведя» (рис. 5).

В целом вещевая коллекция Российского этнографического музея, дополненная фотографиями, сделанными С.И. Руденко во время экспедиции 1909–1910 гг., а также различными сведениями, приводимыми собирателями в коллекционных описях, довольно полно иллюстрируют медвежий праздник в том виде, каком он проводился в начале XX в. у манси, северных и восточных хантов, а главное, позволяет увидеть, как эти предметы выглядели в тот период. Все это делает коллекции РЭМ ценным источником по духовной культуре обских угров.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 163

*Гемуев И.Н.*Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990.

Карапетова И.А., Соловьева К.Ю. Образ хозяина Югана «Явун ики», как символ культуры юганских хантов. Этнография народов Западной Сибири // Сибирский этнографический сборник. М., 2000. Вып. 10. С. 119–211.

Мазур О.В. О связи мифоритуальной традиции и музыкально-танцевальной составляющей в медвежьих игрищах казымских хантов // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Томск, 2001. С. 24–29.

Митусова Р.П. Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского района Тобольского округа // Тобольский край. 1926. № 1. С. 11–14.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / под ред. Н.В. Лукиной. М. 1990.

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

Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск.1999.

Руденко С.И. Инородцы Нижней Оби // Труды Общества Земледелия при Императорском университете. СПб., 1914. Т. III. С. 14–16.

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

Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI века. М. 2009.

Солдатова Г.Е. Фоноинструментарий манси: состав, функционирование, жанровая специфика // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Томск, 2001. С. 32–43.

Федорова Е.Г. Некоторые материалы по шаманству манси // Обские угры (ханты и манси). М., 1991. С. 165–174. (Материалы к серии народы и культуры. Вып. VIII).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 164

«МЕДВЕЖЬИ ПЕСНИ» ПО НАРОДНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Т.А. Молданов

Материалом для исследования являются медвежьи игрища, проходившие в 1993 г. в с. Полноват Белоярского района. Видеосъемку вели Т.А. Молданова и Т.А. Молданов, в стойбище Сюньюган того же района Ханты-Мансийского автономного округа в 1998 г. аудиовидеосъемку вели Т.А. Молданова, М.А. Молданов, Т.А. Молданов. Материал расшифрован и переведен на русский язык Т.А. Молдановым.

В данной статье попытаемся проанализировать хантыйские термины «медвежьих» песен. Песни *Кайtzy ар – кай*[1] – хвалить. Это обобщенное хантыйское название всех песен этой группы. Второе обобщенное название *Вой ар*[2] – звериные песни. В то же время существует другая классификация по временам года: *mfk ар* – зимняя песня, *тови ар* – весенняя песня, *ку□ ар* – летняя песня, *сус ар* – осенняя песня. Но в ней выпадают из классификации песни Пелыма, Сыни, миф о спуске медведя. По третьей классификации песни подразделяются на священные, простые, запретные.

Зимняя песня – действия, связанные с медведем, происходят зимой. Одна из них обязательная – для исполнения того, как медведь спит зимой, в данной песне люди знакомятся с жизнью медведя. И сюда же относят песни доставки добытого зимой в берлоге медведя в селение.

Весенняя песня – о том, как тяжело просыпается медведь, отходит от зимней спячки. Различные случаи происходят с медведем в весеннее время. По данным информантов, такие песни складывались из реальных наблюдений охотников.

В летних песнях больше всего поется о медведе в связи с комарами.

Вначале рассмотрим самоназвания песен на хантыйском языке для того, чтобы определить вообще, что это за песни. *Кайоянг или вой ар* – звериные песни, *вой тотты ар или вой тотты пант* – песни доставки зверя или песня пути медведя, *пупи ар* – медвежьи песни. *Кай, кей* – шаманские песни, возможно, песни для медведя, восхваления медведя. *Вой* – табуированное название медведя (также и *пупи*). Общее название этих песен *кайонг ар*.

Медвежьи песни по народной классификации делятся: – Песня-миф о спуске медведя на землю; – Песни доставки медведя в поселение; – Песни родов и поселений; –

---

[1] Однозначного перевода нет, смысл – хвалить медведя, петь ему хвалебную песню, восхвалять его.
[2] Табуированное слово – медведь.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 165

Песни-наставления; – Песни наказания медведя охотником и охотника медведем; – Песни поднятия души на небо.

Рассмотрим манеру исполнения песен. Песни доставки медведя в селение и миф спуска медведя с неба исполняются от имени медведя. Песни родов и поселений исполняются как от третьего лица, так и от имени медведя, например *Саня ех ар* поется от имени медведя, хотя это песня народа, который живет на реке Сыня. Песни-наставления представлены исключительно только от третьего лица. Еще одна группа песен – наказание охотника медведем или наоборот, они поются от третьего лица, так же, как и песни поднятия души от имени медведя.

Рассмотрим песни по порядку исполнения, проанализируем сюжеты песен в текстах и сравним с более ранними записями, встречающимися в научной литературе.

В с. Полноват, в усть-казымском варианте игрищ, песенная часть начинается с исполнения песнопения «Спуск медведя с неба» (№ 2). Версия этого мифа встречается в описаниях Гондатти (1888). В фольклоре в сказках имеется еще одна версия возникновения медведя, об этом упоминает Р.К. Слепенкова (2002). Ею записан миф от Евдокии Егоровны Молдановой, жительницы пос. Ванзеват Белоярского района ХМАО. «Осенью, гуляя, медведица съела растение – *пунгращ* (сорняк). Весной родились у нее два медвежонка и одна девочка (человеческое дитя). Однажды медведица сказала дочери: «Завтра приедут люди из города… Они нас убьют, а тебя возьмут с собой. Люди будут варить наше мясо, а ты не ешь. А ближе к ночи приди к заднему углу дома». Все так и случилось. Ночью девушка встретила за домом свою мать-медведицу, которая поучала ее в течение трех ночей, как ей нужно себя вести и как поступать с мясом и костями медведя. В последнюю ночь медведица распрощалась с дочерью, уходя все дальше по дороге, потом медленно стала подниматься в небо». В заключение автор приводит слова сказительницы: «От ее дочери и берут начало люди Пор». Аналогичный миф записан и мною и опубликован (Земля Кошачьего локотка, 2003. С. 59–65), у близкородственного народа манси Е.И. Ромбандеевой опубликована версия данного мифа (*Ромбандеева*, 1993). И.Г. Рябий рассматривал данную проблему (*Рябий*, 2004) и пришел к выводу: наличие сюжета, связанного с инцестом, – большая редкость в фольклоре многих народов, это очень архаичный сюжет, а поэтому представляет ценность. Сюжет касается непосредственно космогенеза. Здесь как бы приоткрывается его механизм: никакое жизнеустроительство невозможно без жертв. Эта идея узаконивается введением ритуала, связанного с замаскированным жертвоприношением (охотой на медведя).

Примечательно, что из последнего сюжета следует, что мир в нем представлен неиссякаемым и целостным: нет смерти, ничто не умирает окончательно. Из крови девушки вырастает растение, из съеденного растения у животного рождается ребенок человека.Умирает мать-медведица, но на небе зажигаются две звезды.

Отличием является то, что наши варианты ограничиваются спуском с неба. В общих чертах сходный сюжет описан М.Б. Шатиловым у ваховских хантов (1931). Описание варианта этой же песни по мансийскому празднику встречается у В.Н. Чернецова (2001. С. 7). Сюжет, связанный с сыном городского богатыря, в обоих рассматриваемых мною

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 166

вариантах представлен отдельной песней. В усть-казымском – № 3[3], в верхнеказымском[4] – № 53. Запись варианта этой песни была осуществлена А. Регули в 1844–1845 гг. на р. Ляпин от хантыйского певца, расшифрована и опубликована Й. Папаи (*Papai*, 1905. S. 223–238). В научной литературе опубликован еще один вариант, схожий с данной песней. Следует отметить, что песня № 53 (Песня поднятия души на небо) верхнеказымского варианта усложнена по смысловому содержанию: одна из душ медведя остается в доме охотника духом-покровителем, две другие направляются в святые места для усиления святых мест[5], последняя душа направляется на небо к создателю Торуму[6] для последующей реинкарнации на земле.

В обоих анализируемых мною игрищах исполнялась утренняя песня, или песня пробуждения медведя. В научной литературе упоминание о существовании подобной песни на реке Конде в селении Красноярск встречается у К.Ф. Карьялайнена (1996. С. 158). У северных манси утреннюю и вечернюю песни записал В.Н. Чернецов (2001. С. 17). Песня пробуждения также встречается и у восточных хантов (*Митусова*, 1926.).

На медвежьих игрищах во втором варианте часть «медвежьих» песен начинается с песнопения «Сын бога» (№ 3). Это отступление обусловлено тем, что на игрищах присутствовало много молодежи, которая не знакома с традициями проведения игрищ, и для нее было исполнено данное песнопение. В нем кратко излагается ход всего праздника и правила поведения на игрищах. Только после этой песни было исполнено традиционное «Спуск медведя с неба». Следующими были исполнены в обоих вариантах песнопения социальных групп или песнопения рек. Эти песни В.В. Сенкевич-Гудкова (1935) относила к «географически познавательным песням». Аналогичные песни встречаются и в описаниях К.Ф. Карьялайнена. Он делает вывод, что на Иртыше церемония доставки медведя значительно сложнее, чем на Севере. В работах В. Штейница (*Stejnitz*, 1980) встречаются две песни, посвященные доставке медведя в селение. В них указываются места, какие проходят охотники, при подходе к селению они кричат, извещая об удачной охоте. Песни были записаны в 1935 г. у К. Маремьянина, жителя Лохтынкурта, который расположен на протоке по Средней Оби. В настоящее время изменился обряд доставки медведя в стойбище или в селение, хотя все песни исполняются. Изменение вызвано тем, что охотники стали использовать более скоростной транспорт – снегоход «Буран», и отпала необходимость частых остановок по пути следования.

В верхнеказымском варианте была спета вновь сочиненная «медвежья песня» исполнителем 76 лет. Он рассказал, что эту песню сочинил примерно сорок лет назад, когда добыл первого медведя. По рассказам его отца и дедов, раньше на медвежьих игрищах второй из «медвежьих» песен всегда исполняли песню добычи данного медведя. Песню сочиняли при перевозе зверя в стойбище (*Лозямов*, 1998).

---

3 Номера проставлены по порядку исполнения, материал хранится у автора в личном архиве.

4 Юильск и далее будем называть верхнеказымским.

5 По традиционным представлениям, чем больше направлено душ медвежьих или человеческих, тем сильнее становится святое место по силе своего воздействия на человека.

6 Верховное божество, демиург.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 167

Мною записывалось песнопение «О храброй женщине» в с. Полноват у ханта Петра Ивановича Юхлымова. Вариант этой же песни имеется у И.И. Авдеева, он записал песню у И. Гындыбина, манси, 35 лет. Песня впервые была опубликована в 1990 г. (Мифы…, 1990). В наших вариантах женщину называют просто «Храброй женщиной», а в варианте, записанном Авдеевым, она именуется «Храброй женщиной Ропаска». Содержание песен сходно, с небольшими вариациями:

«Живет старуха[7] Ропаска
В пяти дворовом поселке с пятью дворами.
В десяти дворовом поселке с десятью дворами».

В нашем варианте зачин песни несколько иной:

«Живет среди женщин отважная женщина
в двадцати дворовом поселке с двадцатью дворами».

А далее тексты сходны (Мифы…, 1990. С. 567). Под № 53 исполнено песнопение, народное название которого «Песня поднятия души медведя на небо». В научной литературе подобные песни, записанные И.И. Авдеевым в 1933–1934 гг. в с. Хурумпауль от манси Г. Лисманова, опубликованы Н.В. Лукиной (Мифы…,1990. С. 312–315). В наших вариантах начало песни аналогично варианту, зафиксированному И.И. Авдеевым. Имеются некоторые расхождения в текстах, так, в наших вариантах всадник в первый раз появляется в черемуховой роще, во второй – в малиннике, в третий – в смородиновой роще, и там подхватывает его всадник и увозит на небо к отцу *Торуму*. *Торум* радуется сыночку, всадник рассказывает, кто был на черном коне, кто на пестром коне и кто он. В варианте, записанном И.И. Авдеевым, медведя убивают, и на этом песня заканчивается. Таким образом, мы видим, что в наших вариантах в песне появляется дополнительный сюжет – поднятие души животного на небо для реинкарнации в медвежонка.

А.А. Люцидарская в статье «Медвежьи песни как феномен культуры сибирских угров» (2000) рассматривает медвежьи песни, записанные И.И. Авдеевым, частично В.Н. Чернецовым, которые отнесены ею к мифам. В работе исследовательница ставит задачу выявления элементов архаичного миропорядка, отраженного в «медвежьих песнях». Основные выводы А.А. Люцидарской сводятся к тому, что медведь как первопредок типологически соответствует представлению о мифическом времени первотворения, выступает в качестве носителя традиций, моделирующих коллектив, держит под контролем нормативное сознание традиционного общества (*Люцидарская*, 2000. С. 83). По ее мнению, несколько иным по характеру является «Медвежья песня о трех всадниках», (№ 3 в усть-казымском, № 53 в верхне-казымском). Здесь звучит тема противоборства двух начал общества, покровителей двух фратрий *Мось* и *Пор*. Медведь генетически связан с палеосибирским субстратом, побеждается всадником на коне *Мир-сусне-хумом*, символизирующем иной феномен культуры – солнечного бога, пришедшего в угорский мир из индоиранской традиции (Там же. С. 82–83).

---

7 В книге И.И. Авдеева нет оригинального текста. Вполне возможно, что хантыйское слово «ими» перевели как *старуха*, что мы часто встречаем у исследователей, не знающих языка исследуемого народа или знающих его слабо.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 168

Наши записи сделаны в начале 1990-х годов, когда имеет место переосмысление сюжета. *Мир-Суснэ-Хум* уже не убивает медведя, а поднимает его к небу, к создателю, пришлый компонент полностью влился в культуру, уже нет противоборства. Например, у восточных хантов «люди должны по сюжетам сценок полностью истребить менков» (*Молданова*, 1995).

Функцию поднятия души выполняет божество *Ас тый ики* («Мужчина верховьев Оби»). *Ас тый ики* идентичен мансийскому божеству *Мир-сусне-хум,* (до сих пор проводят совместные хантыйские и мансийские обряды почитания), о котором речь шла выше. Следовательно, данный сюжет показывает, что божеству, генетически связанному с индо-иранским миром, определяется функция в медвежьих церемониях, которая восходит к палеоазиатскому компоненту культуры обских угров. В данной песне ярко проявляется членение мира на небо и землю, доминируют понятия верха и низа. При этом с верхом связано понятие сакрального пространства, с низом – профанного.

В верхнее-казымском варианте исполнено песнопение «Песня покровителя реки Амня» (№ 76). Сюжет построен на том, как амнинский дух-покровитель добывает медведя. Далее исполняется миф «Спуск медведя с неба» (№ 77). В данном случае он исполнен в честь медведя, добытого амнинским духом-покровителем, т.е. для медведя, которого в реальности нет. В усть-казымском варианте не исполняется «Песня о спуске медведя на землю» второй раз. Таким образом, мы имеем дело с ситуацией, когда в ходе игрищ для конкретно добытого зверя отдельные значимые обрядовые действия повторяются. Данный способ повтора сущностных элементов медвежьих игрищ характерен для хантов верховьев реки. Если в исполняемой песне дух-покровитель определенной территории добывает медведя, то для этого зверя исполнение мифа «Спуска медведя с неба» обязательно. В итоге данный миф за период праздника может быть исполнен несколько раз.

Важное значение в ходе церемонии придается песнопению «Селение *Ем вош*» (Вежакары). Это песнопение считается обязательным, так как у духа-покровителя селения *Ем вош* одно из наиболее частых перевоплощений – медведь. После данной песни в ортодоксальной традиции следует исполнять песнопение «Песня Пелымского бога». Его животной ипостасью также является медведь. По одной из версий он был первым медведем, который появился на земле. В медвежьих церемониях в сакральной части исполняется песнопение «Песня Пелымского бога», которое относится к разряду «медвежьих» песен. В этом мифе поется о том, какие события происходили с медведем зимой, весной, летом, осенью, а также устанавливаются правила проведения игрищ. В традиции, из всего цикла «медвежьих» песен, «Песня Пелымского бога» всегда должна исполняться последней. В.Н. Чернецов на мансийских медвежьих игрищах в Ильпи-пауле записал призывную песню *Полум-Торум*, который является духом –покровителем этого селения (Источники…, 1987. С. 27). Согласно информации, записанной Н.Л. Гондатти, Пелымский дух занимает первое место среди божеств, он – старший сын *Торума* (1888). Живет он с семьей на Пелыме, на священном месте, его жертвенное дерево – береза. В пределах своей территории он ведает рыбой, дичью, зверями. Согласно песне, он передает жертвы людей своему отцу – небесному богу и заступается перед ним за людей; от него зависит

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 169

распространение и приостановка болезней в данном регионе. Он выступает родовым богом[8] (*Карьялайнен*, 1995. С. 157).

Судя по содержанию песен хантыйских медвежьих игрищ, Пелымский бог территориальный, старшим сыном *Торума* у казымских хантов является *Хинь-ики*. По сюжетам песнопения, все действия проходят, по реке Пелым и в доме у *Полум Торума. Полум Торум* за домом имеет свое святое место.

Данная песня подразделяется на зимние, весенние, летние и осенние части. Кроме того, имеется еще одна часть, где *Полум-Торум* определяет для потомков, в какой последовательности исполнять медвежьи игрища. При этом в каждый отдельно взятый день медвежьего праздника исполняют песни конкретного времени года. В первый день исполняются песни, относящиеся к тому периоду года, в какой проводятся игрища. Таким образом, день за днем участники обряда проживают различные состояния природы и воспроизводят представление о цикличности времени.

Полум-Торум ар ('Песня пелымского бога') является моделью, эталоном проведения игрищ. При анализе данного песнопения выявляются следующие действия: – *Полум-Торум* создает святые места (семь плесов по реке Пелым); – Убивает медведя-сына и устанавливает правила снятия шкуры и дальнейшего обращения с ним; – Определяет его духом-покровителем дома; – Определяет сына медведя как духа-покровителя святого места на Пелыме; – Определяет правила обращения с новоявленным духом-покровителем; – Определяет жертвенных животных и правила приношения их в жертву[9]; – Проводит игрища, которые потом станут образцом проведения данной церемонии.

Согласно сюжетам песнопения, все возникающие события происходят в то время, когда *менков* уже нет, они погибли, и сквозь их кости проросли лиственницы, поэтому лиственница считает деревом *менков*. *Полум-Торум* определяет жертвы, *Юхтум порел* – «Угощение пришедшему» (олененка), *Манты порел* – «Угощение уходящему» (также олененка или взрослого оленя). «Угощение пришедшему» расшифровывается как угощение гостю (медведю лесному гостю). «Угощение уходящему» – проводы души медведя, которая поднялась к *Торуму.* Далее *Полум Торум* определяет, чтобы духи, которые являются на игрища, медведю для угощения приносили осетра. В данной песне отец *Полум-Торум* убивает сына, которого затем возводит в ранг божества, его шкуру *имат* устанавливает в доме как покровителя дома.

По версии другого песнопения «Спуск медведя с неба» медведь направлен верховным божеством *Торумом* следить за порядком на земле. Он наказывает человека за ложное присягание, за нарушение обычного права. В современных же верованиях считается, что только *Хинь-ики* – Дух смерти и болезней – может наказать болезнью или отнять жизнь у того или иного человека, и то только по воле *Торума.* Существует представление

---

8 В мансийском и хантыйском мировоззрении часто явление, когда родовым богом может выступать Казымская богиня лишь для Молдановых, а для других она общее божество, также и богиня Калтащ для жителей Калтасинских юрт – родовая, для других – общая.

9 Менк – мифологический персонаж, по разным источникам они жили до прихода людей и стали покровителями людей, по другим версиям, это высокого роста чудовища, которые пугают людей.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 170

и о естественной смерти, так как считается, что при рождении каждого ребенка богиня *Калтащ*[10] определяет ему срок жизни. По истечении этого срока человек должен умереть, его души в иной мир опять-таки направляет *Хинь-ики.* Напомним, что в случае нарушения запретов Отца медведем, его убивает человек. В данном случае в роли исполнителя «смертного приговора» выступает человек.

Итак, медведь, человек и божество Смерти могут выступать в одной и той же роли носителя смерти. Известно, что всякое сходство для мифа является непосредственным выражением идентичности их сущности (*Свасьян*, 1989. С. 183). Следовательно, медведь, человек и божество Смерти взаимно тождественны. В связи с этим заметим, что у селькупов для осуществления путешествий шамана в нижний мир шкурой со лба или лап медведя обтягивают шаманскую колотушку (*Головнев*, 1995. С. 236). Е.С. Новик пишет, что «у кетов особый костюм имелся у «медвежьих шаманов», с которыми камлали только в нижний мир (*Новик*, 1984. С. 69). По представлениям хантов, если душу забрал *Хинь ики,* то только божество *Ем вош ики* может вернуть ее, одно из его ипостасей – медведь. Так подтверждается концепция Е. Шмидт о том, что «Медведь – потомок представителя нижнего мира» (1989. С. 14). Т.А. Молданова при исследовании сновидений хантов приходит к выводу о том, что архетип Духа преимущественно проявляется в образе Медведя. Кроме того, содержание данного архетипа в снах может обнаруживаться в образе Мужчины в черном (его «культурный» символ – *Хинь-ики*) (*Молданова*, 2001. С. 271–274). Ваховские ханты считают, что если они добыли медведя, это означает, что в его образе пришел умерший родственник (*Кулемзин*, 1972. С. 93–98). В современном мировоззрении казымских хантов мы встречаемся с отголосками этого поверья. Сегодня посредством гадания на медвежьей голове спрашивают, кто из лесных духов пришел в дом.

Следующая функция медведя – охранительная. С этой целью *имат* ‘чучело’ животного держат в доме как духа-покровителя. Над колыбелью младенца в качестве оберега вывешивают клык или коготь медведя (*Кулемзин*, 2000. С. 75). В кочующих семьях оленеводов-хантов «медведя» всегда возят с собой, его нельзя оставлять одного в доме. Из литературы известно, что ненцы возили с собой череп умершего родственника (*Грачева*, 1975. С. 127). Об угощении *имда* у манси пишет И.Н. Гемуев (1990. С. 198).

Для увеличения силы действующих святых мест туда направляются души добытых медведей. Например, в верховьях Казыма на одном из святых мест территориальной подгруппы *Торум щир ех* в специально построенном лабазе хранятся 18 медвежьих чучел. Информанты поясняют, что медведь – сын Торума, поэтому у святого места *йемал йора йил* (букв. «святость сильной становится»). Голова (*имат*) мыслится как сама душа медведя. Первоначально в доме в качестве духа-покровителя хранилась только голова. По всей видимости, ранее она и представляла зверя как такового: принцип парциальности (часть вместо целого) – палеоазиатский компонент. Возможно, позднее с появлением представлений о множественности душ, разделением миров на нижний и верхний появляется идея о реинкарнирующей душе – угорский компонент.

---

[10] Богиня, отвечающая за деторождение, она прописывает, кому сколько жить.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 171

В результате анализа выявляется следующее. В усть-казымском и верхнеказымском вариантах медвежьих игрищ общими являются мифы о происхождении медведя и возникновении медвежьих церемоний. Различительная особенность – наличие песен близлежащих рек и песен территориальных подгрупп хантов, проживающих на территории проведения игрищ. В обеих группах присутствуют песни направления душ на святые места, что не отмечалось предыдущими исследователями. Кроме того, мною выявлено, что мифы о происхождении медведя и медвежьих игрищ характерны и для манси, т.е. они являются общим фондом «медвежьих» песен северных обских угров. И последнее, божество Смерти является посредником как при смерти человека, так и при его рождении. При тщательном анализе во всех «медвежьих» песнях представлена мировоззренческая система.

Авдеев И.И. Песни народа манси. Омск. 1936.

Гондатти Н.Л. Культ медведя у народов Северо-Западной Сибири. М., 1888.

Грачева Г.Н. Отражение хозяйственного и общественного укладов в погребениях народностей Западной Сибири // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 126–142.

Гудков И.С., Сенкевич В.В. Антирелигиозный фольклор хантэ и манси // Советская Арктика. 1939. №2. С. 110–112.

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. Как сделали первый медвежий праздник // Кань кунш олан – Земля кошачьего локотка / сост. Т.А. Молданов. Томск, 2003. С. 59–65.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1995. Т. 2.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1996. Т. 3.

Кань кунш олан / сост. и перевод Тимофея Молданова. Ханты-Мансийск, 1997.

Кулемзин В.М. Медвежий праздник у ваховских хантов (сообщение) // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972. С. 193–198.

Лукина Н.В. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.

Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 5–58.

Лукина Н.В., Шмидт Е.А. О классификации прозаических жанров в фольклоре обских угров // Материалы XVII Всесоюзной конференции финноугроведов. Устинов, 1987. Т. 2.

Мазур О.В. Медвежий праздник казымских хантов как жанрово-стилевая система. Автореф. дис. … канд. искуствоведения. Новосибирск, 1997.

Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.

Мартынова Е.П. Образ Калтащ-анки в религиозных традициях хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: Сб. научных трудов. Екатеринбург, 1992. С. 74–84.

Мазур О.В., Солдатова Г.Е. Обские угры // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск, 1997. Т. 1, кн.1. С. 17–61.

Митусова Р. Медвежий праздник у аганских хантов Сургутского района, Тобольского округа // Тобольский край. 1926. №1. С. 11–14.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 172

Молданов Т.А. О сверхъестественных существах в верованиях казымских хантов // Культурогенетические процессы у народов Западной Сибири. Томск, 1993.

Молданов Т.А. Земля кошачьего локотка. Томск, 2001.

Молданова Т.А. Орнамент северных хантов (1940–1980): Дис. … канд. ист. наук. Томск, 1993.

Молданова Т.А. О чем поведал медведь на Югане // Краев. прилож. к газете «Новости Югры». 1995. № 3.

Молданова Т.А. Орнамент хантов казымского приобья: семантика, мифология, генезис. Томск, 1999.

Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск, 2001.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.

Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.

Рябий И.Г. Проблема культурного героя в мансийских легендах с мотивом инцеста // Языки и культура народов ханты и манси: Материалы международной конференции, посвященной 10-летию Научно-исследовательского института обско-угорских народов (Ханты-Мансийск, 27–30 ноября 2001 г.). Ханты-Мансийск, 2004. Ч. 2: Филология.

Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера: Критический анализ. Ереван, 1989.

Слепенкова Р.К. Почитание медведя в фольклоре рода Себуровых // Метериалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов» (г. Ханты-Мансийск, 22 мая 2002 г.) Ханты-Мансийск, 2002.

Харузин Н.Н. Медвежья присяга и тотемистические основы культа медведя у остяков и вогулов // ЭО. 1899. № 3. С. 1–37.

Чернецов В.Н. Медвежий праздник у обских угров // Труды II финно-угорского конгресса в Хельсинки в 1965 г. Хельсинки, 1968. С. 102–111.

Чернецов В.Н. Медвежий праздник у обских угров. Томск, 2001.

Шатилов М.Б. Ваховские остяки (Этнографические очерки) // Труды ТКМ. Томск, 1931. Т. IV.

Шмидт Е.А. Проблемы современного фольклора обских угров // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. Томск, 1984. С. 95–98.

Шмидт Е.А. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя: Автореф. дис. … канд. ист. наук. Л., 1989.

Bakro-Nagy. Die sprlche des barenkvltes im obvgriscaen. Budapest, 1970. S. 141.

Papay J. Osztjak nepkgltesi gyujtemeny // Zichy Jeno grof harmadik azsiai utazasa. Br.; Leipzig, 1905. T. V. S. LXXX.

Stejnitz Wolfgang. Die ostjakicshe Wolksdichtung und Erzahlugen aus zwei Dialekter. Tartu, 1939. T. 1.

Stejnitz Wolfgang. Ostjakologische arbajten. Band 1. Budapest, 1975.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 173

НАЗВАНИЯ ЧАСТЕЙ ТЕЛА ЧЕЛОВЕКА В ПРИРОДНЫХ ОБЪЕКТАХ И ЭЛЕМЕНТАХ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮГРЫ

В.И. Сподина

Терминологические системы в последние годы становятся объектом пристального исследования лексикологов, психолингвистов, а также этнологов и антропологов. Тело человека (*soma*) является значимым элементом в культуре коренных народов Севера, поскольку является наиболее доступным и изученным «объектом» наблюдений человека над самим собой. Самоориентацию в пространстве, номинацию объектов и предметов человеку естественно было соотносить с частями своего тела.

Соматизмы, в качестве стержневого компонента фразеологизмов, составляют один из многочисленных рядов тематических групп. Однако не все слова, обозначающие названия частей человеческого тела, одинаково участвуют в номинации. Чаще всего в соматических фразеологизмах употребляются названия тех частей тела, функции и значение которых очевидны.

Важным элементом, составляющим жизненную силу человека, является костный скелет (каз. х. *ӆӯви кар*), позвоночник (каз. х. *шӑнш ӆӯв*), ребра (л. нен. *кэвты*), выполняющие функцию основы и защиты и являющиеся в фольклоре собирательным образом спины. Обращает на себя внимание тот факт, что отдельного слова ‘позвоночник’ в ненецком языке нет. Этому понятию соответствует слово *маха*, *маха’ку* (букв.: спина, спинка) как часть тела, которая что-либо удерживает (л. нен. *тя маха* «земли спина»).

В хантыйской топонимической терминологии понятие «земли спина» имеет доминантное значение: *Шӑнш вош* «Со (стороны) спины поселение», с. Шурышкары; *Мув шӑнш тохнэм хӑр йөш* «Спина земли где прогнулась, широкая дорога», по которой каслала сама богиня р. Казым (*Молданов*, 1999. С. 18). Со спиной сравнивается высокое место на горной стороне р. Большая Обь – *Лув ус* «Лошадиный город», высокая гора, на которой находится святое место:

«*Миннэ лув хури ус* –Идущей лошади образ города является,
Хайтнэ лув хури ус – Бегущей лошади образ города является,
Ер сисуп кит Отыр – Сильные спины двух богатырей,
Ер порхуп кит Отыр – Сильные туловища двух богатырей,

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 174

Тылщ унли, халт унли – С месяцем сидят, с солнцем сидят».
(*Партанов*, 2008. С. 50–51).

Как нечто прочное, спиной у казымских хантов называется опорная часть нарт (спинка) *шӑнш сохәқ* (букв.: доска спины), деталь лука *так шӑншап йөхәл* («стрела с крепкой спиной») (*Соловар, Дубасов*, 2006. С. 100). В объектах материальной культуры лесных ненцев со спиной ассоциируются *тасы* («вешала»), на которых сушат шкуры, коптят рыбу, хранят рыболовные сети. Словом *маха'ку* именуются жердочки чума, которые крепятся к несущей жерди *щимсу* и на которых помещается крюк для удерживания над огнем чайника, котелка. В хантыйском доме «спиной» или «позвоночником» будут являться балки, поддерживающие потолок. Центральную балку – матицу, ханты называют *мят мааӆы* («дома позвоночник»), а ненцы – *махаӆы* («позвоночник»). Таким же позвоночником-основой, но только у долбленой лодки-обласа, придающим прочность, являются поперечины. Ненецкая загадка сравнивает их с ребрами: «Что это такое: карась – а у него семь ребер?» (*Ӆамэ' ӈапта-ӈа*: *тюм – ще'ев кавтэйта*?) (*Вэлла*, 2004. С. 26).

Понятие спины закреплено за тыльной частью строений, предметов, объектов природы. Спиной являются: 1) противоположная от двери дома стена, пространство за ней считается священным и его нельзя пересекать, хантыйское выражение *хот шӑншән аӆ яӈха* означает «не ходи за домом» (букв.: за спиной дома); 2) чум хантов-оленеводов тайги и лесотундры *урхот* («лесной дом») также имеет спину (*хотсас томпина*) (*Рандымова*, 2000. С. 162, 167); 3) священный угол дома у юильских (казымских) хантов, где устанавливают для обряда гадания медвежью голову, также называется *хот шаншан* «спина дома» (*Молданов*, 1999. С. 13); 4) задняя часть чувала (печи) по-хантыйски называется *щухал шӑнш пәлӑк*; мансийское выражение *кӯр сыс* (букв.: «спина печки»); 5) спину имеет и хантыйский полог (*хасап сас*); 6) дальняя часть рыболовного запора (вид ловушки) *вар шӑнш*; 7) противоположная сторона двери также называется 'спина' (х. *шӑнш*). Когда человек выходит из жилища, то чтобы указать в каком месте от двери нужно искать необходимую вещь говорят, к примеру: *ов шӑнш пєләк* («со спины двери»); 8) задний отросток рога *шӑнш ющ* (букв.: «спина, отросток») (*Онина*, 2003. С. 30–31).

Дно котелка в ненецком языке обозначается словосочетанием *тет кыӆщи'ку* «котла задничка». Словом *кыӆщи'ку* назовут и донную часть миски, тарелки (но не *ӈыӆтат* «днище»). Весло *ӆапя* у лесных ненцев имеет переднюю и заднюю (тыльную) стороны. В ненецкой нарте задняя часть спинки обозначена самостоятельным словом *чоньчаӆ*. Так же именуется и задняя часть полоза нарт (*Бармич, Вэлло,* 2002. С. 147). В варианте перевода Ю. Айваседа этот элемент нарты называется *кансат тя'вску*, где *тя'вску* «хвостовик» от ненецкого *ӆампаӈ тя'вску* «хвостовой плавник (рыбы)» (ПМА, стойбище на р. Тюй-тяха, 2008). Подобным образом номинирована и задняя часть полоза лыжи.

Понятие спины закреплено в традиционном мировоззрении за дальней, тыльной частью объектов природы. Со спиной сравнивается лесная полоса среди болот

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 175

в значении контура леса, образованного вершинами деревьев. В «Казымской богини удачу (приносящей) песне» содержится как раз такой образ:

У конец (имеющего) озера, на конце его
Из лиственничных деревьев (состоящий) большой лес охранять
Спину леса (охранять)
С водой красной, в кровавые большие воды
Она едет дальше тоже.
(Мифология хантов, 2000. С. 270).

В хантыйском фольклоре неоднократно упоминается тайга «со спинами деревьев» (*Молданов*, 1997. С. 81). Согласно мифологической картине мира линия, образованная верхушками деревьев, при их достаточном отдалении воспринимается как спина леса. Спину может иметь гора: «За узорчатым камнем, за спиной (его) клыкастого зверя шкурой покрытый дом…». Не избежало сравнения со спиной и селение: «[За] спину [имеющим] селением моим, за его спиной животные стоят» (Мифология хантов, 2000. С. 238).

Если за тыльной частью предметов закреплено понятие спины, то за важными элементами предметов материальной культуры, которые находятся непосредственно перед глазами человека и важность которых следует подчеркнуть, утвердилось понятие лица. Лицо имеет хантыйский полог *хасап вес* «лицо полога» (*Рандымова*, 2000. С. 163), различные части отростков рогов оленя: *веш нярт* «передний отросток рога оленя» (букв.: лицо отросток); *веш оӈат* «основной ствол рога оленя» (букв.: лицо, рог); *хув веш нярт* «передние отростки рога, нависающие на морду оленя» (букв.: длинный лицо отросток) (*Онина*, 2003. С. 30–31).

У ненецких сапог-пимов различают *пемаӈша*’ (*пемаӈшат* «пема лицо»). Лицо *шат* имеет и ненецкий бубен *пеншаӆ*.

Согласно мифологической анатомии, надежную связь всего скелета обеспечивали суставы. Понятие локтя, как сочленяющего и прочного элемента человеческого тела, в фразеологизмах закреплено за шарнирами и петлями (х. *ов шӓнш карты* «спины двери железо»). Хантыйская загадка о доме спрашивает: «Что это такое: если хочешь выйти – выходи, если хочешь зайти – входи, а то локоть протрется» (*єтӆән ки – єта*, *ӆуӈӆән – ӆуӈа*, *кӯнш оӈӊєм щи пӯтләӆ*) (*Немысова*, 2006. С. 37).

Довольно многочисленную группу составляют фразеологизмы, образность которых обусловлена сравнением с самой большой полостью человека – брюшной. В ненецком языке для ее номинации существует общесистемное название *мынчи* «живот, нутро». С животом сравнивается землянка у аганских хантов («с животом дом»). В древности хантыйские полуземлянки *мыг коот* имели только одно верхнее окно *кот кон выс* («брюха дома дыра»), своего рода пуп, служащий не только утилитарным целям, но и играющий важную роль в шаманских действиях (отсюда еще одно название – «дверь бубна»). Живот, нутро *хот лыпи* («внутренность чума») имеет и хантыйское переносное жилище *урхот*. Такое понятие, как живот, присутствует у мешка (аг. х. *кырых коныӆ*): *кырыҳ коныӆ высҳы еҳ* «мешка живот дырявый стал» (З. Русскина, стойбище на р. Айкаеган, 2008).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 176

А.С. Песикова указывет на такую отличительную деталь в локализации понятия «живот»: юганские и тромъеганские ханты *сури* («животом») называют внутреннее пространство крыши дома. Схожее понятие закреплено за потолочной частью крыши *кот көн* («живот дома») и в представлениях аганских хантов.

Внутренность присутствует у многих бытовых предметов традиционной культуры. Аганские ханты нутро отмечают у котла (*пут ḏых пелек* «котла внутренняя сторона»), у железной печки или чувала. Хантыйская загадка спрашивает: «Что это такое: огнем опаленная хора утроба – Очаг чувала». На «живот» гребня *кун* ханты наносили узоры.

Важнейшим органом человеческого тела является сердце. Оно часто символизирует серединную позицию, что находит соответствие в этимологии слов середина, посреди, внутри. В качестве примера приведем образцы спланхнонимических (от гр. *splanchna* «внутренности» и *onyma* «имя») фразеологизмов с компонентом «сердце» в хантыйском языке приуральского диалекта: *щес сам* «часов сердце» – движущая часть часов, пружина; *сам кутпал* «сердца середина» – сердцевина; *юх сам* «дерева сердце» – сердцевина дерева; *кур сам* «ноги сердце» – артерия; *ан сам* «чашки сердце» – дно чашки; *тут сам* «огня сердце» – середина огня; *луй сам* «пальца сердце» – подушечка пальцев; *пат сам* «руки основа сердца» – центральная часть ладони; *ат сам* «ночи сердце» – полночь; *сам посхием* «сердца детеныш» – ребеночек и др.

Чаща леса приуральскими хантами понимается как «леса сердце». У плетеной ловушки для рыбы – морды – рамка с воронкой (нен. *ня'ав*), в которую заходит рыба, имеет название *щейтат* (от *ще'эй* «сердце»). В хантыйской песне-сказке «*Ай Мощ хэ* (*Маленький Мощ хэ*)» среди предметов облачения духа-богатыря упоминается «сто стрел скрывающий, с сердцем колчан» (Мифология хантов, 2000. С. 239).

Сердце, располагаясь в центре человеческого тела, является средоточием эмоций, жизненных сил человека. Возможно, поэтому пульс человека в представлениях обских угров именуется сердцем руки (*еш-сӑм* «рука-сердце»).

Чаще всего в соматических фразеологизмах употребляются наименования тех частей тела, функции и значение которых очевидны, например, голова, глаза, рот, зубы, руки, ноги и др.

Особой сакральностью в хантыйской и ненецкой культурах наделена голова (х. *ух лов* «головы кость»; л. нен. *эайва*). Лесные ненцы метку-дерево сравнивали с человеком, подразумевая высокого мужчину с прижатыми к туловищу руками. Вершина такого дерева называлась *ня'к*, в значении «голова, которая не упадет никогда» (ПМА, стойбище А.К. Иуси, 1997). В «Казымской богини удачу (приносящей) песне» с головой сравнивается верхняя часть чума, образованная жердями:

С головой из ивовых деревьев, в хорошем доме,
Семь раз *нюками* покрытом хорошем доме.
Най, я восседаю (божеством) тоже.
(Мифология хантов, 2000. С. 261).

Ханты р. Аган передние части лыж с загибом *ḏампаӈ ӈайва* называют «лыжи голова».

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 177

Отдельные элементы двери *ов* в хантыйском доме имеют физиогномические сравнения: ручка двери, как правило, ассоциировалась с *нюл*’ («носом»). Нос имел и чувал хантыйского дома, и приподнятая часть кормы лодки (л. нен. *пытя* «нос»; х. *хоп нюḳ*). Передняя часть кисов называется *вей нюл* («носок кисов»). Передняя часть полоза нарт *кансат пытя* переводится однозначно – «нарты нос», выступающая часть носка лыжи *ḏампаӈ пытя* – «лыжи нос». В деталях посуды лексемы, связанные с «носом» (*шай пӯт нюḳ* «носик чайника»), являются общеупотребительными.

Значительная часть сравнений касается упоминаний «уха»: аг. х. *пут пыл* («котла ухо»); л. нен. *тетяэ* («уши покрытия», углы покрышек, в которые вдеваются шесты чума для поднятия нюков). Уголки дна мешка *кахатанта* лесными ненцами также сравниваются с «ушами»: *маны*’ *кол кахатанта ня* ’*мат* – «мешок (свой) за уши возьми» (Ю.К. Айваседа, стойбище на р. Тюй-тяха, 2008).

Горло, рот имеет железная печь *кур* (х. *кур уу*, от усеченного *ууал* «рот») (*Рандымова*, 2000. С. 168). Среди деталей хантыйского гребня упоминаются основания зубьев *пäӈк пөрэк* и сами зубы *пäӈк* (Устное сообщение А.С. Песиковой, стойбище Кедровая речка Сургутского района, 2008). Чувал в ненецком языке не избежал антропоморфных сравнений: дымоход соотносится с понятием «горловина» (от *шо* «горло», «пищевод», «голос»). Намек на присутствие губы в строении чувала прослеживается в загадке, записанной нами от В.М. Лозямова (р. Лямин): «Что это такое: в темном углу дома с большой губой мужик стоит» (*Патḏам хот сӯӈэн вөн турпэн хө л*’*ол*’) или «В углу около дверей старец с большими губами стоит» (*Ким хот сӯӈэӈ вөн турэп йис хө ḏоḏь*) – «Чувал» (*Щухал*).

Каждая часть котла *пут* в хантыйской культуре имеет аналоги с частями человеческого тела (подошва, туловище, шея, уши, голова). Одна из хантыйских загадок содержит характерное сравнение: «Открытого лица крутой спуск, золы котла две берестяных посуды, просверленные две дырочки, циновка, едящая похлебку» (*Няр-вяншоп сэӈхум*, *хоюм пут кэт сӧн*, *пурпуры кэт вус*, *л*’*ант л*’*эвмаӈ л*’*апи*) – «Лоб» (*Вэнлув*), «Глаза» (*Кэтсэм*), «Нос» (*Кэт вус*), «Язык» (*Нял*’*ум*) (В.М. Лозямов, стойбище на р. Ай-Лямин, 1994). Аганские ханты в такой важной детали домашней утвари различают еще и *пут пумуḏ* («котла бок»). Бок имеется и у мешка (аг. х. *кырых поӈуḏ* «мешка боковина»). Это местонахождения шва или складки на противоположной стороне мешка. Боком называют ханты стену дома *хот питэр* (букв.: бок дома).

Дно мешка (аг. х. *кырых пыты*; л. н. *ӈыḏтат*) представляет интерес в связи со сходством в произношении с ненецким *ӈынḏ* («подошва»). «Ступней» или «лыжи подошвой» называется тыльная часть ненецких лыж *ḏампаӈ ӈынḏат*, оклеенная камусом.

Сравнения с ногой имеют копылья ненецких нарт *кäн ӈай* («нарты нога»), корень языка («нога языка»): *ше ӈым пахамананта матаӈата* (*Кошкарева*, 2005. С. 189). Хантыйская загадка воспроизводит антропоним «нога» в таком предмете промысла, как невод: «Ноги каменные, голова деревянная, деревню с множеством домов кормит» (*Кӯрḏалḏ кевэт*, *ухэḏ юх*, *ар хотэп көрт ḏапэтэḏ*) (*Немысова*, 2006. С. 42).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 178

В нумтовском говоре лесного диалекта ненецкого языка встречается лексема *пен* («пространство»), которая указывает на предметы округлой формы: *пеняки* – блюдце, *пен кыча* – блюдо, *ваӈкудпы пен* – глубокая тарелка, *пеньшалʒ* – бубен и др. Близкое по звучанию слово *пеӈ* означает еще и ладонь, поскольку в традиционным мировоззрении ассоциируется с открытым пространством тундры. Ладонь имеет колотушка ненецкого бубна *пенкшаӈ* («ладонь», «ладоница», т.е. ладонь с предплечьем). В хантыйской лексике «ладонь» (*ёш-паты* «рука-дно») представлена двучленной языковой единицей, что облегчает связь между происхождением названия и обозначаемым объектом. Пальчик *ʒуп паӈ* («весла пальчик», рукоять весла) и рука *ʒапя панк* («весла рука», черенок) имеются у весла у лесных ненцев (*ʒапя*).

Сомоним «глаз» входит составной частью в хантыйское определение такого элемента сети, как ячея: *ходуп сєм* буквально означает «сеть глаз» (*Соловар, Дубасов*, 2006. С. 98). В ряде загадок о полозе нарт также упоминаются глаза: «Что бы это такое было: один его глаз ямки на земле считает, другой – звезды на небе считает?» (*Вэлла*, 2004. С. 25).

Довольно многочисленную группу составляют фразеологизмы, образность которых обусловлена физиологическими ощущениями, представляющими рефлекторные реакции человеческого организма. Ханты считали, что дом слушает, видит, сидит, предостерегает хозяина дома, предсказывая нежелательные явления (ср. *Хотєм сємəтʒ-пäʒəтʒ* – «Дом мой видит, слышит», букв.: глазеет-ушит). Согласно традиционному мировоззрению дом (чум) также имеет *каʒӈа мят* («голос дома»), дыхание: верхняя часть жилища – дымовое отверстие, переводится как «жилища дыхание» (*мят шетю*). Другое определение – *хаʒва* – дословно переводится как «вдох» (*хаʒ* «обратно») и «выдох» (*ва* «верх, вершина»). Огонь традиционно мыслился живым, очеловеченным, могущим говорить. Пламя (манс. *уля нелме*) буквально означает «язык огня» (Мифы, сказки, предания манси (вогулов), 2005. С. 385).

С помощью метафор дом в хантыйских загадках концептуализируется как антропоморфное существо мужского или женского рода, например: «У женщины в шубе из кожи семи оленей двадцать пять ребер, два ребра вывихнуты» (букв.: свободны), «В углу дома женщина», «Один мужчина раскрывает рот, видны сердце и печень».

Дом, как и человек, может заболеть язвой, чумой, покрыться коростой (л. нен. *миʒю мя*). Жилище может «упасть», т.е. остаться без наследников, износиться. Мансийское *кол росах* «дом-развалюха» (букв.: «дом оборванный, в лохмотьях») (Мифы, сказки, предания манси (вогулов), 2005. С. 374). Жилище, как и человек, может умереть. Для описания данного состояния используется фразеологизм типа: *hыи ян каймы мяты* «ушедшая в другой мир стоянка чума» или *хаlватущи матаhа* «дыхание чума обрезали», т.е. все в жилище умерли. Это выражение употреблялось во время эпидемии (*Соловар, Выла*, 2009. С. 89).

Человеческое тело являлось наиболее доступным и изученным «объектом» наблюдений коренных народов Севера. Свою ориентацию в пространстве, свою оценку окружающего человеку было «удобнее» соотносить, прежде всего, с частями собст-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 179

венного тела. Суставы пальцев, пальцы, ладонь, длина руки, размах рук служили распространенными единицами измерения длины, ширины, высоты предметов. Основными мерками у хантов были: *ӆуӆ* (*шеш*) – аршин (размах рук); *сорт* (*сурт*) – пядь (расстояние от указательного пальца до большого), *ют* – локоть, *ӆой* – палец. Наиболее часто применялись вариации с использованием ширины сжатых пальцев – *нелли ӆой* (четыре пальца), длины пальцев – *воченый кан* (мизинец), пять пальцев с поднятым кверху большим (*кот чем*). 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.

Следует отметить разнообразие сравнения мер длины у ненцев с частями человеческого тела: *ҷәдва* – расстояние между большим и указательным пальцами, *ӈуттаӈ-кун* – «рука-длина», *хыӆик* – «локоть», *чимя* – сажень, *нешаӈ-кун* – «человек-длина» (в рост). Для измерения ширины ненцы использовали понятия: *ӈумптя* – «наперсток» (ширина указательного пальца), *теӆ ӈутан вяха* – «среднее руки ответвление» (средний палец), *нимяку* – безымянный, *ваӆ ты* – мизинец, *пикша* – большой палец. Пальцами же измерялась толщина изделия: *нялтем ӈуп* – «поперек один (палец)», *нялтем чет* – «поперек четыре», ширина пяла-правилки для шкурки норки (*Перевалова, Карачаров*, 2006. С. 208, 210).

Части тела животных в традиционной культуре зачастую отождествлялись с частями тела человека. Мансийское название крота *няркӑт* (досл. голая рука) представляет собой парафразу. «Эта композита, – замечает Е.А. Игушев, – не лишена метафоричности: передние лапы этого зверька лишены волосяного покрова. Таким образом, в представлении обских угров передние лапы животного отождествляются с руками человека» (*Игушев*, 2004. С. 194). Считается, что косяк рыбы также имеет голову. В песне *Халты ех ар* «Песня калданящих людей» упоминается «С огромной головой, голову имеющий косяк..., На нерест идущий косяк…» (*Молданов*, 1999. С. 34).

Сравнения с человеческим телом не избежали и природные явления. Рукой ханты называют луч солнца (*хатӆ ёш* «солнца рука»), свет луны (*тыӆащ ёш* «луны рука»). Полночь, как срединное состояние суток, ханты сравнивают с сердцем: *ат сам* «ночи сердце» (ср. середина зимы *тӑӆ сӑм* «зимы сердце»).

С помощью названий частей тела, к примеру, образованы новые для шурышкарских хантов понятия: *карты ёш* («плоскогубцы», букв.: железо, рука), *ёш пор* («шило», букв.: рука, сверло), *ёш пос* («роспись», букв.: руки знак), *вос сӑм* («центр города», букв.: города сердце). Имя существительное «железо» (х. *карты*) присоединяясь к сомониму *сєм* «глаз» дает новое в хантыйской культуре слово – «очки» (букв.: глаз; металл, железо). Компонент *сєм* присутствует и в таком новом для хантов понятии, как «каша» (*сэмаӈ лант* «мука с глазами») (*Молданова*, 2005. С. 38; *Серасхова*, 2006. С. 55). С помощью сомонима *сєм* «глаз» образуются хантыйские понятия, обозначающие сыпучее вещество или жидкость, которые могут быть соотнесены с гла-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 180

зом по форме: *сєм йиӈэк* «слеза» (букв.: глаз, вода); *йиэӈк сєм* «капля воды»; *йєрт сєм* «дождинка»; *ӄонъщ сєм* «снежинка» (букв.: снег, глаз); *воньщумут сєм* «ягода» (букв.: ягода, глаз); *кӯрпа сєм* «крупинка» (букв.: крупа, глаз); *ӈант сєм* «зерно» (букв.: мука, глаз); *нохӑр сєм* «орех» (букв.: шишка, глаз); *сӑк сєм* «бусинка» (букв.: бусы, глаз) (*Соловар, Дубасов*, 2006. С. 98–99).

Названия частей тела человека характерны для орнаментальной лексики. Сомоним *ух пэшах* (каз. х. «голова без туловища») может означать голову животного и человека. Из существующих орнаментов, связанных с человеком, перечислим следующие: *хэ шэп* «полмужчины»; *ухлы хэ шэп ханши* «без головы полмужчины узор»; *ух пэшах* «голова без туловища»; *щуканенг ух пэшах* «с зигзагом голова без туловища»; *ухлы хуят ханши* «узор человека без головы»; *курпат ханши* «подошвы ног узор»; *макарэн хуят ханши* «сутулого человека узор»; *ухлы хуят ханши* «безголового человека узор»; *мултас нувуп хэ шэп* «с лишней веткой часть мужчины»; *пернайяӈ хэ шэп* «с крестом полмужчины»; *ханнэхэ хурасуп* «на человека похожий»; *нухлы лольти караӈ ух пэшхат* «вверх стоящие друг за другом головы без туловища».

В соматической орнаментальной лексике встречается название сердца *сам*, как сакральной части всего живого – *сам лот* («углубление сердца») (*Никонова*, 2007. С. 41–42, 75, 78, 80).

Характерная особенность традиционного сознания – уподобление животного мира человеку. У манси передние конечности зверей называются руками: *кӑтагум* (букв.: руки мои); сравни: задние лапы медведя – *сюкамаге* (букв.: изношенные башмаки) (Мифы, сказки, предания манси (вогулов), 2005. С. 391, 393). Нос есть у комара (*пєӄэа нюӄ*), у щуки (*сорт нюӄ*), у птицы (*тухӄӑэ вой нюӄ*) (*Соловар, Дубасов*, 2006. С. 97).

Звери обладают душой, подобно человеческой, понимают язык людей. В названиях диких зверей, птиц и насекомых у хантов присутствует указательное *ики* – старик, *ими* – старуха или *воеӈ* – зверь. Ненцы различают представителей фауны мужского и женского рода, соотнося их со «стороной неба» или со «стороной земли» соответственно (*Сподина*, 2001. С. 26).

Медведя, обладающего наиболее выраженным сходством с человеком во внешнем облике и поведении, ханты величают *йипых-ики* – своим «братом». Залегший в спячку «хозяин леса» считался «покойником». Такими же сравнениями у хантов наделены птицы: кедровка – «шишки кушающая женщина», ворона – «охраняющая женщина», лягушка – «прыгающая женщина».

Перенесение человеческих качеств на животных находит подтверждение в хантыйских названиях насекомых. Паук и стрекоза считаются «мужчиной» и «женщиной», в названиях кузнечика («сушащий сено зверь») и таракана («хлеб кушающий зверь») описываются человеческие действия. Иногда в названии насекомого присутствует сходство с анатомическим строением человека, выраженное в метафоризации словосочетаний – *самлы-мохаллы войат* (приур. х. «без сердца – без печени звери»).

В фольклоре ненцев насекомые наделяются человеческими чертами: оводы носят «одежду из бобровых шкур», комары – «одежду, добытую их отцами, сшитую мате-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 181

рями» (*Головнев*, 1995. С. 416; *Сусой*, 1992. С. 63). Возможно ассоциация ткущего нить паука с человеком, послужила обоснованием зафиксированных у ненцев представлений о его священности.

С пауком связан и обратный процесс перенесения характерных особенностей насекомого на человека. К примеру, в версии полуйских хантов название паука *хилами-ими-хада* переводится как «копуша женщина-бабушка». Среди хантов р. Сыня за медлительным человеком закрепилось выражение: «Что ходишь, как паучиха?» (*Адаев*, 2001. С. 176).

Исследование особенностей культуры, отраженных в названиях человеческого тела, физиологических процессах и поведенческих характеристиках, позволяет ближе подойти к пониманию мировосприятия народа – носителя языка, его образной системы. Наиболее употребительными сравнениями являются спина, голова, живот, руки, ноги, сердце, глаза, рот, что обусловлено степенью осознания человеком необходимости тех или иных частей тела и органов для своей жизни.

Посредством ассоциации по сходству (метафора) или по связи (метонимия) человек перерабатывал содержание мира в содержание Я. Его тело стало способным осуществлять деятельные универсальные связи с миром, потому что само явилось продуктом развития этих связей.

Поскольку референтами сомонимов являются объекты, тесно связанные с повседневной жизнью человека, изучение данных пластов культуры и лексики позволяет делать выводы об особенностях этнической картины мира коренных народов Севера.

Адаев Н.А. Насекомые в традиционных представлениях ненцев и хантов // Самодийцы: Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (10–12 декабря 2001 г., Тобольск). Тобольск; Омск. 2001. С. 174–176.

Бармич М.Я., Вэлло И.А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект): Пособие для уч-ся нач. шк. СПб., 2002.

Вэлла Ю. Поговори со мной (второй вариант). Нижневартовск, 2004.

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции угров и самодийцев. Екатеринбург, 1995.

Игушев Е.А. Об особенностях номинации абстрактных понятий в обско-угорских языках // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития: Материалы международной научной конференции 23–26 июня 2003. Ханты-Мансийск; М., 2004. С. 191–196.

Кошкарева Н.Б. Очерки по синтаксису лесного диалекта ненецкого языка. Новосибирск, 2005.

Мифология хантов. Томск, 2000. Т. III.

Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е.И. Ромбандеева. Новосибирск, 2005.

Молданов Т.А. Кань кунш окас. Ханты-Мансийск, 1997.

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

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 182

Молданова Т.А. Символическая функция камня в культуре хантов // Природные богатства Югры в легендах, мифах и сказках обских угров. Ханты-Мансийск, 2005. С. 27–40.

Немысова Е.А. Хантыйские загадки: Учебное издание. СПб., 2006.

Никонова А.Н. Орнаментальная лексика хантыйского языка (дипл. работа). Ханты-Мансийск, 2007.

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

Партанов Н.П. Слово Когтистого мужчины («Консынг ойка латынг») // Мифология хантов: материалы научно-практического семинара / под ред. Т.А. Молдановой. Ханты-Мансийск, 2008. С. 50–57.

Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и ее обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск, 2006.

Рандымова З.И. Чум хантов-оленеводов // Этнография народов Западной Сибири. М., 2000. С. 155–168. (Сибирский этнографический сборник. Вып. 10).

Серасхова Е.М. 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 20–21 апреля 2006 г. Ханты-Мансийск, 2006. С. 52–56.

Соловар В.Н., Выла Н.И. Дом в языковой картине мира хантов и ненцев // Вопросы уралистики 2009: Научный альманах. СПб., 2009. С. 83–92.

Соловар В.Н., Дубасов А.В. О некоторых особенностях структуры и семантики названий частей тела в обско-угорских языках // Вестник угроведения. 2006. № 2. С. 97–101.

Сподина В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Новосибирск, 2001.

Сусой Е.Г. Экологический календарь ямальских ненцев // Ямальский меридиан. 1992. № 4.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 183

КУКЛА ОБСКИХ УГРОВ В ДИХОТОМИИ РЕАЛЬНОГО И ВОЗМОЖНОГО

О.М. Рындина, Н.В. Золотарева

Путь к постижению феномена культуры пролегает через детство. Моделируя человека на основе определенных стандартов, культура раскрывает свои сущностные характеристики и механизмы их реализации. Введение ребенка в культуру осуществляется прежде всего через игру. Ее природа не менее загадочна для науки, чем смысловое поле культуры. Автор игровой теории культуры Й. Хейзинга утверждает, что игра старше человека, так как понятие культуры предполагает человеческое сообщество, а животные не ждали человека, чтобы он научил их играть (*Хейзинга*, 1992. С. 7–9). Существует мнение, что игра скорее, нежели труд, стала формообразующим элементом культуры (*Тавризян*, 1992. С. 433). Будучи имитацией событий, которые затем могли приобрести сакральный смысл, игра предшествовала такому архаическому компоненту культуры, как ритуал (*Байбурин*, 1993. С. 22). Очеловечивание игры произошло благодаря игрушке, которая чужда животному миру. Наиболее отчетливо связь человека и игрушки раскрывается в процессе игры, поэтому понять значение игрушки невозможно вне контекста последней. В настоящей статье попытаемся выяснить смысл детской игры и игрушки при обращении к традиционной культуре обских угров. Предметом исследования станет кукла.

С точки зрения обыденного сознания игра – времяпрепровождение, предполагающее развлечение. Детская игра должна развлечь ребенка, отвлечь его от шалостей. Научный подход к игре формируется в XIX в. Пионером выступил Ф. Шиллер, возведя игру в ранг предмета научного познания. Он считал, что побуждением к игре служит образ, понятие красоты (*Шиллер*, 1935. С. 242), и тем самым перевел анализ в эстетическую плоскость. Г. Спенсер развил указанное направление и подчеркнул разрыв игры с действительностью (*Спенсер*, 1897. С. 415). Иное направление в изучении культуры задал В. Вундт, указав на связь культуры с трудовой деятельностью, практикой реальной жизни (*Вунд*, 1887. С. 181).

Особое место в изучении игры занимает наследие К. Гроса, который рассмотрел игру как определяющее средство инкультурации и основное содержание детства. «Мы не потому играем, что мы дети, но для того и дано нам детство, чтобы мы играли» (*Грос*, 1916. С. 72). При этом исследователь вскрыл двойственность явления. Выделяя в игре реальный аспект – тренировку физических и психических сил, необходимых в будущей взрослой жизни, – он вместе с тем указал на

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 184

особые искусственные условия тренировки, их оторванность от действительности, опасностей жизни.

Слияние в игре двух оппозиций, заданных категориями реальное/условное и действительное/возможное, определяет подход к игре современной философии. Согласно ему, игра трактуется как форма свободного самовыражения человека, которая предполагает реальную открытость миру возможного и развертывается либо в виде состязания, либо в виде представления каких-либо ситуаций, смыслов, состояний (*Сигов*, 1991. С. 110). Указанные смысловые противоположности составили крайние позиции на шкале исследовательских мнений, посвященных игре. При всем их многоголосии условно можно выделить три исследовательских подхода – психологический, социологический и деятельностный.

Психологически игра определяется как особый вид деятельности, служащий целям телесного и психического выражения чувств. Изменение реальности, имеющее место в игре, создается фантазией, поэтому она становится определяющим понятием при рассматриваемом подходе (*Зеньковский*, 1996. С. 38). В современной психологии выделяют несколько категорий игр: 1) предметная игра – ребенок в игровой ситуации переносит значения одних предметов на другие; 2) сюжетно-ролевая игра – воспроизведение отношений между взрослыми; 3) режиссерская игра – ребенок разыгрывает некоторый сюжет с помощью игрушек; 4) игра с правилами – действия участников строго регламентируются правилами (Психологический словарь, 1999. С. 124).

В рамках социального направления подчеркивается обусловленность игры общественной практикой. В процессе трудовой деятельности происходит приобщение ребенка к отношениям, существующим в обществе, социальным ролям, которые ему предстоит выполнять (*Элькони*, 1978. С. 20, 27). Иными словами, игра трактуется как средство социализации ребенка. При этом ее связь с реалиями жизни принимается как аксиома.

Пожалуй, в наиболее полном объеме детерминированность игры практикой, сферой жизнедеятельности коллектива проявляется в концепциях деятельностного подхода. Согласно им, ребенок «врастает» в трудовую деятельность взрослых двумя способами. Несложные трудовые операции он усваивает методом подражания, участвуя в них наряду со взрослыми. Приобретение навыков для выполнения сложных трудовых операций происходит в процессе игры. При этом большое значение имеют игрушки – уменьшенные копии орудий труда (Там же. С. 41, 48-49).

Как видим, даже беглая ретроспекция в историографию проблемы взаимоотношения культуры и игры вскрыла в ней определяющие теоретико-методологические положения: субстанциональная бинарность как единство реального и возможного, функция инкультурации и социализации подрастающих поколений, включая формирование психологических, социально-ролевых и трудовых навыков.

Применительно к этнологическому анализу игры в традиционной культуре обских угров следует указать, во-первых, на незначительность историографии. Во-вторых, возобладание социального и деятельностного подходов. В-третьих, на иллюст-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 185

рацию на эмпирическом уровне основных общетеоретических подходов к игре. Так, еще миссионер Г. Новицкий отметил у остяков приобщение к трудовым навыкам с детства. В своем описании остяцкого народа, относящемся к 1715 г., он писал: «Обще всем едино рукоделие, стреляние зверя, ловление птиц, рыб, ими же себя пропитать может. Сих убо хитростей и чада свои изучает и от младых ногтей приноровляют к стрелянию из лука убивать зверя, к ловлению птиц, рыбы» (*Новицкий*, 1941. С. 40–43). Многие исследователи указывали на важную роль игры и игрушки в данном процессе (*Базанов, Казанский*, 1939. С. 173; *Федорова*, 1988. С. 87–88; *Тахтуева*, 1996. С. 59; *Лапина*, 1998. С. 58 и др.). Игру как имманентную сферу культуры, наименее ритуализованную и потому наиболее раскрепощающую, раскрывающую способности ребенка, рассмотрел В.М. Кулемзин. Он указал на диалектику в игре реального и возможного, рассмотрев конкретную ситуацию. Мальчик под руководством отца мастерит звероловную ловушку. Отец делает свою в натуральную величину, мальчик – действующую модель. Постепенно модель становится все больше, и ставится все дальше от дома. Так ни отец, ни сын не понимают, где начинается и кончается игра. Для отца одно ясно – подкладывание добычи в ловушку сына – это игра. Однако ее вынимание – уже не игра, а обретение навыка. Следовательно, обретение навыка может осуществляться либо в форме игры, либо в форме подражания без игры (*Кулемзин*, 1997. С. 345–347).

Скажем несколько слов о важнейшем элементе игры – игрушке. В 1930-е годы была выдвинута интересная концепция Е.А. Аркина о происхождении игрушки. В ней речь идет об «изначальных игрушках», т.е. об универсальных для разных народов образцах, сгруппированных следующим образом: звуковые (сенсорные) игрушки – погремушки, бубенцы, трещотки; двигательные (моторные) игрушки – волчок, мяч; оружие; образные игрушки – куклы и игрушки, изображающие животных (*Аркин*, 1935. С. 22). Концепция ученого была подвергнута критике за ее отрыв от историзма (*Эльконин*, 1978. С. 31–36). Вместе с тем положение об «изначальных игрушках» хорошо согласуется с утвердившейся в науке концепцией К. Юнга о коллективном бессознательном – архетипах.

В свете изложенного кукла обских угров как предмет исследования приобретает более четкие очертания: «образная игрушка», функционирующая в рамках «режиссерской игры».

С куклой связана игра девочки. В играх она отображает жизнь, занятия бабушки, мамы, сестры. Возможный статус девочки в будущем – хранительница очага, мать, хозяйка, поэтому посредством игры в ней воспитываются такие личные качества, как хозяйственность, женственность, доброта, терпение. Ухаживая за куклой-дочкой, девочка познает правила ухода за ребенком. Отец или дедушка изготавливает для этого маленькую детскую деревянную колыбельку. Хантыйская женщина – большая труженица, искусная рукодельница, мастерица, она не привыкла сидеть, сложа руки, у нее они всегда в работе. К этому она приучает и своих дочерей. От старших родственниц – бабушки, мамы, сестры – девочки перенимают умение выделывать

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 186

шкуры, изготавливать украшения из бисера, меха, ткани, кожи, мастерить предметы утвари, узнавать и рисовать орнаменты, а также использовать их в украшении вещей. От них же девочки узнают способы изготовления кукол, так как сначала кукол делают бабушка, мама или старшая сестра (*Тахтуева*, 1996. С. 59, 61).

Куклы у хантов резко различаются по половым и возрастным признакам. Есть «куклы-мужчины», «куклы-женщины» и «куклы-дети». При этом куклы-дети различно оформляются как в зависимости от возраста куклы, так и ее пола. Это обстоятельство подчеркивает точность, с которой хантыйские дети воспроизводят половозрастные особенности окружающих людей. Изготавливая куклу, ребенок отмечает определенные особенности человека, оформляя куклу соответственно им (*Оберталлер*, 1935. С. 43). Главным различием кукол по половому признаку служит одежда – мужская и женская, аналогичная традиционным костюмам взрослых. Подборка материалов – меха, лоскутков, лент, бисера, бус – и деталировка украшений производились настолько тщательно, что одетая кукла становилась живым отражением человека, доступным пониманию ребенка, удовлетворявшим его игровые требования и наталкивающим его на активную игровую деятельность (*Ренсон-Правдин*, 1949. С. 122–123).

Как видим, игра с куклой хантыйской девочки способствует выработке у нее определенных личностных характеристик и трудовых навыков, что служит прекрасной иллюстрацией к концепциям психологического и деятельностного направлений. Игра в данном случае хорошо вписывается в сферу реального, и это очевидно.

Для извлечения имплицитной информации из кукол как объекта реальности рассмотрим их конструктивные характеристики. С учетом данного признака кукол можно разделить на два вида. Наиболее архаичными признаны куклы с головкой из клювика птицы (*Федорова*, 2002. С. 63). Они распространены на всей территории проживания ненцев и нередко в литературе называются ненецкими куклами. Такие куклы имеются у северных хантов и зафиксированы в этнографической литературе у восточных хантов на Салыме, Васюгане. Что касается манси, то данных кукол у них не выявлено.

Трактовка кукол в литературе неодинакова. Согласно одной точке зрения, образ, воплощаемый в кукле, зависит от выбора клюва водоплавающей птицы. Так, голова из клюва лебедя означает шамана; гуся большого – мужчину; гуся маленького со светлым клювом – «главную», т.е. почитаемую женщину, или маму; уточки – невестку, молодую хозяйку; с темным клювом – бабушку (*Федорова*, 2002. С. 63). Согласно другой трактовке, с утиными носами шили кукол мужского рода (*Тахтуева*, 1996. С. 62). «Туловом», своего рода конструктивной основой этих кукол служит прилегающая к клюву шкурка птицы; на нее нашиваются цветные полосы сукна, а сверху надевается меховая одежда, имитирующая взрослую (*Иванов*, 1970. С. 14).

Другой вид кукол – это куклы, сделанные из ткани. Главным конструктивным элементом таких кукол, встречающихся у хантов и манси, является вертикальный стержень «тулова» из свернутой в несколько слоев полосы ткани, согнутой посередине. Верхняя часть свернутой ткани, на сгибе, считается головой и по сути заменяет клюв утки. Причем у старых кукол лицо украшалось горизонтальными

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 187

цветными полосками. Они возникли вследствие запрета на изображение лица (*Федорова*, 2002. С. 63–64). В рамках второго вида зафиксировано несколько подвидов, различающихся оформлением лица. Все они бытуют у восточных хантов. На р. Юган рисунок лица из цветных полос близок овалу или полуовалу и в последнем случае напоминает утиную головку. На р. Аган и р. Тромъеган рисунок из полос имеет форму сердечка, на р. Пим – концентрических кругов (*Федорова*, 2002. С. 63–64; *Тахтуева*, 1994. С. 20).

Как видим, точкой отсчета в эволюции обско-угорских кукол следует признать изготовленные из шкурки с птичьим клювом. Образ куклы-человека выражался посредством телесной оболочки птицы. Данное обстоятельство представляется неслучайным. Его трактовка предполагает обращение к глубинным мифологическим основам человеческого мышления. Одним из его признаков является то, что «первобытный» человек не выделял себя отчетливо из окружающего природного мира и переносил на природные объекты свои собственные свойства (*Мелетинский*, 2000. С. 164–165). Характерной чертой в понимании хантами животного мира было полное или частичное уподобление его человеку (*Кулемзин*, 1984. С. 155–156). Очевидно, использование для создания основы куклы-человека шкурки птицы раскрывает данный архаичный пласт в воззрениях обских угров.

При этом важно подчеркнуть, что птичий клюв становился куклой и приобретал значение человека, только если на нем появлялась одежда. Следует отметить, что у хантов зафиксирована игрушка-олень с туловом из клюва водоплавающей птицы, рога имитирует вставленная в носовое отверстие изогнутая грудная косточка птицы. Характерно, что олени из «клювиков» предназначались для девочек, ими изготавливались и хранились (*Федорова*, 1998. С. 234). Таким образом, «голый» утиный клюв мог изображать оленя, но клюв, обернутый в ткань, олицетворял только человека. Следовательно, первым, что отделяло в игрушках «человека» от «животного», являлось не создание антропоморфного облика, а введение материала, созданного человеком (*Павлинская*, 1988. С. 243). Большое внимание, уделяемое одежде кукол, неслучайно. Особенно тесные отношения в рамках мифологического сознания связывали человека с одеждой. Одежда семантически эквивалентна таким понятиям, как кожа, шкура. В более широком смысле одежда являлась воплощением внешнего образа человека, его материализованной субстанцией» (*Рындина*, 2004. С. 134).

На всех обско-угорских куклах присутствует комплект одежды, повторяющей взрослую – сак или шуба, платок, накосные украшения (*Соколова*, 2005. С. 108–125). Однако процесс одевания кукол был, видимо, очень длительным, и одежда, имитирующая подлинный костюм, – явление довольно позднее. Вначале это была не игрушечная одежда, а ее символ – кусочки ровдуги, ткани. Достаточно было символически обозначить одежду, чтобы подчеркнуть в игрушке образ человека, отделить его от животного мира (*Павлинская*, 1988. С. 243–244). Дальнейшее развитие куклы шло в русле вытеснения из куклы ее «природной» основы. Она полностью входила в рукотворный мир людей. Появились куклы из кусочков цветных тканей.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 188

Указанные превращения кукол видимо отразили формирование новой парадигмы в человеческом мышлении – разделение человека и природы, установление между ними субъектно-объектных отношений. Таким образом, куклы обских угров – это символы, наделенные глубоким мировоззренческим содержанием. Они отражают эволюцию отношений человека с окружающим миром от их слитности до полного разделения. Анализ куклы как объекта реальности привел к умозрительной реконструкции, в чем, думается, проявился синкретизм действительного и условного, свойственный игре и ее вещной атрибутике в виде игрушки.

Еще один выход игры с куклой в сферу реального предполагает подготовку к восприятию мифологической картины мира. Для мифологического сознания события первотворения представляются реальными и определяющими реальность. Мифологическая картина мира мозаична, она складывается из разных кусочков, а структурирующую функцию выполняет ритуал. Один из таких кусочков мировоззренческой панорамы формируется с помощью кукол. Его реконструкция предполагает обращение к мифологии, а путеводной нитью при этом послужит конструктивная специфика наиболее архаичного вида кукол – из птичьих шкурок с клювом. Материальное в очередной раз переходит в «псевдоматерию», помогая ее дешифровке.

Образ человека в кукле передается через шкурку птицы, и тем самым отождествляются две разновидности живых существ. Образ птицы в мифологии обских угров многогранный. Он служит воплощением демиурга – кулика у хантов и гагары у манси, эманацией верховного владыки Торума и его сыновей, включая Мир-суснехума, богини земли Калтась-эквы, преобразованным обликом культурного героя Эква-пырись (Мифы…, 1990. С. 63, 272, 172, 298–299, 353 и др.). Разносторонность мифологического образа птицы, наделение его различными ипостасями естественного и сверхъестественного свойства, очевидно несли идею единства окружающего мира в разных формах его бытия. Кукла способствовала усвоению этой идеи, она незаметно и исподволь своей материальной основой подготавливала детское сознание для этого будущего мировоззренческого вывода.

До сих пор мы вели речь об игрушке в плане реального содержания игры. Попытаемся посмотреть на нее с точки зрения другой оппозиции, присущей игре, – плана возможного, условного. В указанном ракурсе ключевым понятием становится модель. Исследовательница хантыйской культуры на эмном уровне А.М. Тахтуева определила игрушки как «набор предметов будущих занятий в миниатюре» (*Тахтуева*, 1996. С. 62), т.е. уменьшенных копий реальных предметов.

Данное количественное преобразование, по мнению классика этнологии К. Леви-Строса, имеет далеко идущие последствия. Оно делает многообразной власть человека над подобием вещи (*Леви-Строс*, 1999. С. 132). Во-первых, человек становится субъектом – активным деятельностным началом, влияющим на процессы, явления, вещи. Статус субъекта, или по выражению В.Н. Топорова «творца», человеку придает процесс изготовления им вещи, точнее его толкование мифологическим мышлением. Доведя человека до определенной черты, т.е. способности создавать вещи, демиург

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 189

передает свою «творящую» функцию самому человеку (*Топоров*, 1995. С. 9). Созидательность процесса усиливается при создании не просто аналога образцу, но его уменьшенной копии, модели.

Сюжет с включением всех рассматриваемых категорий – творец, человек, кукла, игра – неоднократно обыгрывается в обско-угорской мифологии. В ней отождествляются люди и куклы, первые определяются через вторых как «кукольнолицые». Переход от мифического времени к «человеческому» характеризуется так: «В дальнейшем настанет на свете кукольный век, настанет на свете кукольное время, до окончания песни, до окончания сказки» (Мифы…, 1990. С. 118). Составитель и автор вводной статьи к указанному изданию Н.В. Лукина трактует текст следующим образом: люди – это куклы богов, которыми они забавляются (*Лукина*, 1990. С. 43). Мысль следует продолжить: люди превращаются в богов, когда играют в куклы. В обоих случаях речь идет о моделировании творцом будущего устройства жизни, в одном случае в качестве субъекта выступают боги, в другом люди, точнее дети. Режиссерский характер игры проявляется здесь самым наглядным образом.

Во-вторых, обращение к модели, по мнению К. Леви-Строса, предоставляет возможность перейти от чувственного восприятия к «умопостягаемым измерениям», при этом в уменьшенной модели познание целого предшествует познанию частей (*Леви-Строс,* 1999. С. 132, 133). Поскольку кукла служит моделью человека, она должна нести существенную информацию о нем самом. Думается, что подсказкой для реконструкции «умопостягаемого измерения» человека через куклу служит одна традиционная норма – запрет на изображение лица. Объяснение этого табу, универсального для всех видов и подвидов кукол, звучит так: чтобы в куклу не вселилась душа. Если верна предложенная реконструкция смысла, то кукла олицетворяет не всего человека, а лишь его телесную, соматическую составляющую.

Смысл, придаваемый обско-угорской кукле, логично вписывается в концентрическую соподчиненность понятий: игра – реализация возможного, игрушка – креативность человека, кукла – соматическое начало в нем. Смысловое поле, очерченное тремя явлениями: игра – игрушка – кукла, оказывается связанным со сферой возможного, причем реально возможного, и гарантом перевода из *возможное* в *реальное* выступает человек, заложенная в него создателем способность творить, преобразовывать мир.

Аркин Е.А. Ребенок и его игрушка в условиях первобытной культуры. М., 1935.
Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
Базанов А.Г., Казанский Н.Г. Школа на Крайнем Севере. Л., 1939.
Вундт В. Этика: Исследование фактов и законов нравственной жизни. СПб., 1887.
Грос К. Душевная жизнь ребенка. Киев, 1916.
Зеньковский В.В. Психология детства. М., 1996.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 190

Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л., 1970.
Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
Кулемзин В.М. Игра как феномен культуры // Актуальные проблемы древней и средневековой истории Сибири. Томск, 1997. С. 343–347.
Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск, 1998.
Леви-Строс К. Неприрученная мысль // *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1999. С. 112–336.
Лукина Н.В. Введение // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 5–58.
Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000.
Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.
Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году. Новосибирск, 1941.
Оберталлер П.М. Материалы о хантыйских куклах // СЭ. 1935. № 3. С. 42–49.
Павлинская Л.Р. Игрушка и мир ребенка в традиционных культурах Сибири // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 222–252.
Психологический словарь. М, 1999.
Ренсон-Правдин А.Н. Игра и игрушка народов Обского Севера // СЭ. 1949. № 3. С. 109–132.
Рындина О.М. «Философия вещей» как универсалия традиционного мировоззрения // Традиционное сознание: проблемы реконструкции. Томск, 2004. С. 127–139.
Сигов К.Б. Игра // Современная западная философия: Словарь. М., 1991. С. 110–112.
Спенсер Г. Основания психологии. СПб., 1897. Ч. 1–5.
Соколова З.П. Ханты: Материальная культура; Одежда, обувь, головные уборы, украшения хантов // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 108–125.
Тавризян Г. Йохан Хейзинга: Кредо историка. // *Хейзинга Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 405–445.
Тахтуева А.М. Хантыйская колыбель, детская одежда и кукла // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1994. Вып. 1. С. 15–20.
Тахтуева А.М. Игры и игрушки в традиционном воспитании хантыйской семьи // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1996. Вып. 3. С. 58–65.
Топоров В.Н. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 7–11.
Федорова Е.Г. Ребенок в традиционной мансийской семье // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 80–95.
Федорова Н.Н. Традиционная игрушка хантов – олень и ее синкретичный характер // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности: Теория, методология, практика. Томск, 1998. С. 232–234.
Федорова Н.Н. Традиционная игрушка Обского Севера: куклы, олени: Синкретический характер игры и игрушки // Космос Севера. Екатеринбург, 2002. Вып. 3. С. 59–65.
Шиллер Ф. Статьи об эстетике: Письма об эстетическом воспитании человека. М.; Л., 1935.
Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
Эльконин Д.Б. Психология игры. М., 1978.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 191

ТРАДИЦИОННАЯ И СОВРЕМЕННАЯ ОДЕЖДА ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ ЭВЕНКОВ

А.Ф. Старцев

Одежда дальневосточных эвенков по назначению разделялась на повседневную, промысловую, праздничную и ритуальную. Исходя из половозрастных и сезонных особенностей, она была мужской, женской и детской; зимней, летней и осенне-весенней.

Повседневная одежда эвенков в зависимости от сезона и температуры воздуха состояла из летнего или зимнего кафтана, нагрудника, натазников, ноговиц, обуви, головных уборов и других вещей. В теплое время года использовалась летняя одежда *зугасик*. Часть этого термина – *зуга* означает «лето», а другая часть термина – *сик* связывается с названием ткани и способом шитья, где под термином *сиик* подразумевается «шов» на одежде (Сравнительный словарь, 1978. Т. 2. С. 80).

В зимнее время кур-урмийские, чумиканские и эвенки других территориальных групп носили заимствованные у якутов шубы *сангаjак* из овчины или шкур других животных, мехом наверх (Там же. С. 62). Независимо от времени года существовала и специальная дорожная одежда, известная зейским эвенкам под названием *эксэктэсик*. Этот вид одежды связывается с понятием *эксэктэ*-, что в переводе означает «носить (при себе)» (Там же. С. 443).

Наиболее распространенным в бытовой жизни эвенкийских женщин был повседневный, или домашний, костюм *зуулик* (У, С)*. Термин *зуулик*, бытовавший у кур-урмийских и сахалинских эвенков, состоит из объединенных понятий *зуу* – «дом» и *hик* со значением «мазать, тереть, чистить» (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 267; 1978. Т. 2. С. 323). Таким образом, одежда *зуулик* предназначалась только для работы в домашних условиях. Кроме цветных накладок на концах рукавов и полах, она ничем не украшалась.

В конце XIX в. при шитье одежды широко использовались различные ткани, покупаемые у русских и других торговцев. Различия между летней, зимней и осенне-весенней одеждой зависели только от используемого материала. Шкуры, выделанные после линьки животных и не имеющие подпушки, применялись для изготовления летней одежды, а шкуры животных, забитых или добытых поздней осенью и зимой – для пошива зимнего комплекта. Амгуньские и кур-урмийские эвенки использовали для изготовления одежды и в особенности обуви рыбью кожу.

---

* Условные обозначения: А – аянские эвенки; З – зейские эвенки; С – сахалинские эвенки; У – урмийские эвенки; Ч – чумиканские эвенки.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 192

К числу традиционной одежды всех территориальных групп эвенков относится специально скроенный кафтан *тэргэксэ* (З, С, У, Ч), который у сибирских групп фигурирует под названием *кајра* (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 362). Выкраивался такой кафтан из двух половинок ровдуги. Рукава *уксэ* (З, С, У) были вставными. Длина кафтана спереди у мужчин доходила до колен, у женщин – ниже колен, спинка одежды заканчивалась острым мысом (*Мазин*, 2003. С. 26). «Острый мыс (*ирги ~ иргинэ ~ иргивлэн* – букв. «хвост»), которым оканчивалась ее спинная часть, или более длинная спинка нужны были в условиях пешего передвижения как подстилка, на которую можно было сесть на лед, камень или холодную землю. При ходьбе острый мыс за петлю подвязывали к пояску или натазникам. О появлении такого сложного костюма в начальный период тунгусской культуры свидетельствует общая терминология его частей и сохранение последних в комплексе ритуальной одежды у всех тунгусоязычных народов Нижнего Приамурья» (*Василевич*, 1969. С. 131–132).

У женщин аяно-майских эвенков имелась и верхняя одежда *конгноко*, сшитая из обработанной шкуры лося, мехом к телу. Название происходит от терминов *конгноко* и *конгноку* со значением «лось». Этот повседневный костюм имел распространение у аянских, тунгирских, верхоленских, илимпийских, олекминских и токкинских эвенков (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 413). Наличие не характерной для дальневосточных эвенков одежды свидетельствует о прошлых временах, когда аянские эвенки обитали на просторах территории Сибири.

Эвенкийские кафтаны из-за своей оригинальной выкройки первые отечественные исследователи называли «тунгусским фраком». В связи с тем, что полы кафтана спереди не сходились, грудь прикрывалась длинным специальным нагрудником пятиугольной формы. Общее название нагрудника у всех эвенков – *нээл* (У); *нэлли* (А, У). Однако в зависимости от пола и возраста нагрудники назывались по-разному: *урип-тун* (З) – мужской нагрудник; *калдами* (С) – женский широкий нагрудник; *залиптун* (З) – детский нагрудник. Низ у мужского нагрудника *урипгун*, так же, как и спинка самого кафтана, завершались острым мысом. У зейских эвенков такой нагрудник опускался ниже пояса, прикрывал грудь и живот человека. Его обычно вешали на шею и прикрепляли к полам завязками. Иногда он с левой стороны подшивался к внутренней поле кафтана, а справа привязывался тремя ровдужными ремешками (*Мазин*, 2003. С. 26). «Эти особенности тунгусского костюма были обусловлены пешей охотой, – считает Г.М. Василевич,– Охотнику необходима была легкая, не стесняющая движений и не горячившая во время быстрой ходьбы одежда» (*Василевич*, 1969. С. 131).

По свидетельству исследователей прошлых столетий, эвенки, не имея нательного белья, кафтаны и нагрудники, надевали на голое тело (Там же). Эта одежда в теплое время года одновременно играла роль верхнего и нижнего платья. Нижняя одежда была заимствована эвенками и негидальцами у русских, а термины *урбакэ* (нег.), *урбаку* (эвенк.) в несколько искаженном виде относятся к русскому слову *рубаха*. «На-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 193

тельная одежда в виде рубах (*урбаку*) начала появляться с проникновением в тайгу бумажных тканей и с развитием тесных связей с местным русским населением» (Там же. С. 132). Заимствованные у русских рубашки эвенки шили не только из ткани, но и из своего традиционного материала – ровдуги. Например, амурские эвенки шили мужские и женские рубашки *урбаку* из ровдуги, выделанной из двух шкур косуль. В мужской рубашке пол не было, на груди имелся разрез от ворота до солнечного сплетения, на горловине и на концах рукавов были вязочки, первые из которых использовались вместо застежки, а вторые применялись для крепления перчаток. Мужская рубашка была просторной и не очень длинной. Напротив, женская рубашка за счет разреза спереди от шейного выреза до подола имела левую и правую полы. На левой поле в районе таза пришивался глубокий накладной карман. Вместо пуговиц использовалась одна пара ремешков, при помощи которых рубашку скрепляли у горла быстро развязывающимся узлом (*Мазин*, 2003. С. 29, 167). Кроме этого белья, используемого мужчинами и женщинами, существовало и нижнее белье, характерное только для женщин. Зейские, кур-урмийские и сахалинские эвенки имели плотно облегавшую тело безрукавку *корсе* (З, У), *корсет* (С), название которой заимствованно от названия женского русского белья (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 416), хотя и мало похожего на безрукавки. Женские безрукавки шились из ткани и завязывались спереди на тесемки.

Эвенки еще в XVIII в. не стригли волосы. У мужчин они оставались распущенными до плеч, а более длинные волосы связывались на макушке при помощи относительно широкой повязки с узкими и длинными завязками – полосками кожи. Широкая часть повязки, которая накладывалась поверх пучка волос, украшалась бисером. У девушек имелись и косники в виде кистей из низок бус, соединенных медными кольцами. Верхний конец такого косника при помощи тесемки из кусочка кожи вплетался в волосы (*Клюева*, 1988. Т. XLII. С. 113).

Вместо головного убора в XVIII в. амурские эвенки использовали платки. Их скручивали в жгут, покрывали спереди голову на уровне волос и связывали сзади под волосами. «Пучок волос или обмотанные волосы выпускали на затылок под оставленным уголком платка» (*Василевич*, 1969. С. 135). Некоторые эвенки волосы заплетали и в косу, обматывали ее орнаментированной ровдужной тесьмой настолько плотно, что коса, подобно палке, изгибалась дугой от макушки вниз. В XIX в. мужчины начали подстригать волосы и носить картузы (их приобретали у русских торговцев).

Головные уборы *ааун* (А, С, Ч); *аавун* (З) – мужские, женские и детские – были однотипными, в виде чепца, и состояли из трех частей: полосы, идущей от затылка ко лбу, и двух боковых, которые спускались в виде клапанов вниз и завязывались под подбородком. Шапка для взрослых обшивалась одной меховой оторочкой в виде бахромы, а детские шапки обшивались двумя меховыми оторочками (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174). Наушные части головного убора украшались бисерным орнаментом и подвесками *секан* в виде кисточки из ремешков с нанизанными корольками

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 194

(*Василевич*, 1969. С. 134). Шапка такого покроя весьма приспособлена к морозам. Клапаны – «уши», будучи завязаны под подбородком, образуют вокруг лица как бы «трубу». Таким образом, лицо оказывается хорошо защищенным от ветра, а выдыхаемый воздух, делая более теплой температуру в этой «трубе», предохраняет лицо от обмораживания. Для предохранения от холода шеи взрослые обматывали ее меховым шарфом из хвостов белки; затылочная часть детских шапок обшивалась дополнительной полоской меха. Материалом для шапок служили мех и сукно, которое изнутри подбивалось низкошерстным мехом (шкурка с брюха оленя). Шапки аналогичного покроя и фасона существовали у долган и эвенов (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174).

В XIX в. у детей имелась ровдужная шапка *аавун* и другого покроя. Ее выкройка состояла из четырех клиньев, слегка закругленных в верхней части. К макушке приторачивалась короткая кисточка из ровдуги. Вокруг тулова пришивались полоски цветной ткани, обшитые снизу вкруговую ровдужной бахромой. К задней части шапки пришивалась широкая клинообразная лента *лэтэки*, обшитая по краям цветной тканью и украшенная по всей длине с обеих сторон короткой бахромой (*Мазин*, 2003. С. 27).

С XIX в. женщины дальневосточных эвенков вместо традиционных головных уборов стали носить заимствованные у русских женщин платки, а в эвенкийский язык вошло старинное название *плат* (платок), переделанное на *билат* (У, Ч), *булат* (Ч) (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 82).

Рукавицы *коколло* (З, С, У, Ч) по покрою (с прорезом под большим пальцем) и способу сшивания шкурок повторяют форму рукавиц других территориальных групп эвенков. Надев такие рукавицы, можно было через прорезь обнажить руку и сделать выстрел из лука или ружья (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174).

К составу поясной одежды эвенков относятся традиционные натазники *hэрки* (З, У), представлявшие собой очень короткие, покрывающие только таз, штаны. Изготовлялись они следующим образом: кусок ровдуги складывали пополам, сшивали по бокам и прорезали на краях сгиба отверстия для ног. Вверху загибали и продевали ровдужный ремешок, который спереди стягивался и завязывался.

Постепенно из натазников эволюционным путем вначале появились короткие, до колена, а затем и длинные, ниже колен, штаны. «При дальнейшем превращении натазников в штаны ровдугу перестали перегибать пополам, а складывали на 3 части (2/3 – задняя часть, 1/3 – передняя) и прорезь делали не по краям сгиба, а несколько наискось, к ней пришивали прямые штанины. Для таких штанов обязательно наличие вздержки. Эти изменения в конструкции штанов привели у дальневосточных эвенков к укорачиванию ноговиц и превращению их в наколенники. Так как ноговицы дольше сохранялись в женской одежде, наколенники стали частью мужского костюма. Таким образом, у некоторых групп наметились различия в рассматриваемых частях одежды мужчин и женщин» (*Василевич*, 1969. С. 136).

Ноговицы *арамус* (А, З, У) представляли собой отдельные штанины в форме вытянутого пятиугольника. Зимние, длинные и короткие, шились мехом наружу, а летние

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 195

делались из ровдуги и ткани. Длинные ноговицы прикрывали ноги от щиколоток до паха. Крепились они спереди при помощи ровдужных ремешков к поясу *тэлэгии* (З, С), *таалэги* (А, З). С появлением штанов до колен вместо длинных ноговиц мужчины стали носить наколенники, которые при помощи тесьмы укреплялись на ноге чуть выше колен. Внизу ноговицы укладывались вокруг лодыжки и покрывались обувью *унта*. Если это были *унта* с распашными голенищами, то низ ноговиц обматывали голенищами, а сверху обвязывали ремешком.

Обувь у всех групп эвенков имела общее название – *унта*. «Традиционная обувь эвенков «унта» представляет собой сапоги из шкур диких копытных, преимущественно лося. Голенище эвенки шьют из камусов – шкур с ног лося или оленя, – а на подошву идет выделанная шкура лося. Охотские эвенки для подошв применяют прочную кожу нерпы» (*Туголуков*, 1969. С. 73). Для сибирских групп эвенков характерен раскрой ровдужной обуви из трех частей: поршня, носка и невысокого голенища со швом сзади, а у дальневосточных, в частности амурских эвенков, распространена обувь, состоящая из поршня и голенища со швом на подъеме» (*Василевич*, 1963. Т. 21. С. 20).

Материал, используемый для пошива обуви, и сам ее покрой у разных территориальных групп эвенков имеет небольшие отличия. Среди кур-урмийских, амгуньских, а также аянских и чумиканских эвенков, встречаются унты из рыбьей кожи (Там же. С. 22). Среди алдано-зейских и вилюйских групп распространена ровдужная и камусная обувь со срезанным верхом носка и характерным для юкагиров голенищем, состоящим из двух кусков – узкого переднего и широкого заднего (Там же. С. 28). Зимняя обувь из камусов у дальневосточных эвенков встречается двух покроев надподошвенной части: обувь с одним рядом союзок, характерная для алдано-зейских и охотских эвенков, и обувь с двумя рядами союзок, существовавшая у нелькано-аянских, охотских и других эвенков (Там же). Среди забайкальских и амурских эвенков имеется обувь, состоящая из высокого поршня, собранного спереди овально и пришитого непосредственно к голенищу с косо срезанным верхом (Там же. С. 29).

У всех эвенков существует два типа унтов. К первому типу относятся унты, подошва которых загибается наверх сборами на носке и пятке. Выкройка этой обуви представляет собой поршень с высокими стенками и небольшим носком, покрывающим подъем ноги. Раскрой поршневидной обуви был единым как для мужчин, так и для женщин и детей. Такая обувь делалась из ровдуги и имела короткие голенища из ровдуги же или грубой ткани с запахом. Для утепления ног использовалась сухая болотная трава *hajuикта* (С, У). По классификации Г.М. Василевич, эта обувь, характерная для амгуньских, амурских, кур-урмийских и других эвенков, а также нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей и других народов Нижнего Амура, относится к нижнеамурскому типу (Там же. С. 45). Кроме поршневидной обуви эвенки имели и башмаковидные *унты*, относящиеся к восточносибирскому типу (Там же. С. 49–50). Обувь этого типа представляет собой сапоги с высокими голенищами, которые шились из камусов мехом наружу, кроме подошв.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 196

Выкройки нижнеамурского и восточносибирского типов отличались тем, что в поршневидной обуви головка выкраивалась вместе с подошвой и пришивалась прямо к распашному голенищу, а в обуви восточносибирского типа, широко бытовавшей среди дальневосточных эвенков, отдельно выкроенная подошва пришивалась внутренним швом через край к голенищу с носком, а верхний край голенищ окаймлялся орнаментированной полоской ткани (*Василевич*, 1969. С. 138).

Различные виды унтов, в зависимости от сезона, их длины, конструкции и назначения, имеют свои особые названия: *hэмчурээ* (З, С, У); *эмчуриил* (А) – унты меховые до колен; *hугурии* (С, У) – унты высокие из камусов; *олооч*, *олочии* (З, У, Ч); *олоочик* (А, С) – унты короткие из ровдуги; *кулпэ* (З) – унты до колен; *лугдир* (У); *нугдир* (А) – унты зимние из камусов с короткими голенищами; *пачи* (У) – обувь зимняя; *сэнтэмэ* (У) – обувь летняя. В зависимости от используемой обуви употреблялись и другие элементы костюма. Самые короткие унты *hэмчурээ* покрывают ногу лишь чуть выше щиколотки, поэтому их носят с длинными ноговицами (Народы Сибири, 1956. С. 721) и с травяной стелькой. Унты *hэмчурээ* – это весеннее-осенняя обувь. Верх обуви у колена обычно окаймлялся отложным ободком из бархата. В холодное время года эта обувь надевалась на меховой чулок доктон, а в теплое время в обувь вкладывалась стелька из высохшей и не ломкой травы *hajиикта* (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174). Самые длинные унты – до паха – называются *hугурии* (С, У) или *бакарии*. Они носились вместе с натазниками или короткими до колен штанами *hэрки* (З, У). Для утепления в зимние унты вставлялись меховые чулки *доктон* (З, С, У, Ч). Женская обувь отличалась от мужской только большим количеством украшений.

Детская одежда шилась по образцу одежды для взрослых. Отличался от нее только костюм детей, начинающих ходить. Их зимняя одежда имела зашитые наглухо внизу рукава, поэтому и называлась *hакумаактэ* (букв. «глухая» одежда) (Сравнительный словарь, 1977. Т. 2. С. 311). Она была также и распашной, но полы ее сходились и даже находили одна на другую (для маленьких детей нагрудников не шили). Для детей делали высокие унты, которые иногда в верхней передней части были соединены вместе, покрывали живот и связывались сзади. Обувь составляла одно целое со штанами и шилась из прямого куска с разрезом внизу спереди, в который вставлялся носок. К нему и непосредственно к куску-голенищу пришивалась подошва. К голенищу на высоте колена пришивался второй прямой кусок, в верхней части прикрепленный к поясу. Иногда верх был общим для обоих унтов. Такие унты, соединенные в верхней части, покрывали живот и связывались сзади. Таким образом, задняя часть бедер и зад ребенка всегда были открытыми (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174).

Натазников для малых детей не шили. Интересно, что детские капоры дольше других сохраняли архаичные черты: во-первых, название *мета метама, дэримэ* (шкурка с головы) сохранилось в значении «шапка» в фольклоре крайневосточных эвенков, а у западных – как название детской шапки *дэримэ*; во-вторых, к стеганому

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 197

капору пришивали матерчатые «ушки» и «рожки». С 5-летнего возраста дети носили такую же одежду, что и взрослые (*Василевич*, 1969. С. 134, 138–139).

Промысловая одежда имелась только у охотников, а производственная – у пастухов-оленеводов. В качестве промысловой или производственной использовались старая одежда, обувь и другие элементы носильных вещей с заплатками. Такая одежда у кур-урмийских эвенков известна под названием *нэмэһиир*, которое напрямую связывается с глаголом *нэмэ-* – «чинить, латать, штопать», и словом *нэмэһип-тин*, что в переводе означает «кусок ровдуги или материал для заплатки» (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 622). У зейских эвенков комплект охотничьей одежды из меха назывался *мукчукээ*. «В тайге она незаменима. Ни один эвенк, да и не один русский-сибиряк, не выйдет на промысел без теплых и легких эвенкийских унтов. Многие охотники носят оленью доху и рукавицы с клапаном для большого пальца» (*Туголуков*, 1969. С. 193–194). Во время охоты способом скрада эвенки в прошлом надевали на голову шкуру козы, косули или молодого оленя с рогами и ушами. Название шкуры с головы животного – *мета* через дальневосточных эвенков перешло в язык нанайцев, удэгейцев и других народов, которые вплоть до середины XX столетия из двух шкур, снятых с головы лося, шили охотничью меховую безрукавку, известную под названием *мята* (*Старцев*, 2005. С. 164).

Поршневидная обувь типа *унта* у охотников Приамурья являлась частью промыслового костюма. Материалом для нее служили камусы, ровдуга и очень рано вошедшее в быт сукно; у некоторых групп обувь делали из рыбьих кож. Поршневидные унты амурского типа с относительно высоко загнутыми краями сохранялись в охотничьей культуре кур-урмийских и амурских эвенков еще в XX столетии. Подъем обуви покрывался небольшим носком, пришитым к сборам поршня. Она была с коротким голенищем, выкроенным из одного куска (его запахивали поверх ноги или ноговицы и снаружи обвязывали длинным ровдужным ремешком, продетым в петли поршня). Этот вид обуви дальневосточные эвенки называли *олоот* (Ч); *олочин* (З, У, Ч), *олоочик* (А, С) у кур-урмийских и амгунских эвенков он назывался *локоми,* так же, как летне-осенняя охотничья обувь всех эвенков с бассейна Енисея. У других территориальных групп эвенков к востоку от линии Лена – Байкал обувь называлась *олочи, олот, олочик* (букв. «бродни»; от *оло* – «брести по воде»). «Как олочи, так и локоми прежде всегда имели поршень из камусов, обращенных мехом наружу, что уменьшало скольжение по камням при переходе через, горные речки» (*Василевич*, 1969. С. 137). Однако уже в XX в. эвенки, имевшие частые контакты с народами Нижнего Амура, стали шить повседневную и промысловую обувь не из камусов мехом наружу, а из выделанных шкур лося с подстриженным мехом внутрь или из рыбьей кожи, оставляя при этом свой традиционный покрой. Факт идентичности термина промысловой обуви у некоторых дальневосточных и енисейских эвенков может свидетельствовать об общности древней пешей охотничьей культуры или стойких этнокультурных и других контактов промыслового населения амурского бассейна и сибирских этносов.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 198

Праздничная одежда эвенков по своему покрою не отличалась от повседневной, за исключением более тщательно нанесенных аппликативных и вышитых бисером орнаментов и узоров по подолу, полам, по краям рукавов и других местах национальных кафтанов. Также бисером украшались верх голенищ обуви, ноговиц и тыльная часть рукавиц и в особенности нагрудник (*Василевич*, 1969. С. 134). Такой костюм у илимпийских и сахалинских эвенков известен под термином *зарга*, который генетически связывается с якутским понятием *заргаа* (кайма, нашивка) и *заргаалаа* (окаймлять, вышивать) (Сравнительный словарь, 1975. Т. 1. С. 252). Это свидетельствует о прошлом влиянии якутов на бытовую культуру сибирских эвенков, часть которых впоследствии переселилась на Сахалин.

Для украшения одежды широко использовалась ровдуга (для обшивки пол, подола и краев рукавов). Полосы из ровдуги пришивались от ворота до пояса, на них нашивался бисер и металлические бляшки. Крашеными ровдужьими полосками отмечались и основные линии кроя кафтанов. У охотских эвенков встречались и аппликации из кожи по меху (*Федорова*, 1988. Т. XLII. С. 94). С.В. Иванов считает, что, аппликация возникла еще до появления тканей и была связана с таким материалом, как оленья и козья кожа (*Иванов*, 1963. С. 375).

В комплекте женской праздничной одежды имелись и нарядные рукавицы *коколло*, которые состояли из двойного меха: верх – из лисьих лапок, низ – из оленьего меха. Ладонная и внутренняя стороны большого пальца шились выделанной стороной наружу, мехом внутрь. Этим самым уменьшалась толщина рукавицы и устранялась возможность выскальзывания из рук вожжей (*Василевич*, 1951. Т. XIII. С. 174).

Ритуальная одежда эвенков в прошлом состояла из погребального костюма и одежды, предназначенной для древнего охотничьего обряда *икэнипкэ*. Она отличалась от повседневной тщательно выполненными вышивками и подвесными украшениями. Погребальная одежда женщин из иной этнической среды сохраняла характерные особенности одежды той группы, из которой покойная происходила.

Умершего одевали во все новое, только подпарывали носки у унтов. В исследованиях В.А. Туголукова содержатся сведения о том, что в прошлом в гроб клали табак, трубку с огнивом. Гроб ставили в лесу на двух столбах, а рядом вешали охотничье снаряжение умершего человека (пальму, лук с порванной тетивой, колчан со стрелами), его бытовые вещи – котел, топор, нож и одежду. В 1960-е годы, как отмечает исследователь, «мне приходилось обнаруживать на эвенкийских кладбищах только старую одежду да посуду (фарфоровые чайники без носиков, чашки и блюдца с отбитыми краями, продырявленные кастрюли, тазы, сковородки). Нередко на могиле можно увидеть папиросы и спички, означающие, что покойный при жизни курил» (*Туголуков*, 1969. С. 175).

К категории ритуальной одежды мы относим и костюм шамана. Шаманский кафтан был ровдужным. В обыденной жизни шаманы являлись такими же охотниками, рыболовами и оленеводами, как и его сородичи. Повседневная одежда не отличалась от одежды других эвенков. Однако в случае камлания по какому-либо поводу шаманы

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 199

облачались в свой особый костюм. «Шаманский костюм включает в себя наплечную одежду с массой подвесок («побрякушек»), жгутов, головной убор с рогами, обувь с «лапой зверя». Это <…> наиболее важные элементы полного шаманского комплекта одежды» (*Прокофьева*, 1971. С. 6).

«Шаманский костюм из поколения в поколение изготовлялся строго по традиции, оставаясь неизменным в основных чертах. Это относилось как к материалу, так и к покрою. Металлические подвески частично использовались одни и те же, передавая из поколения в поколение. Обычно семья покойного шамана сохраняла основные подвески до появления у них нового шамана. Какую-то часть подвесок хоронили вместе с телом умершего. Таким образом, консервировался шаманский костюм, сохраняя древние «священные» черты, как в покрое, так и в символике изображений» (Там же. С. 9).

Детали шаманского костюма различаются у отдельных групп эвенков. «Кафтаны амурских эвенков орочон имели подвески в виде круглых медных блях, подобных таким же подвескам – «зеркалам» (*толи*) других амурских народов, особо сделанную бахрому, специфическую вышивку» (Там же. С. 27). У амурских эвенков встречались шаманские кафтаны, сходные по покрою с прямоспинными кафтанами забайкальских эвенков, но отличающиеся от последних своим оформлением (Там же. С. 34). Если кафтаны у забайкальских шаманов оснащались длинной бахромой, колечками и крупными звоночками в виде миниатюрного колокола, то на шаманской одежде амурских эвенков имелись многочисленные накладные вышивки по ткани, оснащенные спереди и сзади в три ряда многочисленными колокольчиками в виде «лягушек», а по груди кожаного кафтана на правой и левой полах прикреплены по пять крупных и средних металлических зеркал *толи* (Там же. С. 31, 35). «Костюм шамана у удских эвенков в XVIII в. состоял из длинного «халата», увешанного множеством ремней, колокольчиков, бубенчиков, бус, металлических блях и подвесок, затем – из нагрудника, тоже длинного и тоже с ремешками, и, наконец, – железной шапки с оленьими рогами, надевавшейся поверх другой, мягкой, с пришитыми к ней беличьими хвостами. У других эвенков шапку с рогами заменял головной убор из кожи филина вместе с перьями. Повсюду во время камлания шаман закрывал лицо маской или бахромой из кожи, шерсти, либо цветных лоскутков» (Туголуков, 1969. С. 167).

Современная одежда. В конце XIX – начале XX в. одежда эвенков претерпела большие изменения под влиянием русской культуры и соседних этносов Нижнего Амура. Это проявилось в распространении обуви амурского типа с загнутыми вверх носками, не совсем характерной для поршневой обуви эвенков. В 1920-х годах у эвенкских женщин, более консервативно относившихся к заимствованию чужой одежды, в бытовой культуре практически повсюду стали фигурировать ситцевые платья, безрукавки, сарафаны, юбки, которых раньше в комплекте традиционной одежде не было. Мужчины заимствовали у русских рубашки и особенно штаны *истан*, сшитые из ровдуги и ткани. Штаны имели вид двух ноговиц и натазников со вставленным между ног клином (*Мазин*, 2003. С. 30). В быт мужчин стали входить русские полушубки, которые постепенно вытесняли национальные дохи, сшитые из

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:03 Page 200

оленьих шкур мехом наружу. Национальные дохи, как правило, были цельнокроеные. Большие шубы имели вставные рукава и отложной воротник. Край воротника, края рукавов, полы и подол дохи часто украшались мехом цветной пушнины (Там же. С. 30).

Во второй половине XX столетия вместо традиционных кафтанов широко использовались стеганые телогрейки, короткие и длинные резиновые сапоги, которые были более приспособлены для переходов неглубоких речек, чем традиционные кожаные унты. Быстрое распространение среди населения русской одежды объясняется большой потребностью в ней. В таежно-промысловых условиях, при постоянных перекочевках, одежда быстро изнашивалась, а изготовление ее из традиционных материалов занимало много времени, поэтому в быту эвенков большое распространение получило сукно и бумажные ткани, из которых шились зимние кафтаны, нательная и верхняя летняя одежда. Таким образом, в XX в. одежда эвенков сочетала традиционные и заимствованные формы.

В итоге следует отметить, что дальневосточные эвенки в течение длительного времени сохраняли свои этнические традиции в одежде. С развитием их культуры и быта и под влиянием русских и других переселенцев из европейской части России, эвенкийская традиционная одежда постепенно была вытеснена образцами европейского покроя и фабричного производства. Проживание в поселках и тесное общение с иноэтничным населением стали существенными факторами произошедших изменений. Эвенки и раньше имели изделия из тканей – рубашки, платья, платки и т.д., но это была в буквальном смысле «выходная» одежда: ее надевали при выходе в населенные пункты. В тайге кочевники продолжали носить свое традиционное платье, сшитое из шкур и из ровдуги. В наши дни традиционная одежда эвенков из ровдуги и шкур животных полностью уступила место покупной или самодельной одежде из ткани (*Туголуков*, 1969. С. 193). Теперь эвенки преимущественно носят одежду только европейской моды, покупаемую в магазинах и на рынках. Из традиционной одежды в их семьях сохраняются только тапочки, короткие меховые унты, с нанесенными вышивками из бисера по верхней части голенищ, перчатки, украшенные вышивкой, и другие элементы традиционной одежды, которые изготавливаются отдельными женщинами в качестве национальных сувениров.

Василевич Г.М. Ессейско-чирингдинские эвенки // Сб. МАЭ. М.; Л., 1951. Т. XIII. С. 154–186.

Василевич Г.М. Типы обуви народов Сибири // Сб. МАЭ. М.; Л., 1963. Т. 21. С. 3–64.

Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л., 1969.

Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник: (по материалам XIX – начала XX в.) // Народы Севера и Дальнего Востока. М.; Л., 1963. Т. 81.

Клюева Н.И., Михайлова Е.А. Накосные украшения у сибирских народов // Материальная и духовная культура народов Сибири Л., 1988. С. 105–128. (Сб. МАЭ. Т. XLII).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 201

Мазин А.И., Мазин И.А. Материальная культура и хозяйство амурских эвенков. Благовещенск, 2003.

Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 701–741.

Проковьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. С. 5–100.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю. Л., 1975. Т. 1; 1978. Т. 2.

Старцев А.Ф. Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX–XX в.). Владивосток, 2005.

Туголуков В.А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969с.

Федорова Е.Г. Украшения верхней одежды народов Сибири (ханты, манси, ненцы, энцы, нганасаны, кеты, эвенки, эвены, чукчи, коряки) // Материальная и духовная культура народов Сибири. Л., 1988. С. 86–104. (Сб. МАЭ. Т. XLII).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 202

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 203

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОБЩИНЫ СРЕДНЕЙ СОСЬВЫ И ИХ СОЗДАТЕЛИ

Е.Г. Федорова

Начавшаяся во второй половине 1980-х годах перестройка обозначила многие проблемы, вставшие как перед государством в целом, так и перед населением конкретных территорий нашей многонациональной страны. Естественно, и восприятие этих проблем, и их оценка, и возможности их решения различались в соответствии с тем, к какому социальному слою относились люди, так или иначе соприкасавшиеся с ними. Проблемы коренных жителей Севера, в первую очередь, волновали самих северян, оказавшихся в это время в очень тяжелых экономических условиях, поскольку формировавшаяся на протяжении второй половины XX в. система хозяйствования не только разрушила традиционный хозяйственный уклад и образ жизни, но и поставила всех обитателей сельской местности, независимо от национальной принадлежности, в чрезвычайно невыгодные условия. Понятно, что и социально-экономическая, и культурная ситуации не могут оставаться неизменными, особенно когда речь идет о периоде, сопровождающемся заметным научно-техническим прогрессом в мировом масштабе. Вопрос в том, насколько сами люди могут приспособиться к этим условиям, каков срок, требующийся на адаптацию. Можно думать, что времени, которое пришлось на активные преобразования второй половины XX в. в рамках советского периода, оказалось все же недостаточно для того, чтобы и коренное, и старожильческое население Севера смогло полностью переориентироваться на новые условия жизни. Одним из подтверждений сказанному может быть выбор того направления, которое было определено в качестве попытки выхода из критической ситуации. Это создание так называемых родовых общин (общин коренных малочисленных народов Севера), что подразумевает, в определенной мере, возврат к традициям, хотя, как было справедливо замечено, в современных условиях вернуться к традиционным общинным принципам, видимо, уже невозможно (*Мартынова, Пивнева*, 2001. С. 110).

Нужно сказать, что и отношение коренного населения к вопросу о возврате к традициям в последнее время не было однозначным. В частности, когда проводились социологические исследования среди коренных жителей Березовского района Тюменской области, положительное мнение относительно создания территорий традиционного природопользования, этноприродных парков и резерватов в 2003 г. высказали 85% представителей коренных народов Севера, а в 2005 г. – уже 72,88%. Отрицательно же к этой идее отнеслись в 2003 г. 5%, а в 2005 г. – 12,71% коренного

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 204

населения. Процент равнодушных примерно одинаков: 10% в 2003 г. и 9,32% в 2005 г. Затруднились ответить на поставленный вопрос 1,25% в 2003 г. и 5,08% в 2005 г. (*Хакназаров*, 2006. С. 47. Табл. 2, 3).

Такие общины в Ханты-Мансийском автономном округе (ХМАО) стали создавать в начале 1990-х годов. Там стали разрабатывать положения о «родовых угодьях» и «родовых общинах». На начальной стадии предполагалось, что община будет выполнять функции госструктуры по реализации программ для коренного населения Севера. Через общину Комитет по делам малочисленных народов Севера поручал властям на местах оказывать содействие коренным народам. В то же время подразумевалось, что община будет и формой организации общественного самоуправления.

До конца 1990-х годов создание общин шло «сверху». Это было вызвано несовершенством законодательной базы. Подбирали подходящего человека, готовили под него документы. Других структур, через которые могло бы оказываться содействие коренным малочисленным народам Севера именно в плане реорганизации их экономической жизни, тогда не было. На общины возлагалась большая надежда, в Березовском районе, в тот период, когда им руководил А.И. Пермяков, существовала программа по развитию общин и трудоустройству, утвержденная Округом.

2 ноября 2001 г. Думой Ханты-Мансийского автономного округа был принят закон «Об общинах коренных малочисленных народов в Ханты-Мансийском округе». Под общинами малочисленных народов в нем подразумеваются «формы самоорганизации лиц, относящихся к малочисленным народам и объединенных по кровнородственному (семья, род) и (или) территориальному признакам, создаваемые в целях защиты их исконной среды обитания, сохранения и развития традиционных образа жизни, хозяйствования, промыслов и культуры» (Сборник законов, 2001. С. 77). В этом законе фигурируют также понятия «семейные (родовые) общины малочисленных народов» и «территориально-соседские общины малочисленных народов». В качестве цели организации общин обозначено следующее: «Общины малочисленных народов создаются для возрождения, сохранения традиционного образа жизни, ведения традиционного хозяйствования, рационального природопользования, обеспечения занятости и социальной защиты, а также развития культур и языков малочисленных народов» (Там же. С. 79). Общины малочисленных народов имеют право заниматься одним или несколькими видами традиционной хозяйственной деятельности, к которым, по закону Округа «О традиционных видах деятельности коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе», принятому Думой ХМАО 27 ноября 2001 г., на территории округа отнесены оленеводство и коневодство, охота и рыболовство, сбор дикоросов, а также иные виды традиционной деятельности (Там же. С. 94–95). Важно отметить, что закон предусматривает включение в состав общины, по решению общего собрания ее членов, и лиц, не относящихся к малочисленным народам, но осуществляющих традиционное хозяйствование и занимающихся традиционными промыслами малочисленных народов (Там же. С. 80).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 205

Впервые с вопросом об организации общин мне пришлось столкнуться, когда проводился сбор материалов на территории Сосьвинского сельсовета Березовского района ХМАО для подготовки работы по традиционному и современному социально-экономическому и этнокультурному состоянию манси этого сельсовета с рекомендациями относительно путей их дальнейшего развития (Северная Сосьва, 1992). Настоящая статья построена на материалах, которые собирались мною на протяжении 1990-х – первой половины 2000-х годов на территории проживания среднесосьвинских и нижнеляпинских манси. В прошлом это Сосьвинский сельсовет. Сейчас термин «сельсовет» не существует, кроме того, сравнительно недавно на территории Сосьвинско-Ляпинского Приобья была проведена очередная реорганизация, связанная с укрупнением административных образований. По Средней Сосьве и Ляпину на протяжении всего советского периода сохранились традиционные занятия коренного населения, а также целый ряд элементов материальной и духовной культуры, многие обряды. Деятельность по организации общин, их работа на начальном периоде, были достаточно впечатляющими. Представленные здесь материалы – мнение, знания, оценка ситуации получены во время бесед с создателями и руководителями некоторых общин, статистические данные взяты из документов администрации.

В начале 1990-х годов на территории Сосьвинского сельсовета выделялась община д. Кимкьясуй. В тот момент было не очень понятно, что же хотят видеть люди, которые ее создают. В частности, предполагалось, что члены общины должны были владеть мансийским языком, несмотря на то, что этого языка, по большому счету, не знали не только представители других национальностей, проживавшие тогда в Кимкьясуе, им владели даже не все манси. Вместе с тем, подразумевалось и декларировалось, что в общину могут входить люди любой национальности, принимающие и разделяющие традиционный образ жизни манси (ПМА, № 1718. Л. 48). Именно этот подход, как выяснилось в дальнейшем, оказался наиболее правильным. На территориях с этнически смешанным населением после всех преобразований советского периода сложно было разделить сферы деятельности по национальному признаку, даже, несмотря на то, что промысловые угодья, хотя и условно, но все же переходили по наследству внутри семьи. В первоначальной редакции устава Кимкьясуйской общины акцент делался и на религию коренного населения, что, явно, требовало корректировки с учетом различной религиозной принадлежности членов общины.

В Кимкьясуйской общине первым председателем был Виктор Александрович Анямов. Он родился в 1964 г., был старшим сыном в семье, где кроме него было еще семеро детей. В.А. Анямов получил неполное среднее образование, отслужил в армии, работал охотником в ПОХ (промыслово-охотничье хозяйство). На рубеже 1980–1990-х годов эта фамилия была более характерна для другой территории – верховьев Ляпина, притока Северной Сосьвы (*Пивнева*, 1999. Табл. 19–21), где в тот период у манси еще сохранялось оленеводство, хотя и в трансформированном, по сравнению с традиционным, варианте. Фамилия Анямов фиксировалась в верховьях Ляпина и в более раннее время (*Соколова*, 1983. Приложение, табл. 1; С. 170; *Пивнева*,

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 206

1999. Табл. 1–3). Для XVIII–XIX вв. она была характерна именно для этой территории. В дальнейшем, после возникновения д. Кимкьясуй, большую часть населения которой изначально составляли русские, там оказалась одна семья манси Анямовых.

Можно думать, что анямовские корни, корни оленеводов, сыграли какую-то роль, когда определялись направления деятельности общины. Планировалось, в частности, возрождение оленеводства, хотя сейчас трудно сказать, кто в данном случае был инициатором. Предполагалось, что к общине отойдет стадо № 10 Саранпаульского оленеводческого совхоза, которое когда-то числилось за Кимкьясуем и было передано в Саранпауль в 1964 г. Оно насчитывало 620 голов. Подразумевалось, что община будет пользоваться только доходами от стада (ПМА, № 1718. Л. 46–47). Но этого не получилось.

Более активным в плане действий по организации общины в д. Кимкьясуй в начале 1990-х годов выглядел другой человек. Это Михаил Иванович Гындыбин, который в дальнейшем и стал ее председателем.

Гындыбины – наиболее представительная фамилия в д. Кимкьясуй. В конце XVIII – начале XIX в. они числились за Ляпинским городком, затем проживали в юртах Оурьинских и Посолдинских (*Пивнева*, 1999. Табл. 1–3), но в 1940-х годах больше всего Гындыбиных было уже в д. Кимкьясуй (Там же. Табл. 15). Эта фамилия оставалась «главной» для данной деревни и в последующие годы (Там же. Табл. 17–18), хотя ее представители проживали и во многих других селениях Сосьвинско-Ляпинского Приобья, за исключением верховьев Северной Сосьвы (*Федорова*, 1993. С. 176–180). С фамилией Гындыбин информанты связывают следующую легенду. Во время продвижения коми-зырян с запада манси прятались от них в землянках. Както один из Гындыбиных пробежал напрямую 11 км от д. Няр-пауль в д. Оурью, чтобы сообщить о подходе зырян. При этом он не почувствовал никакой усталости. И с этим связывают высокий рост, характерный для Гындыбиных (ПМА, № 1790. Л. 38).

М.И. Гындыбин родился в 1968 г. В середине 1970-х годов его отец был рабочим Сосьвинского рыбоучастка. В семье было семеро детей. Один из старших братьев Михаила во второй половине 1980-х годов работал охотником в ПОХ, другой брат заведовал клубом в Кимкьясуе. Семья была достаточно обеспеченной. В хозяйстве имелись корова, лошадь, две овцы, две охотничьих собаки, два ружья, сто капканов, две лодки, два лодочных мотора «Ветерок». На момент организации общины Михаил имел среднее образование, отслужил армию, где, по его словам, ему удалось поиному посмотреть на мир, понять, что при желании многое можно сдвинуть с места, многое можно сделать для своего народа.

Нужно сказать, что в дальнейшем община «Кимкьясуй» оказалась наиболее живучей по сравнению с другими общинами по Северной Сосьве и Ляпину. Возможно, это объясняется тем, что в своей деятельности она сориентировалась преимущественно на нетрадиционные занятия (лесозаготовки и содержание дороги-зимника). Что касается традиционных занятий, то здесь выявилась очень серьезная проблема. Она связана с реализацией продукции, которая затруднена из-за сложностей с транс-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 207

портировкой, во многих случаях – из-за неумения найти заказчика. Эта проблема еще и в первой половине 2000-х годов оставалась одной из наиболее важных для всех общин Сосьвинско-Ляпинского Приобья.

Для общины «Кимкьясуй» всегда важно было еще и наличие социально значимых мероприятий. По оценке президента общественной организации «Спасение Югры», помощника заместителя председателя правительства ХМАО по вопросам малочисленных народов Севера А.В. Новьюхова, сделанной в 2003 г., эта община была наиболее стабильной. В том же году М.И. Гындыбин был выдвинут для участия в конкурсе на лучшего руководителя национального предприятия, общины коренных малочисленных народов Севера (ПМА, № 1765. Л. 49).

В 1990-е годы на территории, подчиняющейся Сосьвинской администрации, было создано еще несколько общин. Большинство из них («Рахтынья». «Витхон», «Арталь», «СТАС») в начале XXI в. ориентировалось на традиционные виды деятельности.

Еще во второй половине XX в. население Сосьвинского сельсовета (территория, занимаемая среднесосьвинскими и частично ляпинскими манси), специализировалось, главным образом, на рыболовстве. После ликвидации рыбоучастка остро встала проблема распределения рыболовных угодий, а также оставшегося имущества. Муниципальное имущество рыбоучастка было передано в общину «Арталь». Туда же сначала поступил и холодильник для рыбы, купленный Комитетом Севера (затем его отдали общине «СТАС»).

Такое значительное число общин, организаторы которых проживали непосредственно в пос. Сосьва, объясняется разногласиями между местными лидерами. Общая численность населения по Сосьвинской поселковой администрации, согласно Списку численности населения Березовского района на 1.01.1998 г., составляла 1225 чел., из них манси – 770 чел., хантов – 34 чел., ненцев – 45 чел. Имевшиеся в Сосьве четыре общины на начало 2003 г. обеспечивали работой всего 54 чел., из которых манси было 48 чел. Причем численность общин была очень разной. Например, в «Арталь» состоял в это время только организатор общины и его зять. В общину «Рахтынья» рыбаков набирали на сезон (ПМА, № 1765. Л. 39).

Распределение угодий – не единственная проблема в рыболовстве, с которой приходится сталкиваться местному населению. Законодательство, в том числе и природоохранное разных уровней, не всегда идет в ногу с действительностью. Например, в зимовальные ямы для сырка (пелядь), которые всегда облавливались сосьвинскими рыбаками, случайно зашла стерлядь, которая не стала там размножаться. Ямы занял сырок, но его вытеснила черная рыба (плотва, язь, щука). Необходим ее вылов, иначе сырка не будет. Вместе с тем, запрет на лов в этих ямах в 2003 г. еще не был снят, хотя ситуация была всем хорошо известна. Этим вопросом занимались профильные НИИ, но Тюменская областная рыбинспекция не давала разрешения ловить рыбу на этих угодьях.

Наиболее перспективной в начале 2000-х годов выглядела община «СТАС». Создатель и руководитель этой общины – Лидия Васильевна Ламбина. Она родилась

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 208

в 1951 г. в д. Кимкьясуй. ее отец – Василий Карпович Бешкильцев, русский, мать – Анна Васильевна Канева – коми по национальности. В начале 1960-х годов В.К. Бешкильцев был назначен начальником рыбоучастка в пос.Сосьва, куда семья переехала из Кимкьясуя в 1961 г. Л.В. Ламбина закончила поселковую школу, после чего поступила в педагогический техникум (г. Ханты-Мансийск), который закончила по специальности учитель начальных классов. Год она работала учителем, потом, в течение 10 лет, – воспитателем в интернате. С 1991 г. по 1997 г. Л.В. Ламбина была секретарем Сосьвинского сельсовета, затем (по 2000 г.) – главой Сосьвинской администрации. Общину она начала создавать еще будучи в этой должности.

Община «СТАС» («Спасение трудолюбивых аборигенов Севера», Стас – еще и имя зятя Лидии Васильевны) была зарегистрирована в июле 2000 г. Основным направлением ее деятельности стало рыболовство. По мнению Л.В. Ламбиной, нужно сначала наладить одну отрасль, а потом расширяться, тем более, что к тому времени, когда она создавала «СТАС», уже имелся опыт других общин. В частности, у той же общины «Кимкьясуй» не получилось развернуть одно из ведущих традиционных занятий для манси, а именно, охоту.

Помимо исполнения обязанностей председателя, Л.В. Ламбина вела еще и всю бухгалтерию. В штате общины в начале 2000-х годов насчитывалось 32 чел. Большинство рыбаков постоянно проживало в д. Ломбовож. Оттуда же и бригадир – Валерий Владимирович Хозумов. Он, в числе немногих коренных жителей Сосьвинской администрации, имел так называемые родовые угодья. Их выделяют, главным образом, охотникам. На этих же угодьях можно также ловить рыбу, но исключительно для личного пользования. На родовых угодьях можно применять любые орудия промысла. Община угодья арендует. По мнению Л.В. Ламбиной, это наиболее приемлемая форма пользования.

Община постоянно получала помощь от Комитета по делам малочисленных народов Севера. Это льготный (беспроцентный) кредит, субсидии на обустройство охотничьих и рыболовных избушек (все эти расходы заложены в бюджете). Финансовая помощь может быть и более внушительной, поскольку Комитет Севера имеет право покупать пилорамы, технику и т.д. Таким образом, свободное от основной работы время, а на вылов рыбы, как известно, существуют сезонные и иные ограничения, можно было бы использовать для каких-то других видов деятельности, что, во-первых, принесло бы дополнительные доходы, во-вторых, обеспечило бы постоянную занятость населения.

Рыболовством члены общины занимались преимущественно в зимний период. Сезонные ограничения существуют и сейчас. В апреле рыбачить сложно, так как лед становится уже слабым. С 5 мая наступает майский запрет на лов рыбы. В июне-июле – большая вода, рыба расходится по сорам. С 1 августа до 5 ноября – период очередного запрета. В августе еще можно получить разрешение на частичный вылов сиговых. В период запрета можно также купить лицензию. В это время рыбу ловят удочкой и переметом, запрета на использование которого здесь, в отличие от ряда

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 209

других территорий страны, никогда не было. Но эти орудия дают то количество рыбы, «чтобы только поесть».

У общины «СТАС» были большие планы. В середине 2000-х годов стоял вопрос о создании участков по обработке и хранению рыбы, птицеводству, кролиководству, выращиванию картофеля. Собирались также строить избушки для бригад рыбаков на угодьях, помещения для хранения инвентаря, пилораму, магазин, теплицы. После обустройства предполагалось принимать женщин для обработки продукции, а также специалистов для обслуживания техники.

Во многом эти планы укладывались в ту схему, которая существовала в советский период. Это понятно, поскольку и организатор общины, и ее рядовые члены выросли именно в то время, из которого они пытаются заимствовать все положительное. Они хотят возродить те его черты, которые «работали» тогда, нужны сейчас, не утратят актуальности и в будущем. Очень многое зависит от личностных качеств, в первую очередь, руководителя общины. Как же можно охарактеризовать Л.В. Ламбину? В результате общения с ней у меня сложилась такая картина. Лидия Васильевна, как уроженка Средней Сосьвы, сочетает в себе знание местных условий и специфики традиционных промыслов с умением общаться как с простым населением, так и с чиновниками, приобретенным за время ее работы секретарем и главой сельской администрации. Она хорошо владеет ситуацией и в целом, и по отношению к коренному населению, что, безусловно, помогает ей в работе по руководству данной общиной. Она прекрасно понимает, на что нужно ориентироваться, какие проблемы являются наиболее острыми, может предложить пути их решения. Многое дала и работа по ее профессиональному образованию – педагогическому, которая учит долго и терпеливо искать подход к конкретному человеку. Вероятно, немаловажно и еще одно качество, которое характерно, как представляется, больше для женщин. Это умение организовать собственное хозяйство, причем независимо от того, свой ли это дом или какое-то предприятие. Для Л.В. Ламбиной существенным оказалось еще и то, что она выросла в семье руководителя, который выстраивал свою жизнь в соответствии с установками не только на собственное благополучие, но и на успешную деятельность подведомственного ему коллектива. То есть, представление о том, что такое руководитель, она имела еще до того, как сама стала таковым. В 2003 г. она, как и М.И. Гындыбин, была выдвинута для участия в конкурсе на лучшего руководителя национального предприятия, общины коренных малочисленных народов Севера (ПМА, № 1765. Л. 49).

Как сложится судьба общины «СТАС», пока сказать сложно. По имеющейся информации, дела у нее сейчас идут неплохо. Но до начала 2000-х годов и другие общины казались перспективными, однако им не удалось выжить. К сожалению, многое зависит не только от тех людей – представителей местного населения, которые готовы работать, но и от чиновников разного уровня, поэтому целый ряд проблем по-прежнему далек от разрешения.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 210

Мартынова Е.П., Пивнева Е.А. Традиционное природопользование народов Северного Приобья. М., 2001.

Пивнева Е.А. Манси: популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). М., 1999.

Сборник законов Ханты-Мансийского автономного округа, регулирующих права малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа. Ханты-Мансийск, 2001.

Северная Сосьва (исторические и современные проблемы развития коренного населения). Шадринск, 1992.

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

Федорова Е.Г. Манси: современная ситуация (по данным похозяйственных книг второй половины 1970-1980-х гг.) // Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1993. Вып. XXIV: Народы Сибири, кн. I: Сибирский этнографический сборник. № 6. С. 155–200.

Федорова Е.Г. О прошлом и настоящем манси Березовского района Тюменской области. 1991 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К-I. Оп. 2. Д. 1718. Л. 1–64.

Федорова Е.Г. Материалы экспедиции к манси Березовского района Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области (с. Саранпауль, Сосьва)». 2003 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К-I. Оп. 2. Д. 1765. Л. 1–56.

Федорова Е.Г. Материалы экспедиции к манси Березовского района Тюменской области. 2004 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К-I. Оп. 2. Д. 1790. Л. 1–97.

Хакназаров С.Х. Природные ресурсы и обские угры. Екатеринбург, 2006.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 211

КОРЕННОЕ НАСЕЛЕНИЕ ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА: СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ

Е.П. Мартынова

Современное положение и социальные проблемы жизни коренных малочисленных народов Севера (КМНС) представляют собой одну из актуальных сфер этнологических и социологических исследований. К наиболее острым вопросам жизнедеятельности аборигенов Севера в наши дни относятся занятость, обеспеченность жильем, доступность образования. Основой для написания статьи послужили статистические сведения, полученные в Администрациях Ямало-Ненецкого автономного округа (далее – ЯНАО) и районах округа летом 2008 г. во время полевых исследований, проведенных автором совместно с Н.И. Новиковой.

Общие сведения о населении. В ЯНАО проживают более 37 000 представителей коренных малочисленных народов Севера. По переписи 2002 г., ненцы (самый многочисленный народ в составе КМНС) насчитывали 26 435 чел. Кроме ненцев из КМНС в округе живут ханты – 8760 чел., селькупы – 1797 чел., а также небольшие группы манси, эвенков и др. Общая численность коренных народов в округе за период между последними переписями населения (1989–2002 гг.) выросла. Народов Севера в целом стало больше почти на 24%, в том числе ненцев – на 26, хантов – на 21, селькупов – на 18%. Несмотря на увеличение численности коренных народов к 2002 г., их доля в общем составе населения округа остается очень незначительной – чуть более 7% (*табл. 1*).

ЯНАО относится к наиболее урбанизированным регионам России, что связано с активной газодобычей. Доля городского населения в округе в 1989 г. составляла 77,9%, к 2002 г. увеличилась до 83,4%. Статистика отражает постоянный рост городского населения и среди коренных народов Севера. Ненцы – менее урбанизированный народ из категории КМНС вследствие бо́льшей значимости в их среде традиционных отраслей хозяйства. Доля городского населения в их общей численности в 2002 г. составляла 19%, на территории ЯНАО – 14%. Следует заметить, что в процессе урбанизации бо́льшую активность проявляет женская часть аборигенов. По переписи 2002 г., доля женщин среди горожан достигла у ненцев 59,5% (в том числе в ЯНАО – 61,8%). Надо сказать, что горожане-ненцы очень тесно связаны с родственниками в сельской местности, нередко прожив недолго в городах, а чаще в так называемых «поселках

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 212

городского типа», возникших в местах их традиционного расселения, они возвращаются в села.

По данным за 2008 г., в сельской местности ЯНАО проживало 82,5 тыс. человек, из них КМНС – 35,4 тыс. (42,9%). Численность сельского населения по районам показана в *табл. 2.* Наиболее «аборигенным» является Тазовский, где 72% населения относятся к категории КМНС, затем идут Ямальский – 68% и Приуральский – 62%. В Шурышкарском районе на долю аборигенов приходится 48%, в Надымском – 22%, в Пуровском – 15%.

Официальные статистические данные учитывают, помимо действительно постоянно проживающих в поселках людей, еще и кочевников, которые к этим поселкам только приписаны и взяты на учет. Фактически они в них не живут и жилья там, по большей части, не имеют. В отличие от многих других районов Севера, где кочевание сведено к производственному процессу, на Ямале осталась большая часть населения, ведущая «бытовое» кочевание, т.е. вместе со стадами передвигаются и оленеводы и их семьи, с детьми и стариками. По отношению к этой группе людей часто используется термин «тундровики».

Статистические сведения о кочующем населении ЯНАО представлены в *табл. 3*. Самая высокая доля кочевников в Тазовском районе – 69%, в Ямальском она составляет чуть более половины (51%), в Пуровском, Шурышкарском и Приуральском районах – 31%, в Надымском – 28%, в Красноселькупсокм – 21% от всей численности КМНС.

Размещение населения в ЯНАО претерпело сильнейшие изменения за последние полвека. Прежде всего, это массовый приток приезжих из других регионов РФ и ближнего зарубежья, появление и рост городских поселений. Помимо этого, радикально изменилась география расселения коренных народов. В начале 1960-х годов в связи с реализацией Постановления «О преобразовании рыбколхозов, сельхозартелей Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого национальных округов в совхозы» (от 8 июля 1961 г.) началось преобразование колхозов в совхозы и их укрупнение. Вслед за хозяйствами людей стали переселять (добровольно и принудительно) в центры совхозов. Такая политика стала одной из причин того, что в 1970-е годы представители КМНС испытали сильный демографический кризис, обусловленный низкой рождаемостью и очень высокой смертностью, в которой значительной была доля насильственных смертей от несчастных случаев, убийств, самоубийств (Неотрадиционализм на Российском Севере, 1994. С. 15). Следствием его стали социальная дезорганизации жизни, алкоголизм и снижение рождаемости.

Проблемы занятости. Одной из наиболее острых проблем для коренных малочисленных народов на сегодняшний день является проблема занятости. Для традиционного хозяйства этих народов были характерны комплексные формы природопользования, сочетавшие занятия оленеводством, охотой, рыболовством с акцентом на тот или иной вид деятельности в определенное время года. Во времена колхозного строительства в целях создания круглогодичной занятости аборигенов на Севере стали развиваться новые отрасли – животноводство, звероводство, земледелие и др. В годы

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 213

советской власти почти все представители коренного населения были трудоустроены и получали гарантированную оплату, на них были распространены пенсионное обеспечение, северные льготы, социальное страхование.

По данным Министерства труда РСФСР, в 1988 г. в районах своего традиционного проживания представители народов Севера работали в таких сферах производства, как сельское промысловое хозяйство (50,5%), промышленность (11,9%), образование (9,2%), торговля, общественное питание, материально-техническое снабжение, сбыт и заготовки (6,8%), здравоохранение, социальное обеспечение и физическая культура (5,3%). Необходимо указать на отсутствие точной статистики занятости коренных малочисленных народов в традиционном производстве. По оценкам специалистов, в 1970–1980-е годы традиционными отраслями занимались только 14% от числа КМНС (*Попков*, 2000. С. 130).

В советские времена социально-профессиональная структура народов Севера была далека от оптимальной. Специалисты обращали внимание на неблагоприятные тенденции в трудовой занятости коренных народов Севера: при сокращении числа работающих в традиционных отраслях росла доля занятых неквалифицированным физическим трудом на низкооплачиваемых должностях (уборщицы, грузчики, кочегары, подсобные рабочие). Этот процесс люмпенизации породил много других социальных проблем.

Переход к рыночной экономике привел к распаду бывших государственных предприятий (совхозов) и колхозов, резкому сокращению общего числа рабочих мест. В сельской местности почти все предприятия были закрыты, что привело к безработице. Особенно пагубно на ее росте сказались реорганизация и ликвидация ПОХ, КЗПХ. Резко сократилась занятость коренного населения в традиционных отраслях. К настоящему времени ситуация изменилась к лучшему незначительно.

Из традиционных северных отраслей экономики только оленеводство и рыболовство дают постоянную занятость. Подавляющее большинство аборигенов, проживающих в сельской местности, вообще не имеет оплачиваемой работы и поддерживает благосостояние своих семей за счет индивидуального рыболовства, охоты, сбора дикоросов.

Официальный уровень безработицы, зарегистрированный в ЯНАО на 31.12.2008 г., значительно ниже аналогичного показателя в среднем по России (1,3% против 2,0%). Сведения из районных Центров занятости населения (ЦЗН) позволяют более подробно осветить ситуацию на местах. Так, в Ямальском районе в 2007 г. за содействием в поисках подходящей работы обратились 194 чел. из числа КМНС, поставлено на учет 170 чел. (106 женщин и 64 мужчины). Среди ищущих работу более половины окончили только школу (9 и 11 классов), пятая часть не имеет даже основного общего образования. Из состоящих на учете по безработице более половины уволились с последнего места работы по собственному желанию. За 2007 г. было трудоустроено только 45% от снятых с регистрационного учета. Аналогичная ситуация с безработицей и в Тазовском районе. По сведениям на июнь 2008 г., на учете в ЦЗН

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 214

стояло 139 чел., из них 98 – представители КМНС. Нашли работу за год только 55 чел. из народов Севера (56%).

Нужно иметь в виду, что реальная безработица среди сельского коренного населения еще выше – от трети до половины и даже более среди «тундровиков». По словам работников службы занятости, на учет встают те, кто потерял работу недавно. Те же, кто не имел ее годами, не могут этого сделать, т.к. у них нет страховых пенсионных свидетельств, ИНН, без которых постановка на учет невозможна, а получить документы можно только в Салехарде, до которого не добраться из-за отсутствия средств.

Среди поселковых ненцев много маргиналов, ведущих асоциальный образ жизни. Они не работают, поскольку утратили навыки традиционной хозяйственной деятельности, которыми владели их родители, и не приобрели никаких других. Пьянство и другие социальные пороки приводят к появлению асоциального потомства, которое может выжить лишь при постоянной опеке государства. Среди кочевых групп все не могут быть трудоустроены из-за ограниченности ставок в оленеводстве. В социальном плане эта группа безработных более благополучна, так как в тундре гораздо меньше пьют из-за невозможности приобрести спиртные напитки.

В районных администрациях налажен учет кочующего населения, имеются подробные сведения о его трудоустройстве. В Ямальском районе в кочевых семьях 838 чел. имеют работу, что составляет 32% от лиц трудоспособного возраста, среди женщин таких около 25%. В кочевых семьях работающие заняты на предприятиях Минсельхоза (376 семей, 2067 чел.) и индивидуальной трудовой деятельностью (363 семьи, 2104 чел.), гораздо меньше людей работают в общинах – всего 95.

По сельским администрациям ситуация с занятостью тундрового населения имеет существенные различия. Самый низкий показатель занятости в Новопортовской тундре – только 4% (из числа трудоспособных), самый высокий в Сеяхинской – 47%, в Ярсалинской тундре работают 43%, в Панаевской – 45%. Различаются показатели по кочевым семьям, занятых индивидуальной трудовой деятельностью. Меньше всего таких в Ярсалинской сельской администрации – 22%; в других муниципальных образованиях их более половины (в Новопортовской – 50%, Сеяхинской – 64%, Салемальской – 68%, Мыскаменской – 72%).

В Тазовском районе уровень занятости среди кочевых семей ниже, чем в Ямальском – 28% среди лиц обоего пола, 17% – среди женщин от числа трудоспособных. Ниже в этом районе показатель занятости на предприятиях Минсельхоза – 299 семей, 1344 чел. (48% от трудоустроенных), что в два раза меньше занятых индивидуальной трудовой деятельностью – 539 семей, 2601 чел. В общинах трудоустроены 226 чел., 42 хозяйства. Наиболее благополучная ситуация с трудоустройством кочевого населения в Тазовской администрации – 58,5% от числа трудоспособных. В остальных трех с/а ситуация гораздо хуже: в Находкинской – 24%, Антипаютинской – 16%, Гыданской – 10,5%. С индивидуальной трудовой деятельностью ситуация следующая: в Тазовской администрации – 24% хозяйств, в Гыданской и Находкинской – по 54%, в Антипаютинской – 57%.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 215

Говоря о проблемах занятости КМНС, нужно обратить внимание еще на одно обстоятельство. Многие считают, что для народов Севера невозможность заниматься традиционной деятельностью – это не столько потеря материальной основы своего существования, сколько потеря образа жизни. Часть ненцев в силу особенностей менталитета, характера, уровня образования видят себя трудоустроенными только в традиционных отраслях хозяйства. Для других же занятия рыболовством, охотой, оленеводством не выглядят привлекательными, как из-за низкого уровня заработной платы, так и из-за тяжелого характера самого труда. В беседах с людьми на вопрос: «Хотите ли Вы, чтобы ваши дети занимались традиционными отраслями хозяйства?» часто можно было услышать ответ: «Нет, так как нет заработка, сильно тяжелый труд. Дети уже не хотят, да и не умеют». Отмечалось и то, что «Дети уже не поедут в чум. Не хотят так, как мы, жить».

Сегодня многие из коренных северян видит перспективу трудоустройства своих детей в сфере газодобычи, менеджмента, юриспруденции, а рыболовству и охоте отводят роль хобби. Вывод о непривлекательности традиционных отраслей для молодежи подтверждается и тем фактом, что ежегодно учреждения профессионального образования Салехарда, готовящие кадры для традиционных отраслей, с трудом набирают студентов, а в Новоуренгойскисокий колледж газовой промышленности всегда конкурс при зачислении. Ориентация на занятость в традиционных сферах хозяйственной деятельности не является доминирующей в профессиональных предпочтениях молодежи из числа народов Севера.

В отношении оленеводства можно отметить следующее. Тяжелый физический труд, отсутствие бытовых удобств, суженный круг общения и пр. воспринимается большинством юношей и девушек, окончивших школу в поселке и приобщившихся к «благам цивилизации», как неприемлемые. Поэтому будущее этой отрасли видится за «кочевыми династиями». Чтобы стать хорошим оленеводом, надо вырасти в оленеводческой семье. Эту точку зрения разделяют сегодня и сами оленеводы, и ученые, и представители властей. Существующая в настоящее время система образования ставит оленеводов перед альтернативой – либо дать детям школьное образование и оставить неадаптированными к кочевому образу жизни, либо передать детям необходимую им сумму традиционных знаний и умений, но оставить их без школьного образования, соответствующего стандартам российского общества.

Несмотря на то, что ненцы, как и другие представители северных народов, отходят от традиционных видов деятельности, они почти не вовлечены в промышленное производство. Хотя, казалось бы, интенсивное промышленное развитие создает широкие возможности для трудоустройства на предприятиях топливно-энергетического комплекса. Однако «встраивание» аборигенов в систему производственных отношений индустриального общества происходит медленно. Случаи, когда кому-либо из ненцев удается устроиться в «газовую» отрасль единичны. Работники службы занятости говорят, что среди коренного населения есть желающие работать там, но их не берут.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 216

Ситуация с трудоустройством аборигенов усугубляется тем, что живущие в тундре, вдали от населенных пунктов, вообще не имеют перспективы трудоустройства, кроме как в оленеводстве. Для живущих в небольших населенных пунктах сфера занятости представлена в основном бюджетными ставками в школах, детских садах, медпунктах (больницах), домах культуры, сельских администрациях. Большинство представителей КМНС занимают должности, не требующие квалификации и образования: разнорабочие, уборщицы, сторожа, кочегары и т.п. При такой структуре занятости у них крайне низок уровень заработной платы. Приведем конкретный пример по пос. Новый Порт Ямальского района. На предприятиях и в организациях поселка работают 496 чел из числа КМНС (около половины проживающих). В том числе: на рыбозаводе – 106 чел, в МП ЖКХ «Энергия» – 102, в потребобществе – 30, в школе-интернате – 133, в больнице – 36, в Совхозе – 10, в клубе – 4, в деткомбинате – 35, в администрации – 35, в соцзащите – 2, в централизованной бухгалтерии – 9 , в аэропорту – 2, на метеостанции – 3, в ОСП-31 – 15 чел.

Проблемы трудоустройства представителей КМНС могут решаться путем создания благоприятных условий развития традиционных отраслей хозяйствования, для чего необходимо расширить рынки сбыта продукции традиционных отраслей с уровнем закупочных цен, оправдывающих затраты на ее производство и обеспечивающих достаточную для жизнеобеспечения КМНС норму прибыли; обеспечить приемлемый уровень оплаты труда лиц, занятых в традиционных отраслях (в связи с этим необходим пересмотр тарифной сетки оплаты работников традиционных отраслей).

Жилищная проблема. На уровне жизни коренных народов негативно сказывается состояние жилищной проблемы, которая, наряду с занятостью, является острой и трудноразрешимой. В сельских населенных пунктах ЯНАО около 70% жилья находится в аварийном состоянии. Жилищный фонд, который возводился в основном в 1950–1960-е годы, совершенно не соответствует требованиям санитарно-гигиенических норм, отсутствуют водоснабжение, канализация, инженерные сети. Отдельная социальная проблема – обеспечение кочующего населения жилыми помещениями. Приятным исключением является районный центр Яр-Сале, преобразившийся за последние годы. Однако и в нем обеспеченность жильем – еще не полностью решенная задача. В поселках района ситуация в этом плане катастрофическая. Приведем конкретный пример. В пос. Новый Порт в очереди на получение квартир стоят 266 семей из 581, проживающих в поселке (46%), среди ненецких таких 126 из 413 (30%). Но это не значит, что представители КМНС лучше обеспечены жильем, многие из них не стоят в очереди, т.к. не могут собрать необходимые документы. Среди оленеводов-кочевников таких очень много, например, из 11 семей бригады № 8 квартиры и дома в Яр-Сале имеют только две.

Проблемы образования. У коренных народов ЯНАО отмечается низкий уровень образования и профессиональной подготовки – значительная часть их представителей имеют только начальное и неполное среднее образование. Согласно статистическим данным, большая часть кочевого населения (более 80%) училась только в школе

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 217

(преобладающий уровень образования 7–9 классов), только каждый десятый имеет среднее специальное образование и лишь у единичных представителей «тундровиков» высшее или неоконченное высшее образование.

Мы располагаем данными об устройстве выпускников школ-интернатов ЯНАО 9-х и 11-х классов в 2008 г., они представлены в *табл. 4.* Дети представителей КМНС составили треть выпускников 9-х классов округа (497 чел.). Подавляющее большинство училось в школах интернатах – 447 чел. Меньше половины из них (48,3%) продолжили обучение в средних школах, что значительно ниже средних показателей по округу (67%). Среди остальных 16,6% поступили в начальные профессиональные училища, в средние специальные учебные заведения – 6,3%, почти столько же выпускников трудоустроились (6,5%), уехали в тундру – 17%. Выпускники 11-х классов из числа воспитанников школ-интернатов и представителей КМНС составили 134 чел. Из них в ВУЗы поступили 31,3%, в средние специальные учебные заведения – 38%, в начальные профессиональные – 16,4%. С одной стороны, эти данные говорят о стремлении молодежи народов Севера к получению образования, с другой стороны, общий процент выпускников школ округа, поступивших в высшие учебные заведения, составил 75,2%, у КМНС этот показатель два раза ниже среднего. Зато показатель поступления в колледжи и профучилища выпускников 11-х классов у представителей КМНС существенно выше средних по округу (9,8% и 2,3% соответственно). Это говорит о том, что выпускники из числа КМНС меньше, чем другие учащиеся, заинтересованы в продолжении обучения, что, видимо, связано и с меньшей ценностью образования в среде аборигенного населения и с маргинальным состоянием значительной доли родителей таких детей, а также с проблемами их психологической и социальной адаптации в городах, где они могут продолжать образование.

Программы социального развития. Проблемами, относящимися к сфере жизнедеятельности северных аборигенов, руководит Департамент по делам малочисленных народов Севера администрации ЯНАО, во всех районах есть Управления по делам малочисленных народов Севера. В округе реализуются несколько региональных программ по поддержке коренных малочисленных народов Севера и развитию традиционных отраслей хозяйствования. Это окружные целевые программы: «Развитие АПК», «Обеспечение жильем граждан из числа коренных малочисленных народов Севера», «Культура, язык, традиционный образ жизни коренных малочисленных народов Севера».

В 2008 г. в округе была разработана целевая программа «Культура, язык, традиционный образ жизни коренных малочисленных народов Севера ЯНАО на 2008–2011 годы», в рамках которой в каждом районе приняты свои Программы. В паспортах районных Программ сказано, что их основная цель – устойчивое развитие коренных малочисленных народов Севера на основе комплексного решения проблем духовного и национально-культурного развития, укрепления традиционного жизнеобеспечения, содействия занятости. Достижение цели предполагается реализовать через решение следующих задач: – осуществить комплекс мероприятий, направленных

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 218

на сохранение и возрождение традиций и культуры коренных малочисленных народов Севера; – сохранить самобытность культуры и языка коренных малочисленных народов Севера; – смягчить социальную напряжённость и обеспечить социальную защиту коренных малочисленных народов Севера; – повысить уровень образования среди лиц из числа коренных малочисленных народов Севера, улучшить материальное положение студентов из семей, ведущих кочевой образ жизни; – способствовать сохранению здоровья коренных малочисленных народов Севера; – улучшить жилищно-бытовые условия жизни коренных малочисленных народов Севера.

Программами предусматривается укомплектование спутниковой связью разъездных фельдшеров (на 100%), кочующее население (на 30%). Малоимущие кочевые семьи через Программы снабжаются «комплектующими» для чумов (брезент, печки, сукно, ламповое стекло). Оленеводы-частники и общины обеспечиваются транспортом при охране стад от хищников.

По сохранению и развитию культуры и искусства КМНС Программы предусматривают проведение традиционных праздников оленеводов и рыбаков, участие в окружных соревнованиях по национальным видам спорта на кубок Губернатора Ямало-Ненецкого автономного округа.

В целом в округе ведется большая работа по поддержке аборигенных народов, которая позитивно сказывается на их уровне благосостояния. В тоже время нельзя забывать о том, что протекционистская политика властей негативно влияет на коренное население, настраивая его на потребительскую, иждивенческую линию поведения, снижая мотивацию к самостоятельной деятельности. Проблемы трудоустройства представителей КМНС могут решаться путем создания благоприятных условий развития традиционных отраслей хозяйствования, для чего необходимо расширить рынки сбыта продукции традиционных отраслей с уровнем закупочных цен, оправдывающих затраты на ее производство и обеспечивающих достаточную для жизнеобеспечения КМНС норму прибыли; обеспечить приемлемый уровень оплаты труда лиц, занятых в традиционных отраслях (в связи с этим необходим пересмотр тарифной сетки оплаты работников традиционных отраслей).

Неотрадиционализм на Российском Севере (этническое возрождение малочисленных народов Севера и государственная региональная политика). М., 1994.

Попков Ю.В. Интернационализация в традиционном и современном обществах. Новосибирск, 2000.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 219

Таблица 1

Численность народов в ЯНАО

	Численность населения, чел.		**2002 г. в % к 1989 г.**	**В % к итогу**	
	1989 г.	**2002 г.**		**1989 г.**	**2002 г.**
Все население,	**494844**	**507006**	**102,5**	**100**	**100**
в том числе:					
русские	292808	298359	101,9	59,2	58,8
украинцы	85022	66080	77,7	17,2	13,0
татары	26431	27734	104,9	5,3	5,5
белорусы	12609	8989	71,3	2,5	1,8
коми	5746	6177	107,5	1,2	1,2
Коренные малочисленные народы Севера – всего,	**30203**	**37287**	**123,5**	**6,1**	**7,4**
из них:					
ненцы	20917	26435	126,4	4,2	5,2
ханты	7247	8760	120,9	1,5	1,7
селькупы	1530	1797	117,5	0,3	0,4
манси	216	172	79,6	0,0	0,0
эвенки	78	57	73,1	0,0	0,0

Таблица 2

Численность сельского населения ЯНАО на 01.01. 2008 г. (по данным похозяйственного учета)

	Число пост. хозяйств населения	В них численность пост. населения	Число хозяйств КМНС	В них численность населения	В том числе				
					русские	ненцы	ханты	селькупы	прочие
Красноселькупский район	2807	7413	477	1529	4436	84	47	1346	1500
Надымский район	3177	9098	637	2016	4933	1975	40	0	2150
Приуральский район	3111	8706	1545	5376	1677	2912	2445	2	1670
Пуровский район	6498	20229	712	2937	9854	2443	230	254	7448
Тазовский район	2800	10316	1743	7455	1613	7440	12	0	1251
Шурышкарский район	3291	10630	1375	5119	2699	169	4912	9	2841
Ямальский район	4556	15858	2721	10775	3516	10367	390	2	1585
Лабытнаги (село)	16	43	0	0	42	0	0	0	1
Салехард (село)	54	215	51	205	4	8	197	0	6
Всего по округу	**26310**	**82508**	**9261**	**35412**	**28774**	**25398**	**8273**	**1613**	**18332**

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 220

Таблица 3

Численность кочевого населения в ЯНАО на 01.01.2008 г.

	Всего		Салехард		Красно-Селькупский р-н		Надымский р-н		Приуральский р-н		Пуровский р-н		Шурышкарский р-н		Тазовский р-н		Ямальски Р-н	
	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населения	Число хоз-в	В них числ-ть населе-ния	Число хоз-в	В них числ-ть населе-ния	Число хоз-в	В них числ-ть населения
Общее число кочующих хоз-в	3008	14395	27	131	111	327	131	595	398	1682	224	946	21	69	1092	5149	1004	5496
В том числе:																		
Число кочующих хоз-в КМНС	2977	14273	10	55	111	327	121	564	397	1677	221	936	21	69	1092	5149	1004	5496

Таблица 4

Сведения об устройстве воспитанников общеобразовательных школ-интернатов ЯНАО по окончании ими 9 и 11 классов на 2008 г.

	Надымский район		Пуровский район		Тазовский район		Шурышкарский район		Приуральский район		Ямальский район		Красноселькупский район		ИТОГО	
	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС	Всего	КМНС
Число воспитанников, окончивших 9 классов	**33**	**32**	**120**	**111**	**150**	**140**	**17**	**17**	**41**	**40**	**93**	**93**	**14**	**14**	**468**	**447**
Из них поступило:																
В 10 классы дневных общеобразовательных школ	10	10	58	51	90	82	12	12	22	21	35	35	5	5	232	216
В учреждения СПО	3	3	2	1	6	6	2	2	11	11	4	4	1	1	29	28
В учреждения НПО	14	13	24	23	25	24	3	3	2	2	3	3	6	6	77	74
В ВСШ, УКП при школе					8	8			1	1					9	9
На работу			19	19	2	1			4	4	5	5			30	29
Уехали в тундру	3	3	14	14	15	15			1	1	43	43			76	76
Выбыли за пределы округа											3	3			3	3
Остались на второй год			1	1											1	1
Остались неустроенными	3	3	2	2	4	4							2	2	11	11
Число воспитанников, окончивших 11 классов	**7**	**7**	**39**	**39**	**62**	**53**	**6**	**6**	**9**	**9**	**20**	**20**	**0**	**0**	**143**	**134**
Из них поступило:																
в ВУЗы	3	3	17	15	20	14	4	4	2	2	2	2			46	42
в учреждения СПО	2	2	8	7	20	18	1	1	6	6	17	17			54	51
в учреждения НПО	1	1	12	11	8	8	1	1			1	1			23	22
в ВСШ, УКП при школе															0	0
армия					3	3									3	3
на работу	1	1	2	2	4	3			1	1					8	7
Уехали в тундру			2	2	4	4									6	6
Выбыли за пределы округа															0	0
Остались на второй год															0	0
Остались неустроенными					3	3									3	3

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 221

ОЛЕНЕВОДСТВО ЛАМЫНХИНСКОЙ ГРУППЫ ЭВЕНОВ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

(С. СЕБЯН-КЮЕЛЬ И ГУП «СЕБЯН»)[1]

А. Ёсида

СЕЛО СЕБЯН-КЮЕЛЬ И ГУП «СЕБЯН»

В августе 2009 г. автором данной статьи была проведена этнографическая экспедиция в районе села Себян-Кюель (Ламынхинский национальный наслег, Кобяйский улус, республика Саха). Цель – обзорное исследование оленеводства в контексте современных условий жизни коренного населения и региональной экономики Севера России.

В с. Себян-Кюель на начало 2009 г. проживало 711 чел., в том числе 652 (85%) эвенов, часть из которых в качестве сотрудников государственного унитарного предприятия (далее – ГУП) «Себян» ведет кочевой или полукочевой образ жизни в отдельных бригадах (Паспорт социально-экономического развития...). Ниже на основе полученных в ходе экспедиции материалов дано описание общей ситуации с оленеводством в данной местности и предпринят анализ его характерных черт.

В республике Саха в последние годы идет процесс восстановления численности домашних оленей после ее резкого уменьшения в период 1995–2003 гг. В определенной степени этому способствует государственная поддержка на федеральном и республиканском уровнях. На 1 января 2010 г. поголовье домашних оленей республики насчитывает 200468 гол. (в начале 2009 г. было 190125 гол.). В общем поголовье домашних оленей в Российской Федерации (1517 тыс.) доля республики Саха – примерно 13%. В 2009 г. в республике было 110 хозяйств, ведущих оленеводство, в том числе: ГУП – 7, МУП – 11, ОАО – 1, казенное предприятие – 1, производственные кооперативы – 12, производственные кооперативы-родовые общины – 75, подсобные хозяйства предприятий – 2 и ООО – 1. В оленеводстве работали 2255 чел. ГУП по

---

[1] Работа выполнена в рамках научной программы «Исследование оленеводства как системы жизнеобеспечения и симбиоза Крайнего Севера (2008–2010 гг.)» по гранту научных исследований Японской ассоциации по развитию науки (JSPS). Автор выражает благодарность В.Б. Игнатьевой и другим сотрудникам Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (г. Якутск), главе Намынхинского наслега Х.И. Степанову, председателю Ассоциации эвенов Ламынхинского наслега Кобяйского улуса Республики Саха (Якутия) А.А. Степанову, оленеводу А.Н. Кривошапкину и другим жителям с. Себян-Кюель, которые оказывали бескорыстную помощь и содействие во время проведения экспедиции.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 222

численности хозяйств в республике занимает 6%, а удельный вес поголовья оленей по ГУП – 25% (Итоги 2009 года в домашнем оленеводстве...)[2].

Остановимся далее на характеристике с. Себян-Кюель и истории ГУП «Себян».

Село Себян-Кюель находится в отдаленной от райцентра и других поселков местности, на Верхоянском хребте, расстояние от улусного центра (пос. Сангар) – 278 км., а от республиканской столицы (г. Якутск) – 515 км. Недалеко от села, в 4–5 км к востоку, располагается озеро Себян-Кюель. Транспортное сообщение с внешним миром затруднительно – в зимний период можно ездить автомашиной по зимникам, а летом только авиатранспортом, который в последние годы очень нестабилен из-за нехватки горючего и по другим причинам[3].

ГУП «Себян» является основным хозяйственным предприятием в селе. Вспомогательное производство – коневодство, пошив кожевенно-меховых изделий, заготовка пантов и боя рогов (окаменелый рог), заготовка мяса, мехового сырья. Предприятие имеет республиканский и российский «племенной статус», то есть оно является одним из ведущих оленеводческих хозяйств по разведению эвенской породы горно-таежного типа северных оленей в пределах Республики Саха и одновременно Российской Федерации. Там есть две племенные бригады (Общая характеристика ГУП «Себян»...).

История с. Себян-Кюель есть практически и история его оленеводческого предприятия – современного ГУП «Себян», которое происходит от организованного в 1934 г. в пос. Себян-Кюель товарищества «Кыһыл ыллык» («Красный путь’» Товарищество, переименованное позднее в «Кыһыл сирдьит» «Красный проводник»), в 1939 г. было преобразовано в сельхозартель и в 1943 г. переименовано в колхоз «Коммунизм» (в тот период оленей насчитывалось 5732 гол.). В 1961 г. был образован совхоз «Кировский» на базе двух колхозов – «Коммунизм» (пос. Себян-Кюель) и «Им. С.М. Кирова» (пос. Сеген-Кюель) Саккырырского района. С 1962 г. совхоз «Кировский» был переведен в Кобяйский район, а в 1995 г. зарегистрирован как ГУП «Себян»[4].

На 1 января 2009 г. ГУП «Себян» насчитывало 183 работника, из них оленеводов – 94, чумработниц – 51, кочующие семьи – 22, сезонно кочующие семьи – 14. В летнее время там работали 50 школьников по линии Летнего трудового отдыха (ЛТО)[5].

Общее поголовье ГУП на начало 2009 г. – 11178 гол., кроме этого у населения (частный сектор) – 5092 гол. В каждой бригаде пасут оленей, принадлежащих предприятию, вместе с оленями, находящимися в частном владении. Подобная схема

---

2 Поголовье оленей в республике Саха: итоги 2009 г. в домашнем оленеводстве Республики Саха (Якутия); Поголовье в РФ: сообщение А.В. Комарова, исполняющего директора Союза оленеводов России в ноябре 2009 г. в Москве.

3 В связи с тяжелым социально-экономическим и культурным положением с. Себян-Кюель, в апреле 2008 г. была принята Резолюция практической конференции «Выявление и пути решения проблем семьи и детей с. Себян-Кюель Кобяйского улуса» (по: «Себян-Кюель: проблемы и решения»).

4 По рукописным материалам, предоставленным автору в ГУП «Себян» в августе 2009 г.

5 Указ. соч., примечание № 3.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 223

общая для многих государственных и муниципальных оленеводческих хозяйств РФ. ГУП «Себян» имеет 11 оленеводческих бригад, из них две (№ 8 и № 9) – племенные (Племенная работа ГУП «Себян».... С. 4).

В 2007 г. продажа племенных особей (самцов-производителей и маток) составила 1740 гол., из них 740 гол. продали конезаводу «Сартанский» Верхоянского улуса, а 1000 гол. – ГУП «Борогонский» Булунского улуса (в том числе самцов-производителей – 940, племенных маток – 800 голов). В 2008 г. 500 оленей были проданы МУП «Кыстатыам» Жиганского улуса (Племенная работа ГУП «Себян»... С. 5). Продажа мяса осуществляется в небольшом объеме для улусного центра Сангар, а также для Якутска и для сереброрудного месторождения горнодобывающего предприятия ЗАО «Прогноз» в Эндыбале (это 40 км от с. Себян-Кюель)[6]. Кроме того, в мае-июне срезают панты. В 2008 г. было продано 1,5 т пантов в НАОК Таба (г. Якутск)[7]. Тем не менее, ГУП «Себян» оказывается убыточным хозяйством, и без субсидий из республиканского и федерального бюджета фактически не может существовать.

Одной из двух племенных бригад ГУП «Себян», как уже было сказано, является бригада № 9. Там в период экспедиционного исследования работали 6–7 семей, в том числе бригадир А.К. Степанов, опытный оленевод А.Н. Кривошапкин с супругой. Кроме того, трудовую деятельность по линии ЛТО вели несколько школьников. В настоящее время в бригаде № 9, по официальным данным, насчитывается 1223 оленей ГУП и около 800 частных оленей. Поскольку стадо бригады № 9 большое (всего около 2000 гол.), оно самостоятельно разделяется на несколько частей, которые каждый день уходят от стойбища в разные стороны, порой на значительное расстояние. В результате стадо редко собирается в стойбище в целом в одно время. Во всяком случае, в период моего пребывания в стойбище «Учаhан» (с 6 по 11 августа 2009 г.) принадлежащие данной бригаде животные никогда не собрались все вместе (рис. 1). В начале августа там наблюдалась типичная летняя картина – ежедневный выпас оленей и сбор стада в стойбище, отбор и вылавливание ездовых оленей и оленей для доения, доение важенок. 11 августа бригада № 9 откочевала в направлении восток-юго-восток, в сторону следующего стойбища «Аникканджа», оставив некоторые отдельные стада оленей в местах самостоятельного выпаса.

ВЫПАС ОЛЕНЕЙ И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ УПРАВЛЕНИЯ СТАДОМ БРИГАДЫ № 9

В общем, ситуация с пастбищами вокруг с. Себян-Кюель выглядит более или менее благополучной. Это отмечают и местные оленеводы, и исследователи. Например, зоотехник-эколог Аф.А. Алексеев в своем труде пишет, что в целом на пастбищах ГУП «Себян» ягель не выбит, вытоптанность средняя, корма достаточно (*Алексеев Аф.А.,* 2006. С. 109). С другой стороны, у этнографа Ан.А. Алексеева иное мнение.

---

6 В 2008 г. – 130 руб./кг (по сообщению директора ГУП «Себян» Н.Н. Ефимова).

7 Закупочная цена пантов 1 сорта – 500 руб./кг (сообщение получено в ГУП «Себян»).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 224

Упоминая о пастбищах вокруг Эвено-Бытантайского района, в том числе и территории Ламынхинского национального наслега, он высказывает мнение о том, что порочная практика планирования от достигнутого, внедрявшаяся в совхозный период в оленеводство, привела к чрезмерной перегрузке пастбищ, которые вошли в русло ускоренного истощения (*Алексеев Ан.А.,* 2006. С. 135). Как представляется, оба эти мнения являются двумя сторонами действительности. Во-первых, наличие резервов нетронутых антропогенной деятельностью пастбищ не означает, или скорее, не гарантирует их рациональное использование оленеводческим хозяйством. По крайней мере можно сказать, что при условиях достаточных оленьих пастбищ на рациональное их использование в немалой степени влияет система ведения предпринимательской деятельности, в том числе и современного оленеводческого хозяйства. Так, дальние от села пастбища или места постоянных стоянок часто оказываются неиспользованными и для коллективного, и для частного хозяйств в силу их недоступности.

В летнее время одной из главных задач в содержании и управлении стадом является своевременный поиск и сбор к стойбищу оленей, которые в ночное время уходят в разные стороны от стойбища. Для летнего выпаса требуется большой навык работы. Например, в Верхоянье оленеводы не выпасают стадо на вершинах гор по ряду причин, среди которых – угроза потери оленей, вспышки некробактериоза у оленей вследствие ранения копыт о камни; малое количество ягельного корма, что влечет за собой плохую упитанность, а иногда и падеж оленей (*Алексеев Аф.А*., 2006. С.40).

Для своевременного сбора стад оленеводы каждым утром отправляются в поисках оленей, в основном верхом на оленях-учак. Данная практика является обычной для оленеводческих хозяйств, которые ведут вольный выпас оленей. Вместе с тем, окружающая среда и ландшафт местности кочевого маршрута непременно оказывают влияние на степень трудоемкости данной работы. Из-за горно-таежного и горно-тундрового ландшафта в Верхоянье поисковая работа оленей продолжается порой длительное время. Опытные оленеводы вкладывают максимум усилий для поиска оленей, ночуя иногда в поле. А.Н. Кривошапкин – именно такой опытный оленевод. Но его супруга Анастасия Афанасьевна всегда испытывает опасение ожидая возвращения домой своего мужа (ПМА, 2009).

Для содержания стада в районах Верхоянья существуют и другие неблагоприятные факторы такие, как травеж, потери, падеж оленей. Среди них особое место занимает травеж волками или иными хищниками. Статистика оборота оленей ГУП «Себян» за 2008 г. демонстрирует высокий уровень так называемого «непроизводительного отхода» по этим причинам. Сравнение с показателями общереспубликанского оборота дает следующую картину. «Травеж» по республике в целом составляет 5,0% (9651 гол.) от общей численности поголовья оленей в республике (на начало 2009 г. – 190125 гол.), а «травеж» ГУП «Себян» – 11,7% (1308 гол.) от всего поголовья оленей ГУП (11178 гол.), данные за 2008 г. Что касается падежа, считается, что «падеж» в статистике ГУП «Себян» включает категорию «потери», поскольку такая колонка в статистике ГУП на начало 2009 г. отсутствует. Если доля «падежа» у ГУП

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 225

«Себян» за 2008 г. составляет 11,5% (1 281 гол.) от общего поголовья, то доля «падежа» и «потерь» по республике за 2009 г. – 10,7% (20333 гол.) от общего поголовья. Непроизводительный отход в целом у ГУП «Себян» – 23,2% (2589 гол.) против 15,8% (29984 гол.) по республике[8].

Вышеуказанные данные за 2008 г. не являются особым случаем того года. Для сравнения приведем показатели за 1998–2002 гг.[9] (в % данных категорий от общего поголовья).

НЕПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫЙ ОТХОД ПО ГУП «СЕБЯН»
ЗА 1998–2002 ГГ.

Годы	**Всего**	**В том числе**		
		потери	**падеж**	**травеж**
1998		24,5	8,9	8,2
1999	25,1	13,2	3,1	8,7
2000	21,9	8,6	2,9	10,4
2001	20,9	6,6	5,0	9,3
2002	18,9	7,3	5,7	5,8

Эти цифры показывают в целом высокий уровень общего непроизводительного отхода ГУП «Себян», при заметном разбросе значений по отдельным категориям.

Теперь сравним ситуацию с потерями оленей в ГУП «Себян» с примерными (образцовыми) показателями, приведенными в работе П.С. Жигунова (1961. С. 130, табл. 6). В «Примерной форме оборота стада за год», в случае поголовья в 1200 гол. на начало года, в качестве «непроизводительного отхода оленей» указаны следующие пункты и числа:

Отход телят в период отела	22 гол. (1,8%)[10]
Пало от болезней	19 гол. (1,6%)
Затравленно хищниками, потеряно	13 гол. (1,1%)
Потеряно	10 гол. (0,8%)
Итого непроизводственного отхода	64 гол. (5,3%).

Примечательно, что здесь указаны заниженные данные в отношении неблагоприятных факторов. Тем не менее, при сравнении уровня «потерь» у ГУП «Себян» с этими показателями явно, что степень неблагополучия у ГУП чрезмерно высока и в случае «травежа», и в случае общей «потери». О похожем положении можно было бы сказать в отношении оленеводческого хозяйства при подобных условиях – государственного или коллективного типа хозяйства в горно-таежной зоне. С другой стороны, по словам директора ГУП «Себян» Н.Н. Ефимова, вылов волков в последние годы совсем

---

8 Источник информации по республике: «Оперативная информация по движению поголовья оленей за 2009 г. во всех категориях хозяйств Республики Саха (Якутия)»; по ГУП «Себян»: «Оборот движения оленей за декабрь 2008 г.» (представлено в ГУП «Себян»).

9 Подсчитано на основании данных *Алексеев Ан.А.,* 2006. С. 112, табл. 34.

10 Проценты от общего поголовья добавлены автором данной статьи.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 226

не удачен – только два за 2007 г., пять за 2008 г. и восемь за 2009 г. (полугодие). Эти числа, можно сказать, весьма мизерные по сравнению с периодом до запрета травежа ядом в 2005 г., когда возникла проблема ратификации РФ Конвенции об охране дикой фауны и флоры и природных сред обитания в Европе (т.н. Бернская конвенция)[11].

Высокий уровень травежа (в основном волками) и падежа оленей в немалой степени обусловлен горно-таежным ландшафтом. Во-первых, олени легко уходят за пределы поля зрения пастухов. Во-вторых, при условии первого пункта такие хищники, как волки, медведи, росомахи и др. легко загрызают оленей, в частности, новорожденных оленят. Тенденция с травежом в последние годы, как отмечено выше, крайне неблагополучна. Кроме того, в летний период – время появления насекомых (комаров, оводов, мошкары) и грибов, эти факторы в немалой степени влияют на движение стад (в стойбище «Учаhан» в начале августа начался как раз сезон насекомых и грибов).

Помимо условий, складывающихся собственно внутри стада, следует отметить и особые обстоятельства, вызванные изменениями климата, в том числе и феноменом климатических изменений глобального масштаба, которые оказывают влияние на состояние оленеводства и биологическое состояние оленя. По сведениям местных жителей эвенов-оленеводов, в последние 10–20 лет происходит учащение наводнений в летнее время. Из-за этого вместе с грунтовым слоем смывается растительная биомасса, в том числе и корма для оленей. В бассейн р. Суланичан, по словам жителей с. Себян-Кюель, за последние 20–30 лет повторно происходит наводнение. Стада бригады № 9 с конца мая по начала августа находятся в бассейне р. Суланичан, на летних пастбищах. Некоторые из пастбищ перестают использоваться из-за смыва почвы, в результате меняются маршруты кочевий и время стоянок. Метеорологические данные показывают, что в районе с. Себян-Кюель три летние месяца, с июня по август, сосредотачивается 56% годовых осадков (средние показатели за 50 лет) (*Алексеев Ан.А*, 2006. С. 24, табл. 4). Если эта тенденция усилится, то ухудшится и состояние пастбищ.

Пастбище бригады № 9 находится к югу от с. Себян-Кюель. Оно располагается по обеим сторонам водораздела между бассейнами рек Яна и Лена (ареал кочевья и летний маршрут бригады № 9 показан на рис. 2). В ареале летнего кочевья бригады № 9 водораздел находится в горной тундре, в нескольких километрах выше (севернее) от горного озера, одноименного с р. Суланичан. В июне стадо находится на самом севере своего годового маршрута – в бассейне р. Суланичан, выше (южнее) от с. Себян-Кюель[12]. После этого стадо постепенно передвигается на юг, с несколькими стойбищами, до зимней избы. Ниже перечислим летние стойбища бригады № 9 (стойбища 1–4 располагаются в бассейне р. Сулуничан), с указанием периодов нахождения там (ПМА, 2009).

---

[11] Информация получена от директора ГУП «Себян» Н.Н. Ефимова. Директор дальше сообщил, что ГУП «Себян» подало ходатайство в Минсельхоз республики Саха о разрешении использования яда для вылова хищников. На данный момент (май 2010 г.) РФ не ратифицировала Бернскую конвенцию.

[12] Река Суланичан относится к бассейну р. Яна, а оз. Суланичан – р. Лена

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 227

1.	Төнгөкчэн	конец мая – июнь
2.	Турчэк	первая половина июля
3.	Хурцек	вторая половина июля
4.	Балнайдаах	конец июля – начало августа
5.	Учаһан	первая половина августа
6.	Аникканджа	вторая половина августа

По словам оленеводов, некоторые пастбища подверглись последствиям наводнений и частично пришли в негодность для выпаса оленей. С сентября бригада № 9 продолжает перемещение в южную сторону, к бассейну р. Балбук (левый приток р. Тумара), там находится зимнее стойбище (изба). Как было сказано выше, в начале августа 2009 г. бригада находилась на стойбище «Учаһан». Оно располагается между речками в небольшой долине треугольной формы, окруженной сопками с трех сторон – востока, юга и запада. Северная сторона – выход двух речек в сторону притока реки Нуора (бассейн р. Лена). Вокруг стойбища – смешанный ландшафт (горно-тундровый с горно-таежным), там пасутся олени (см. рис. 1).

С точки зрения оленеводства следует отметить характерные черты горнотаежного и горнотундрового ландшафта Верхоянья. Почвенный покров горных тундр представлен почвами двух поясов: горно-гольцового и горно-тундрового. Характерной особенностью горно-гольцовых почв является мизерная мощность почвенного профиля, его сильная каменистость и обилие щебня, слабая выраженность мелкозема (*Алексеев Аф.А.,* 2006. С. 27). В используемых для пастбища местностях встречаются каменистые россыпи, из-за которых олени легко травмируют ноги и копыта. Раненые животные отстают от стада или легко становятся объектом нападения хищников. Заболеваемость оленей копыткой, кажется, высока. В период моего присутствия в стаде № 9 там встречалось немало особей с ранеными коленями или хромающих. Раны вызывают некоторые заболевания, в том числе некробациллез – так называемые копытка, бруцеллез и некробактериоз.

Метка на ушах оленей илкэн – знак собственности.

Как было сказано выше, в стаде бригады № 9 находятся и частные олени, которые насчитывают приблизительно 800 голов против 1200 гуповских. В практике многих оленеводов Евразии оленям (официальным и частным) на ушах ставят метку. Такая метка илкэн для эвенов-оленеводов имеет важное практическое и символическое значение[13]. Оленям той или иной бригады ставят разные илкэны. Кроме того, хозяева частных оленей делают им свои собственные метки (илкэны бригад ГУП «Себян» и некоторых частных хозяев показаны на рис. 3).

Собранная автором информация о формах илкэнов дает основание для некоторых выводов. Среди илкэнов бригад основной формой является метка бригады № 8 – нарезка на правом ухе. Конфигурации илкэнов бригад №№ 1, 3, 5, 6 развиты на основе метки бригады № 8. У бригад №№ 2, 4, 7, 8, 10, 11 и 12 они не имеют морфологических связей с формой № 8. Но кроме илкэна № 11 все формы, можно сказать, общеприняты

---

[13] «Илкэн» – название республиканской газеты КМНС РС(Я).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 228

среди оленеводов Евразии, например, у сибирских тундровых ненцев. Хотя следует отметить, что варианты меток у оленей тундровых ненцев намного разнообразнее, чем в ГУП «Себян». Илкэн бригады № 11 имеет своеобразный геометрический вид (это стадо было упразднено и передано в ГУП «Сеген» с. Сеген-Кюель в 1993 г.) (ПМА, 2009).

Что касается илкэнов на частных оленях, автор имеет только четыре примера (рис. 3). Из них метки оленей у А.А. Степанова и З.А. Степановой имеют формы, производные от илкэнов их отца (добавлены нарезы). У А.Н. Кривошапкина – отдельная форма илкэна.

П. Витебский в своей работе тоже представил изображения меток на ушах оленей, принадлежащих оленеводам с. Себян-Кюель (*Vitebsky*, 2006. С. 71). Если сравнивать метки по обоим источникам, обнаруживаются некоторые несовпадения (№ 5, 6, 8), что, возможно, объясняется неточностью информации. Илкэны частных стад по этим источникам не отличаются и выражаются в одинаковых формах с илкэнами бригад ГУП.

СТРУКТУРА ОЛЕНЬЕГО СТАДА ГУП «СЕБЯН» И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЛЕМЕННОГО СТАДА БРИГАДЫ № 9

Для анализа особенностей оленеводства того или иного оленеводческого хозяйства целесообразно узнать структуру стада[14]. Рассмотрим далее структуру стада ГУП «Себян» и частично стада бригады № 9 (рис. 4).

Если учитывать примерный состав структуры оленьего стада на основе труда И.Б. Друри (1955. С. 204, табл. 45), то в общем ГУП «Себян» совпадает со вторым направлением – «мясо-шкурное», в котором поголовье важенок (без нетелей) – 35–37% и транспортных быков – 9–11% от общего поголовья.

Следует обратить внимание на тот факт, что ГУП «Себян» является племенным оленеводческим предприятием. В связи с этим рассмотрим некоторые показатели, приведенные в таблице «Движение поголовья оленей (отчет) по племенному стаду № 1 Потаповского ОПХ за 1975 г.» (*Забродин*, 1979. С. 195, табл. 52). Согласно этой таблицы, сохранность взрослого поголовья и новорожденных особей выглядит следующим образом:

Сохранение взрослого поголовья (СВП)	96,2%
Деловой выход телят (ДВТ)	81,8%.

Сравним эти данные с показателями ГУП «Себян» и бригады № 9 ГУП «Себян» (Племенная работа..., 2008. С. 4–5):

	ГУП «Себян»	Бригада № 9
СВП	92,61%	90,76%
ДВТ	68,48%	61%.

[14] Автор данной статьи имеет опыт подобного анализа на примере тундровых ненцев-частников Тазовского района ЯНАО (*Ёсида,* 2005).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 229

Здесь обнаруживается меньшая сохранность выхода взрослого поголовья и довольно низкий показатель делового выхода телят у ГУП «Себян», что более заметно у бригады № 9. Современная ситуация хуже и в сравнении с данными за 1980–1989 гг. по совхозу «Кировский» (то есть бывшей формы предприятия ГУП «Себян»): СВП – 94,4%, ДВТ – 80,8% (*Сафронов и др.,* 1999. С. 14, табл. 2).

Таким образом, показатели делового выхода телят довольно низкие как по ГУП «Себян» в целом, так и по бригаде № 9. С другой стороны, обращает на себя внимание тот факт, что, несмотря на подобные неблагополучные условия, «Себян» продолжает существовать в качестве передового предприятия, которое осуществляет продажу племенных оленей (производителей и маток). Это обстоятельство заслуживает проведения специального исследования, что является одной из дальнейших задач автора данной статьи.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ОЛЕНЕВОДСТВА ЛАМЫНХИНСКИХ ЭВЕНОВ

Как говорят среди тех, кто знает культуру и быт эвенов республики Саха, в ламынхинской группе эвенов, живущих вокруг с. Себян-Кюель, хорошо сохраняется эвенская этническая культура по сравнению с другими группами эвенов. Например, можно сказать, что у них довольно высок уровень владения родным языком. Не только в кочевых семьях ламынхинских эвенов, но и в населенных пунктах среди оседлого населения эвенский язык совсем не потерян в качестве разговорного. Это особенно заметно по сравнению с языковой ситуацией у их северных соседей – тюгясирских эвенов, которые обнаруживают признаки влияния якутов в разных сферах культурной жизни (*Алексеев Ан.А.,* 2006. С. 72–73; *Старостина*, 2008).

Эвенский этнический тип оленеводства в той или иной степени сохраняется в XXI в. и в государственных предприятиях. Немалое значение при этом имеет сосуществование частных оленей с государственными в рамках бригадной системы. Подобное положение не является исключением. Во многих оленеводческих совхозах или иных типах государственных и общественных (кооперативных) хозяйств сосуществовали индивидуальные (частные) олени с собственно коллективными. Как уже было отмечено выше, в настоящее время в бригаде № 9 пасут около 1200 оленей ГУП и 800 частных оленей. И тех, и других выделяют по категориям половозрастных групп. Последние часто называются этнически установленными терминами. Приведем собранные во время экспедиции названия, существующие у ламынхинской группы эвенов, в сопоставлении с трудом Х.И. Дуткина (табл. 1).

Как показано в таблице 1, у оленеводов ламынхинской группы эвенов основные названия оленей по разным категориям продолжают существовать на эвенском языке. Ан.А. Алексеев указывает, что многие части оленьей упряжи тюгясиры называют не по-эвенски, а по-якутски или на якутский манер, с указанием конкретных примеров (*Алексеев Ан.А.,* 2006. С. 57). Автор данной статьи, к сожа-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 230

лению, не имел возможности подробно исследовать вопрос о сохранности эвенского языка с точки зрения оленеводства. Но, судя по косвенным данным, у ламынхинской группы эвенский язык сохранен во многих аспектах, в том числе и в оленеводческой культуре.

Кроме вышеуказанных половозрастных категорий, в бригадном стаде существуют целевые – ездовые, вьючные и тягловые особи из кастрированных самцов и пр. В стаде бригады № 9, поголовье которого насчитывает больше двух тысяч, сложно распознать конкретные категории оленей. Судя по высказываниям информантов, средняя численность рабочих оленей для хозяйства, имеющего 800 голов (что совпадает с общей численностью частных оленей бригады № 9), следующая: ездовые олени – 6–8; упряжные олени – 12–16. Норматив пастухов в бригаде № 9, при наличии частных оленей (800 гол.) – 12–13 чел.[15]

Обучение *учак* (ездовой верховой олень) – определенный процесс. В основном это происходит осенью. Вначале оленя привязывают к столбу или к нарте, или связывают арканом и тянут. Для вьючного или верхового использования сначала на оленя кладут только седло. Потом люди пытаются ездить верхом. Для такой езды человек должен иметь легкий вес, примерно до 60 кг (ПМА, 2009). Как обычно практикуется в оленеводстве тунгусского типа, передового ездового оленя запрягают в нарту с правой стороны. Подобный олень называется у ламынхинцев *ньогухут*.

Определенный интерес представляют сведения о наличии у эвенов священного оленя в стаде. Согласно Ан.А. Алексееву, такой олень (*кудьай*) существует. Он имеет белую или пеструю масть и считается покровителем не только человека, семьи, рода, но и оленьего стада. Его выбирают из множества оленей опытные оленеводы – старики или отцы семейства, а раньше это делали шаманы (*Алексеев Ан.А.,* 1993. С. 64–65). Здесь прослеживаются аналогии с практикой тундровых ненцев, в частном оленьем стаде у многих из которых и в настоящее время имеется священный олень *хэхэнды*. Как и *кудьай* у ламынхинских эвенов, *хэхэнды* у ненцев тоже выбирают опытные оленеводы-старики, а в прошлом – шаманы[16].

Некоторые эвены на мой вопрос о факте существования кудьай отвечали, что то ли священного оленя имели в прошлом, то ли его до сих пор имеют некоторые оленеводы. Один из них сообщил, что кудьай есть в каждом стаде и должен быть у каждого оленного человека[17]. Кудьай называется также «семейным оленем». Его забивали только при возникновении несчастного случая (ПМА, 2009).

В стаде есть также олень-вожак *нёрот*. Он напоминает ненецкого *минаруй*, существование которого в частном стаде ненцы четко осознают. Однако в таком неоднородном стаде, как у бригады ГУП № 9, оленеводы не очень четко выделяют оленя-

---

15 Сообщение А.А. Степанова, с. Себян-Кюель, август 2009 г.

16 ПМА, собранные у тундровых ненцев в 1995–2005 гг.

17 Сообщение А.А. Степанова, с. Себян-Кюель, август 2009 г.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 231

вожака. По словам одного из информантов из с. Себян-Кюель, *нёрот* становится обычно самец или кастрированный бык, в редких случаях – самка (ПМА, 2009).

Способ забоя оленей у разных этнических групп различается и обусловлен в основном традицией и особенностями этнического мировоззрения – это закалывание ножом в сердце, затылок или удушение арканом. Если среди тундровых ненцев в качестве способа забоя оленей для своей потребности практикуется удушение, то среди верхоянских эвенов – закалывание в затылок (у первого позвоночника). Среди ламынхинских эвенов в стойбище практикуется закалывание в затылок и одновременно (чуть позже закалывания) в сердце. Вместе с тем, согласно полевым данным, в прошлом при проведении погребального обряда применялось удушение оленя (ПМА, 2009).

РОЛЬ ОЛЕНЕВОДСТВА В РЕГИОНАЛЬНОЙ ЭКОНОМИКЕ И ЕГО ПЕРСПЕКТИВЫ

В условиях XXI в. оленеводство как источник и символ этнической культуры не могло бы существовать, если бы оно не функционировало как неотъемлемая часть региональной экономики. Участие в региональной экономике может быть в разных вариациях – либо в форме активного участия в производстве мяса, субпродуктов, меха, пантов и др., либо как объект туризма. ГУП «Себян» является одним из ведущих оленеводческих организаций в деле разведения племенных оленей (самцов и маток) и их поставки другим предприятиям республики. С другой стороны, в настоящее время продукты оленеводства не реализуются должным образом. Для улучшения ситуации необходим ряд позитивных изменений – создание должной дорожно-транспортной системы, кардинальная реформа региональной экономической системы, гибкая политики для поощрения коммерческой или предпринимательской деятельности.

В связи с этим можно указать на несколько специфическую ситуацию, связанную с оленеводством. Дело в том что, как и в случае с бригадой № 9, предпринимательские олени в стаде часто смешаны с частнособственническими. Некоторые оленеводы пытаются создать родовые общины на основе своих собственных оленей, которых они пасут вместе с гуповскими или иными находящимися в коллективной собственности оленями. Но для успешной регистрации общин, по словам местных предпринимателей, существует немало препятствий процедурного и иного характера (ПМА, 2009).

Одна из таких причин – необходимость совместного выпаса предполагаемых общинных оленей с оленями ГУП. Еще одна трудность заключается в том, что пастбища вокруг с. Себян-Кюель фактически разделены между бригадами ГУП «Себян», и для общин и иных частных организаций нет «лишних» пастбищ. Проблемы разделения труда и совмещения пастбищ имеют немаловажное значение при решении вопроса о создании и регистрации той или иной родовой общины. Для дальнейшего изучения этих вопросов необходимо проведение дополнительных исследований, в том числе на республиканском уровне.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 232

Помимо поставки племенных оленей в другие предприятия республики, как уже сказано выше, ГУП «Себян» ведет продажу продуктов оленеводства (как мяса, так и пантов), хотя масштаб продажи незначителен. Неблагополучным для предприятия является тот факт, что закупочная цена остается на низком уровне – 100–130 руб. /кг. Между тем, для рентабельности предприятия, по словам директора ГУП «Себян», закупочная цена оленины должна быть не ниже 250 руб./кг, как розничная цена в городах[18].

В Якутске располагаются некоторые предприятия, ведущие переработку продуктов оленеводства. Например, мясоперерабатывающий комбинат «Скиф» выпускает с 2008 г. переработанные продукты оленины (их 4 вида) из сырья (30 т оленьего мяса за год)[19]. Национальная акционерная оленеводческая компания «Таба» закупает панты у нескольких оленеводческих предприятий, в том числе и у ГУП «Себян». Одной из основных видов деятельности данной компании является разработка и внедрение новых инновационных технологий и проектов для улучшения социально-экономического положения людей, занятых в оленеводстве[20]. Компания выпускает некоторые товары с использованием экстракта из пантов, рассчитанные на поставки в зарубежные страны, в том числе в Китай, однако подобные товары пока не очень привлекают интерес зарубежных стран[21].

В заключение резюмируем полученные сведения о современном состоянии оленеводства ламынхинской группы эвенов, выделив благоприятные и неблагоприятные факторы.

Благоприятные факторы.

В ареале кочевья ГУП «Себян» до настоящего времени не осуществлялось промышленное освоение в больших масштабах (кроме горнодобывающей деятельности в местности Эндыбал).

В значительной степени сохранена этнокультурная специфика эвенского населения, в том числе в области оленеводства. В ГУП «Себян» в оленеводстве находят применение этнические знания, опыт и навыки. Поощряется их сохранение и активное внедрение в оленеводческую практику.

Продолжается разведение эвенской породы оленей. ГУП «Себян» является одним из ведущих оленеводческих хозяйств по разведению племенных оленей не только в республике Саха, но и в Российской Федерации.

Хотя в сфере переработки и сбыта продукции оленеводства экономические новации внедряются в небольшом масштабе, определенная практика все же существует – панты для переработки в препараты, пищевые добавки и др., а также мясо для мясоперерабатывающей фабрики.

---

18 Сообщение директора ГУП «Себян» Н.Н. Ефимова, август 2009 г.

19 Фирма была создана в 1998 г. Кроме оленины она перерабатывает говядину в 1006 т и конину в 30 т за год (сообщение дирекции фирмы «Скиф»).

20 Сайт НАОК «Таба».

21 Сообщение директора НАОК «Таба» А.Е. Мандарова, июль 2009 г.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 233

Неблагоприятные факторы.

Транспортная связь с внешним миром не только не изменяется к лучшему, но и ухудшается. Здесь нужны радикальные меры. В целях нормализации ситуации необходима субсидия со стороны республики.

Степень непроизводительного отхода в оленеводстве остается высокой. Это, можно сказать, неизбежность в данных природных условиях. Все же необходим поиск путей для улучшения ситуации, например, осуществлять своевременное лечение оленей.

ГУП «Себян» остается убыточным дотационным хозяйством. Нужны усилия для проведения реформы в сфере управления, маркетинга и прочих экономических областях.

В местности Эндыбал дочернее предприятие ЗАО «Прогноз» (Якутск) канадской фирмы «Silver Bear Resources Inc.» ведет горнодобывающую деятельность. Основное внимание ЗАО «Прогноз» уделяет оценке и подсчету прогнозных ресурсов сереброрудного месторождения Эндыбал. На объектах проводится комплекс поисково-оценочных работ – колонковое бурение, проходка канав[22]. Данная территория входит в ареал выпаса оленей бригады № 5 ГУП «Себян». Во избежание отрицательных последствий для оленеводства и местного населения целесообразно проведение этнологической экспертизы.

Алексеев Ан.А. Забытый мир предков (очерки традиционного мировоззрения эвенов северо-западного Верхоянья). Якутск, 1993.

Алексеев Ан.А. Эвены Верхоянья: История и культура (конец XIX – 80-е гг. XX в.). СПб., 2006.

Алексеев Аф.А. Технология содержания и продуктивность северных оленей в горно-таежной зоне Республика Саха (Якутия). Новосибирск, 2006.

Друри И.Б. Оленеводство. М.; Л., 1955.

Дуткин Х.И. Тематический эвено-русский словарь для оленеводов. Якутск, 1990.

Ёсида А. Современное оленеводство тазовских ненцев // В поисках в себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. М., 2005. С. 40–64.

Жигунов П.С. Северное оленеводство. 2-е изд. М., 1961.

Забродин В.А. (ред.) Северное оленеводство. М., 1979.

Племенная работа ГУП «Себян» им. П.А. Кейметинова МО «Ламынхинский национальный наслег» МО «Кобяйский улус РС(Я) за 2008 год. Якутск. (n.d.).

Себян-Кюель: проблемы и решения // Илкэн. 2008. № 4 (102).

Сафронов В.М., Решетников И.С., Ахременко А.К. Северный олень Якутии: Экология, морфология, использование. Новосибирск, 1999.

Старостина Л.Д. Наша история. Тугэсил // Илкэн. 2008. №2 (100).

---

22 Информация сайта «Silver Bear Resources Inc

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 234

Vitebsky P. The reindeer people: living with animals and spirits in Siberia. Boston; NY., 2006.

Материалы Министерства сельского хозяйства республики Саха, местной администрации и организаций

Итоги 2009 года в домашнем оленеводстве Республики Саха (Якутия) (по состоянию на 1 января 2010 года) // Сайт Минсельхоза РС(Я).

Оборот движения оленей за декабрь 2008 г. Материал ГУП «Себян».

Общая характеристика ГУП «Себян». Рукописный материал ГУП «Себян», 2009 г.

Оперативная информация по движению поголовья оленей за 2009 г. во всех категориях хозяйств Республики Саха (Якутия) // Сайт Минсельхоза РС(Я).

Паспорт социально-экономического развития Ламынхинского наслега (поселка, города) Кобяйского улуса (по состоянию на 1 января 2009 года) // Статистический материал Администрации Ламынхинского наслега, Кобяйского улуса.

Рукописные материалы, представленные в ГУП «Себян» в августе 2009 г.

Интернет-ресурсы

Минсельхоз республики Саха (Якутия): http://www.agro.sakha.ru/Ministerstvo/tradotr-severa/tradsever.php

НАОК «Таба»: http://www.agro.sakha.ru/AgropromislPredpr/taba/index.htm

«Silver Bear Resources Inc.»: http://www.silverbearresources.com/».

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 236

ИДЕНТИЧНОСТИ И ОБРАЗЫ

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 237

РЕЛИГИОЗНЫЙ МАРКЕР В СИСТЕМЕ КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ОБСКИХ УГРОВ[1]

Е.М. Главацкая

В последние годы в отечественной исторической науке стала активно обсуждаться проблема эволюции идентичности, и в процессе этого дискурса практически утвердился термин «дрейф» (идентичности или этничности) (см.: *Тишков*, 2003. С. 120–124; *Головнев*, 2009. С. 46–55). Полностью соглашаясь с аргументами авторов теории дрейфа, я, тем не менее, не очень уверена в удачности самого термина «дрейф». Он подразумевает «непроизвольное движение» под воздействием внешних сил. Между тем, в изменении (выборе, мультипликации и т.д.) идентичности все-таки присутствует система. Более того, мне представляется, что это сознательный ответ индивидуума или группы индивидуумов, выработанный самостоятельно или навязанный извне, на изменяющуюся реальность. Важным аспектом идентичности является и то, что она манифестируется через систему (опять-таки эволюционирующую систему) выработанных или навязанных группе ценностей. Попробую проследить основные этапы эволюции идентичности на примере обских угров, взяв в качестве примера только один из возможных маркеров – религиозность.

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЛАНДШАФТА ОБСКИХ УГРОВ В XVII – НАЧАЛЕ XX В.

Религиозная ситуация, складывавшаяся на территориях проживания манси и хантов в различные исторические периоды, может быть представлена как религиозный ландшафт, со специфическими ритуальными практиками и социальными институтами, существовавшими в определенное время и на определенной территории.

Политика Русского государства характеризовалась сдерживанием распространения православия в среде народов Сибири и отсутствием миссионерской деятельности на протяжении всего XVII в. Несмотря на это, в районах постоянных контактов с русскими сложился слой новокрещенов как в результате нарушения правительственных указов,

[1] Исследование проводилось при финансовой поддержке Федерального агенства по науке и инновациям по госконтракту на выполнение НИР «Социокультурные и институционально-политические механизмы исторической динамики переходных периодов». № 2009-1.1-301-072-017».

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 238

так и за счет добровольного принятия крещения. Практически все случаи добровольного крещения среди манси и хантов были связаны с тем, что человек попадал в экстремальное положение. Пленение, истощение или полная утрата родовых угодий, сиротство, совершение преступления и неудачи в попытках завести семью создавали ситуации, из которых крещение предоставляло простой, а возможно и единственный выход. Православие создавало для таких людей, выпавших из родной среды или вступивших с ней в конфликт, возможность начать совершенно новую жизнь – жизнь служилого человека (*Главацкая*, 1990. С. 31–37). Решившиеся принять новую веру в данном случае сознательно выбирали новую для себя и своей семьи идентичность, в основе которой был религиозный маркер. Естественно, это были единичные случаи, и в целом, на первом этапе религиозные традиции манси и хантов вполне успешно противостояли распространению христианства и являлись одним из основных маркеров идентичности.

Кроме того, и манси и ханты имели ко времени встречи с православием развитые формы религиозности и ритуального поведения. Не удивительно, что они зачастую принимали новые культовые предметы, сохраняя прежние формы ритуальных действий. Характерным примером воспроизводства традиционного отношения к новой культовой атрибутике является дело, заведенное в Верхотурье в отношении манси Обайтки, в крещении – Афанасия Комаева. Его обвинили в побеге со службы, незаконной, с точки зрения церкви, женитьбе на некрещеной, а также в том, что он нательный крест сложил в «мошну». С точки зрения православного окружения Афанасий, сняв с шеи крест, совершил святотатство, за что был сурово наказан: его водили по Верхотурью и били кнутом «нещадно» (Акты исторические, 1841. Т. II. С. 56). Однако традиционная религиозность, в которой он был воспитан, предполагала ношение культовых предметов именно на поясе. Сложив нательный крестик в кошелку на поясе, новокрещеный как раз продемонстрировал свое отношение к нему как к священному объекту.

Политика христианизации народов Сибири, начавшаяся в XVIII в. массовыми крещениями, постепенно перешла в фазу планомерных мероприятий, направленных как на тех, кто уже прошел обряд крещения, так и продолжавших сохранять систему традиционных не христианских ценностей. Создавались специальные структуры, задачей которых было дальнейшее укрепление христианства среди окрещенных народов. Другой специфической чертой религиозной ситуации в Северо-Западной Сибири было то, что крещеные манси и ханты с самого начала включались в православное сообщество страны, объединяясь в православные приходы. В местах совместного проживания с русскими формировались смешанные по этнической принадлежности приходы. Такие приходы были у церквей Одигитрии и Рождества Богородицы Березовского духовного заказа, у церкви Рождества Богородицы Сургутского заказа, Святого Прокопия в Демьянском и Покровской церкви в Самарово (*Зольникова*, 1989. С. 271–273, 274, 300–303, 309–312).

Манси и ханты, понимая неизбежность распространения христианства на своих землях, пытались найти компромиссы. Когда в 1715 г. миссионеры потребовали сжечь изображение Кондинского божества, манси предложили не уничтожать его,

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 239

а, возложив крест, поставить в церкви между иконами (*Новицкий*, 1941. С. 94–98). Это свидетельствовало о том, что манси воспринимали церковь как часть своего религиозного ландшафта и готовы были почитать свое божество вместе со священными объектами православных. Христиане же, воспринимавшие в XVIII в. иную религиозность как общение с дьяволом (*Главацкая*, 2005. С. 252–254), отвергли вариант формирования совместного ритуального пространства.

Феномен почитания икон, распространившийся среди манси и хантов в XVIII в., отмечался многими исследователями в XIX–XX вв. (*Белявский*, 1833. С. 48–49; *Карьялайнен*, 1911. С. 68; *Руденко*, 1914. С. 11–12; *Мартин*, 2004. и др.). Однако характер почитания икон охотниками и рыболовами являлся весьма своеобразным с точки зрения православных канонов. По донесению Уватского священника, в 1754 г. новокрещеные манси, недовольные промыслом, обратили свой гнев против икон: бросив на пол, топтали ногами. Феномен подобного отношения к иконам, вырванный из контекста религиозных традиций манси, выглядел как издевательство над святыней и вызвал естественный гнев православных верующих. Семеро новокрещеных, обвиненных в совершении святотатства, были наказаны: биты прутьями (*Огрызко*, 1941. С. 79). Однако отношения обских угров к божествам строились на принципах взаимности. В частности, ханты благодарили своих божеств, когда считали, что получили от них помощь, но могли и наказать, если им казалось, что те проявили леность. Тогда, по свидетельству очевидца, изображение божества могли выкинуть, изрубить в куски и отправить в огонь (*Muller*, 1722–1723). Таким образом, поведение новокрещеных, описанное священником, свидетельствовало как раз о том, что они искренне считали иконы священными, а изображенных на них святых – обладающими чудесной способностью воздействовать на их жизнь и судьбу.

Православная атрибутика воспринималась как культовая не только теми, кто принял православие. Известны факты использования церковного облачения: рясы и корон, стилизованных под епископские митры, в не христианской обрядовой практике хантов в XVIII–XIXвв. (Очерки истории Югры, 2000. С. 233; *Кушелевский*, 1868. С. 113). Предметы православной атрибутики – кресты и иконы, были обнаружены в священных комплексах хантов, сохранивших приверженность своей традиционной не христианской религиозности до конца XX в. (*Бауло*, 2002. С. 27, 30–31, 40).

Распространившееся среди манси и хантов почитание предметов православного культа оказало влияние и на развитие их собственной мифологической традиции. В частности, у хантов на рубеже XIX–XX вв. бытовало сказание о лесном духе, в котором говорилось о защитной роли нательного креста (см.: *Старцев*, 1928. С. 143).

«МЫ НЕ МОЖЕМ БЕЗ ПОПА, ПОТОМУ ЧТО ВЕРА НАША ТАКАЯ...»

Длительное влияние русского православия и активное участие в процессе формирования религиозного ландшафта привело к тому, что некоторые группы обских угров глубоко восприняли христианство и стремились защитить институт церкви

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 240

в условиях антирелигиозной политики Советского государства. Любопытно в этой связи заявление казымских хантов в Комитет Севера при Президиуме ВЦИК СССР «о бесчинствах местной власти». Помимо требований о повышении приемочных цен на пушнину и лес, ханты просили оставить у них церковь и священника. В их заявлении говорилось: «мы не против Советской власти, но не любим власть полноватскую, которая не разрешает нам иметь попа. С малых лет мы промышляем в лесах, в которых много очень дьяволов. Уснешь уставший, и никто не караулит – креста нет. Мы не можем без попа, потому что вера наша такая. Казне мы платим и не отказываемся платить. Мы понемногу хотели заплатить попу, который бы дал нам кресты, а в Полновате, что мы ему привезем на содержание церкви, у него отбирают» (Судьбы народов, 1994. С. 155). Из этого документа следует, что православие воспринималось хантами как «своя» религия, они нуждались в ее символах, культовых атрибутах и готовы были защищать и финансово содержать и храм, и священника.

Сургутские ханты также продолжали совершать православные ритуалы в советское время. В 1925 г., например, когда районные власти объявили призыв в армию и не сообщили о том, что на хантов это постановление не распространяется, беспокойство охватило весь район, и к с. Юган стал стягиваться народ, чтобы заступиться за призывников. Волнений, к счастью, удалось избежать, поскольку в Югане выяснилось, что призыв был произведен ошибочно, и всех призывников отпустили домой. На радостях собравшиеся для протеста ханты устроили жертвоприношение, а также принесли приклады в церковь к иконам и поставили свечки (Судьбы народов, 1994. С.104).

ФЕНОМЕН «ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ МОБИЛИЗАЦИИ» КОНЦА XX В.

Процесс глобализации конца XX в. вызвал активное противодействие, проявившееся в различных вариантах. Опасность ассимиляции особенно остро ощущалась немногочисленными народами, экономически и технологически зависимыми от значительно превосходящих по численности соседей. Одной из форм противодействия силам глобализации является возрождение этнических и, прежде всего, религиозных традиций народов. Этническая мобилизация как глобальное явление повсеместно активно использовала религиозный маркер, который стал одной из очевидных доминант общественного развития. Обстоятельства, позволившие усилиться религиозному фактору в жизни народов, непосредственно связаны с крахом коммунистической модели. По мере того, как самосознание «советский» вместе с распадом Советского Союза теряло свое значение, целые народы активно вовлекались в процесс поиска новой идентичности. При этом одним из наиболее доступных и легко воспринимаемых вариантов (брендов) идентичности в странах постсоветского пространства оказалась «этнорелигиозность» (*Mojzes*, 1999. С. 52–54).

Обские угры, как и практически все народы, испытавшие давление глобализации, оказались вовлечены в процесс поиска и манифестации идентичности через возрож-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 241

дение своей «этнической» религии. Многие из значимых маркеров коллективной идентичности, такие как язык, традиционный образ жизни, традиционная одежда и т.д. к 1980-м годам были в значительной степени утрачены многими группами хантов и особенно манси. В то же время элементы традиционной религиозности продолжали сохраняться на семейном уровне и оказались достаточно удобными для этнической манифестации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог краткому экскурсу в историю эволюции идентичности обских угров, можно сказать, что их идентичность постоянно эволюционировала в условиях как прямого давления со стороны властей, так и опосредованного влияния численно и экономически доминировавших соседних народов. При этом политика властей, направленная на создание новой – православной – формы идентичности у манси и хантов, не обязательно приводила к формированию этой идентичности. И манси и ханты активно участвовали в процессе выработки своего варианта идентичности с характерным набором компонентов. В частности, они активно участвовали в процессе выработки специфической ритуальной практики и утилизации элементов православной культовой атрибутики в различных вариантах: от канонического православного, до специфического не христианского. Ими же была принята практика создания единого ритуального пространства, включившего различные религиозные традиции и допускавшего размещение крестов и икон по соседству с изображениями семейных божеств-покровителей. Результат появления православия на землях обских угров сказался в многообразии форм их религиозности, которое в разное время и разными исследователями рассматривалось как «язычество», «синкретизм», «контаминация» или «двоеверие». Во всех случаях такая религиозность воспринималась не как нечто ценное само по себе, а как переходное состояние от традиционной религиозности к православной. Возможно, следует взглянуть на этот феномен как на результат целенаправленного поиска манси и хантами и обретения своей религиозности, позволяющей удовлетворить религиозные потребности каждой группы в той форме, какая наиболее полно соответствовала их образу жизни.

Наконец, мы можем с уверенностью утверждать, что поиск идентичности, индивидуальной или коллективной, – явление, характерное не только для рубежа XX–XXI вв., но и вообще для любого переходного периода в истории человечества.

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 2.

Бауло А.В. Культовая атрибутика Березовских хантов. Новосибирск, 2002.

Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833.

Главацкая Е.М. Новокрещены Верхотурского уезда в XVII в. // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1990. С. 31–37.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 242

Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов. XVII–XX вв. Екатеринбург; Салехард, 2005.

Главацкая Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2008. № 4(21). С. 76–82.

Головнев А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4(25). С. 46–55.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства 1922–1941 гг.): Сб. документов. Тюмень, 1994.

Зольникова Н.Д. Ведомость 1781 г. о составе приходов Тобольской губернии // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 261–315.

Карьялайнен К.Ф. У остяков: Путевые записки К.Ф. Карьялайнена / Пер. с фин. В. Болотова // Сибирские вопросы. СПб., 1911. № 32–33.

Кушелевский Ю.И. Северный полюс и земля Ямал. М., 1868.

Мартин Ф.Р. Сибирика: Некоторые сведения о первобытной истории и культуре сибирских народов. Екатеринбург; Сургут, 2004.

Mojzes P. The Camouflaged Role of Religion in the Recent Balkan Wars // История церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 52–54.

Muller J.B. The manners and Customs of the Ostiacks // *Weber F.C.* The present state of Russia. L., 1722–1723. P. 37–92.

Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. Новосибирск, 1941.

Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. М., 1941.

Очерки истории Югры / отв. ред. Д.А. Редин, Н.Б. Патрикеев. Екатеринбург, 2000.

Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

Руденко С.И. Инородцы нижней Оби. (Этнографический очерк) // Труды Общества Землеведения при Императорском СПб. университете. СПб., 1914. Т. III. Отд. Оттиск.

Старцев Г. Остяки: Социально-экономический очерк. Л., 1928.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. (Из истории национально-государственного строительства 1922–1941 гг.): Сб. документов. Тюмень, 1994.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 243

КУЛЬТУРА НАРОДОВ СЕВЕРА ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА КАК ОДИН ИЗ МАРКЕРОВ ЕГО РЕГИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Е.Т. Пушкарева

В последние десятилетия идентичность как научная проблема стала особенно актуальной в нашей стране в связи с произошедшими изменениями на политической арене: распадом СССР на самостоятельные государства, принятием Конституции Российской Федерации 1993 г., в которой было зафиксировано 89 равноправных субъектов Российской Федерации, определением нового гражданства жителями бывшего СССР, отменой графы «национальность» в новых российских паспортах, увеличением миграционных потоков русских или русскоязычных граждан в Россию из бывших союзных республик.

Как пишут В.А. Тишков и Э.Ф. Кисриев (*Кисриев, Тишков*, 2007. С. 96–115), горбачевская либерализация вызвала вместо советского идеологического монолита рост периферийных национализмов и этнокультурного партикуляризма; в ряде регионов этничность стала главной игрой, точнее, главной ставкой в конкуренции за власть и ресурсы. На примере Дагестана авторы подробно анализируют полемику между этнологами Института этнологии и антропологии РАН, с одной стороны, учеными и политиками Дагестана, с другой стороны, и Государственным комитетом Российской Федерации по статистике и Правительством Российской Федерации как арбитров в этой полемике по поводу «Перечня народов и языков», подготовленного ИЭА РАН для проведения переписи населения 2002 года. Дагестан был за сохранение прежнего списка из четырнадцати народов, ИЭА РАН – тридцать народов, включив к четырнадцати дагестанским еще шестнадцать малочисленных народов, борющихся за свою этническую идентичность. Спор закончился признанием Правительством РФ списка Дагестана, что нашло отражение в Постановлении Правительства РФ в уточнении положений Федерального закона «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации». Этот список состоит из всех официально признанных 14-ти народов, численность каждого из которых превышает 50 тыс. человек, что противоречит по большому счету концепции закона. Авторы пишут: «Было бы неверно утверждать, что дагестанские власти и академическая наука отрицают существование малых этнических общностей, их этноязыковой отличительной самобытности. Именно местные ученые в течение нескольких десятилетий проводили

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 244

этнографические и лингвистические исследования малых культур Дагестана, а в последнее время их вклад превзошел вклад московских и петербургских коллег, которые когда-то были зачинателями научного кавказоведения. Сложившаяся в последние десятилетия схема отражала прежде всего политические установки дагестанских властей, направленные на консолидацию местной этнокультурной мозаики в более крупные социалистические нации, прежде всего за счет включения в состав наиболее многочисленной группы аварцев 14 андо-цезских групп, также проживающих в районе исторической области – горной Аварии» (*Кисриев, Тишков,* 2007. С. 101). Автор настоящей статьи был одним из участников разработки и прохождения ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» в Государственной Думе ФС РФ, будучи консультантом аппарата нижней палаты российского парламента, и помнит эти жаркие дебаты.

Авторы статьи считают: «Если бы с самого начала признавалась двойная идентичность по «большой» и «малой» общности, к которым относят себя многие дагестанцы, то можно было бы получить достоверные данные об этнокультурных идентификациях среди дагестанского народа. <…> Таким образом, вмешательство ученых по мотивам научной объективности и демократических перемен способствовало сохранению этнократического характера власти в Дагестане посредством сохраняющегося отрицания его этнического многообразия» (*Кисриев, Тишков,* 2007. С. 114).

Этот вопрос также является предметом рассмотрения юристов. Так, С.В. Поленина рассматривает проблему национально-культурной идентичности в свете взаимодействия правовых культур современности» (*Поленина*, 2008. С. 37–43]. Она заостряет внимание на различном подходе к правам человека в исламском праве, христианстве и международном публичном праве. Она цитирует заместителя министра иностранных дел России А. Яковенко: «В условиях глобализации невозможно создать целостную систему международного контроля в области прав человека, если не будет достигнута цель универсального участия государств в основных правозащитных международных договорах. Сегодня этого не наблюдается. К примеру, США не участвуют в ряде основных договоров по правам человека (Конвенция о правах ребенка, Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин, Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах и т.д. В отношении некоторых других международных соглашений Вашингтон сделал серьезные оговорки. Между тем необходимо помнить, современные институты и механизмы международного контроля в правозащитной сфере создаются на основе правового и политического консенсуса» (Цит. по: *Поленина*, 2008. С. 43).

В ряду таких исследований несомненный интерес представляет статья О.Е. Казьминой «Русская православная церковь и проблемы идентичности, религиозного законодательства и прав человека в современной России» (*Казьмина*, 2009. С. 3–13). Автор пишет: «Идентификационная грань православия нередко становится каналом, по которому люди приходят и к личной вере. На этнокультурный аспект делала в последние десятилетия упор и РПЦ, чтобы посредством него привести людей к личной

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 245

вере, понимая, что сразу пытаться рехристианизировать население, которому 70 лет прививался атеизм, нереально. Получается, что в современной России в религиозности православных наиболее важное место занимает грань «идентичность». Более того, религиозная идентичность тесно сопряжена с этнической, и в середине 1990-х годов произошло усиление связи этноса с религией, которое, в частности, повлияло на трансформацию религиозного законодательства, формировавшегося в 1990-е годы» (*Казьмина*, 2009. С. 7). Если закон «О свободе вероисповеданий», принятый РСФСР в 1990 г., «формировал представление о религии как о личном деле человека, то к середине 1990-х годов все более популярными становились идеи о наделении исторических конфессий особой ролью в поддержании культурной традиции и государственных интересов» (*Казьмина*, 2009. С. 7). Новый закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», вступивший в силу 1 октября 1997 г., «не лишил Россию конфессионального разнообразия, как того опасались оппоненты, но он создал более благоприятные условия для РЦП и других традиционных конфессий в России, что было отражением сложившихся в обществе настроений. Во второй половине 1990-х годов **культурная составляющая** (выделено мной. – *Е.П.*) религиозности усилилась (*Казьмина*, 2009. С. 8). Казьмина так заканчивает свою статью: «Подводя итог всему сказанному, можно констатировать, что в середине 1990-х годов произошло усиление связи между религией и этничностью, исторически существовавшей, но ослабившейся в начале 1990-х годов» (Там же. С. 11).

В настоящей статье автор пытается отразить процесс поиска региональной идентичности Ямало-Ненецкого автономного округа. Это связано с тем, что, как говорит губернатор округа Ю.В. Неелов[1], **народ у нас сборный, но отборный**. «Ведущим фактором, определяющим динамику численности населения округа и его структуру, является миграция (механическое движение населения). Ее доля в общем приросте населения округа в 1970-е годы составляла 70–80%. В 1990-е годы миграционная подвижность населения значительно снизилась в результате, прежде всего, сокращения числа прибывающих <…> В 1990–1992 гг. впервые за годы нефтегазового освоения имело место отрицательное сальдо миграции: число выбывших превысило прибывших в округ. С 1993 г. вновь наблюдается миграционный прирост, но в значительно меньших масштабах, чем в предыдущие десятилетия. В конце 1990-х годов (1998–2000 гг.) вновь повторяется ситуация начала десятилетия, то есть отрицательное сальдо миграции. Наиболее тесные миграционные связи сложились с южными районами Тюменской области, регионами Урала, Поволжья, Северного Кавказа, а также с Украиной и Казахстаном. Понятно, что при таком национальном и конфессиональном разнообразии идентичностей приезжего населения при малом проценте коренного и старожильческого населения проблема поиска региональной идентичности становится актуальной задачей.

---

[1] В марте 2010 г. на пост губернатора Ямало-Ненецкого автономного округа избран Д.Н. Кобылкин (прим. ред.).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 246

Проблема региональной идентичности является предметом исследования сибирских ученых (*Мухина, Постников*, 2006. С. 24–33; Шуклин, 2008. С. 73–75). Мухина и Постников сосредоточили свое внимание на проблеме региональной идентичности с точки зрения вхождения территории нынешнего ЯНАО в те или иные политико-административные границы в исторической ретроспективе с XVII в. по настоящее время: инородческая Обдорская волость Березовского уезда Тобольской губернии, Обдорский район Тобольского округа Уральской области, Ямальско-Гыдаямский Ненецкий (с 1932 г. – Ямальский (ненецкий) национальный округ Уральской области, Ямальский (ненецкий) национальный округ Обь-Иртышской области, Ямальский (ненецкий) национальный округ Омской области, Ямало-Ненецкий национальный округ Тюменской области, Ямало-Ненецкий автономный округ как субъект Российской Федерации. Как подчеркивают эти авторы: «Состояние современной региональной идентичности ЯНАО определяется политическим противостоянием лидеров региона и их московских групп поддержки тюменским областным властям и новым силам на федеральном уровне. Региональной элите ЯНАО удалось предотвратить механическое объединение, укрупнение Тюменской области, инициированного федеральным центром» (*Мухина, Постников*, 2006. С. 32–33).

Шуклин выделяет несколько граней при формировании региональной идентичности ЯНАО и ХМАО: 1) нет городских центров, которые можно считать **одновременно** (подчеркнуто мной. – *Е.П.*) культурной, экономической, административно-политической столицей региона; 2) многополюсность идентичностей, детерминированная пестрым этническим и конфессиональным составом округов; 3) среди приезжего населения есть видные ученые, генеральные директора крупнейших нефтегазовых предприятий, главы администраций городов и поселков, а (также главы городов и поселков. – *Е.П.*), врачи, артисты, художники; 4) многие из них стали представителями политической элиты, но сохранили свою (прежнюю. – *Е.П.*) ментальность, что не могло не отразиться на их мнениях, высказываниях, изменении в мотивационной основе политической деятельности. «Осознание своей этнической принадлежности, причастность к соотечественникам и идентификация с исторической родиной всегда будет давать о себе знать, а политическая элита в данном случае будет выразителем подобных интересов и настроений» (*Шуклин*, 2008. С. 74); 5) у коренных малочисленных народов совпадает национальная и региональные идентичности; 6. существование различных масштабов идентичностей, актуализирующиеся от конкретной ситуации: «Так, в дискурсе с федеральным центром можно себя считать жителем Ямала, внутри Ямала – жителем города Новый Уренгой, а по отношению к своим соотечественникам – жителем своей исторической родины, носителем ее языка, культуры и традиций» (Он же. С. 74).

Ямало-Ненецкий автономный округ относится к числу высоко урбанизированных регионов России: доля городского населения на начало 2001 г. составляет 82,6%, что выше среднероссийского показателя (2001 г. – 73,0%). За годы освоения нефтегазовых месторождений (1959–2000 гг.) численность городского населения возросла

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 247

в 18,8 раз. В 1959 г. в ЯНАО жило 62,3 тысячи человек, из них в городе – 21,8 (*Бакулин*, 2004. С. 250).

Надо отметить, что в последние десятилетия в городах и районных центрах нашего округа строятся храмы, мечети (*Морозов*, 2005. С. 100; Храмы Ямала, 2006. С. 6; *Тарасов*, 2006. С. 262–2630), идет выявление священных мест коренных народов Севера (Остров Вайгач, 1999; *Лар*, 2003; Информация об объектах…, Б.г. С. 1) как объектов культурного и природного наследия разного уровня значения. Это помогает сохранению стабильной ситуации в этих аспектах жизни округа. В округе имеются различные землячества, общества, клубы выходцев из других стран и регионов нашей страны, в Центрах национальных культур создаются коллективы той или иной культуры: украинской, казачьей, белорусской, башкирской, татарской, удмуртской и т.д.

Учитывая факт светскости нашего государства в соответствии с Конституцией Российской Федерации, поиск региональной идентичности властями округа и муниципальными властями идет в русле светскости. И, безусловно, таким объединяющим началом для формирования региональной ментальности усматривается культура народов Севера нашего округа и природные (ландшафтные и климатические) маркеры.

В связи с активизацией демократических процессов в нашей стране в конце 1980-х годов началась и разработка новых символов России. 21 августа 1991 г. Чрезвычайная сессия Верховного Совета РСФСР постановила: «считать исторический флаг России – полотнище из равновеликих горизонтальных белой, лазоревой и алой полос официальным национальным флагом Российской Федерации. В последующем, 20 декабря 2000 г., приняты Федеральные конституционные законы «О Государственном гербе Российской Федерации», «О Государственном флаге Российской Федерации» (Геральдические символы…, 2004. С. 8).

Как пишет В.И. Степанченко: «Создание геральдических символов (герба и флага) на Ямале активизировалось в начале 1990-х годов с проработок гербов городов. Это событие по праву можно отнести к началу подготовки празднования 400-летнего юбилея столицы Ямало-Ненецкого автономного округа г. Салехарда. Решением Малого Совета Салехардского городского Совета народных депутатов 5 июня 1992 г. был объявлен конкурс о разработке герба города Салехарда, 29 сентября 1993 г. этот конкурс о разработке герба г. Салехарда был продлен и назначен его второй тур. В конкурсе участвовало более сотни работ и не только Салехардских авторов, но и авторов с других городов и районов Ямала, а также Московской, Тюменской и Свердловской областей» (Геральдические символы…, 2004. С. 8). Затем Советом народных депутатов Ямало-Ненецкого автономного округа был объявлен конкурс по разработке геральдических символов округа.

Законом ЯНАО № 47 от 9 декабря 1996 г. «О флаге Ямало-Ненецкого автономного округа» утвержден флаг округа. Статья 1 гласит: «Флаг Ямало-Ненецкого автономного округа является символом Ямало-Ненецкого автономного округа как равноправного субъекта, неделимой части Российской Федерации» (Там же. С. 21–23).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 248

В приложении к постановлению Государственной Думы Ямало-Ненецкого автономного округа от 26 ноября 2003 г. № 1134 «О Законе Ямало-Ненецкого автономного округа «О внесении изменений в Закон Ямало-Ненецкого автономного округа «О флаге Ямало-Ненецкого автономного округа» дается следующее описание флага: «Наличие трех цветов на флаге подтверждает вхождение автономного округа в состав Российской Федерации. Красный цвет цвет – мужества, силы, могущества и жизни. Белый цвет – цвет чистоты намерений, миролюбия и мудрости. Сине-голубой цвет – цвет моря, воды, неба, газа – основного вида природного богатства Ямала. Белый орнамент «Оленьи рога» символизирует основу жизни (на ненецком «илебць») на территории края белых снегов и северных оленей, количество геометрически правильных фигур (белых орнаментов) – семь – соответствует мифологическому представлению коренных народов Севера об устройстве мира, вселенной (например: семь уровней неба и т.д.), а также числу земель (районов), составляющих территорию автономного округа. При наложении белого орнамента на полотнище флага возникает аналогичный перевернутый рисунок в виде жилища (чума) коренных народов Севера. Горизонтальное расположение орнамента подтверждает концептуальное намерение (стремление) органов государственной власти автономного округа о сохранении и развитии северного оленеводства, как экономической основы и образа жизни аборигенного населения автономного округа» (Там же. С. 20).

В Законе ЯНАО «О гербе Ямало-Ненецкого автономного округа» от 13 октября 2003 г. № 41-ЗАО в третьей статье дается официальное толкование герба: «1. Герб автономного округа составлен по установленным геральдическим правилам, является своеобразным памятником преемственности истории и культуры региона, отражает его природно-климатическую особенность и основную направленность деятельности коренного населения автономного округа. 2. При исполнении герба автономного округа применены четыре основных геральдических цвета: сине-голубой, белый (серебряный), красный, а также цвет золота, которые символизируют следующее: сине-голубой – символ величия, созидания, красоты, цвет неба и воды (моря, рек, озер); белый (серебряный) – символ чистоты, добра, возрождения, независимости, светлых помыслов и намерений, цвет белых снегов; красный – символ жизни и единства; золото – символ могущества, богатства, справедливости, великодушия. Золото в гербе автономного округа аллегорично показывает уникальную северную природу, неисчерпаемое богатство недр автономного округа. 3. Северный олень символизирует мощь и независимость территории» (Там же. С. 25).

Герб города Салехарда воспроизводит историческую символику княжества Обдорского в составе Российской империи. Геральдическое описание герба гласит: «В серебре черная идущая лисица с червлеными глазами и языком» (Там же. С. 47). Автору необыкновенно красивыми представляются герб и флаг города Губкинского. Описание флага гласит: «Флаг города Губкинского представляет собой полотнище прямоугольной формы с соотношением высоты к ширине 2:3. Полотнище флага включает в себя комбинацию голубого и красного полей, расположенных горизонтально и раз-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 249

деленных белой волнообразной перевязью. Примененные во флаге цвета повторяют символику флага Российской Федерации и флага Ямало-Ненецкого автономного округа. Голубой цвет преобладает во флаге, так как он одновременно символизирует голубое небо и бесконечные водные просторы. Возникающий золотой орнамент в виде стилизованных рогов оленя на красном поле – традиционный орнамент в культуре народов Севера. Расположенная в верхнем левом углу полотнища черная капля, обремененная возникающей голубой, символизирующей нефть и газ – природные богатства, которым город обязан своим рождением. Флаг разработан в соответствии с существующим Гербом города» (Там же. С. 56).

Надо сказать, что все существующие гербы и флаги МО ЯНАО включают элементы орнаментов коренных народов округа, символики северных народов, за исключением гербов и флагов городов Новый Уренгой и Ноябрьск, которые включают в себя лишь производственную, природную и пространственную составляющую: Новый Уренгой – полярную сову и золотистые языки пламени, а Ноябрьск – стилизованную буровую вышку с керном, разбуривающую северную часть земного шара и стилизованное солнце (Там же. С. 90, 100). Но жители этих городов, видимо, неосознанно чувствуют отсутствие элементов символики народов Севера в своих геральдических символах как ущербность, поэтому в их сувенирной, издательской продукции применяется часто орнамент из окружного герба (*Шаровин*, 2009). Губернатор ЯНАО Юрий Васильевич Неелов подчеркивал: «Символы Ямало-Ненецкого автономного округа – это знаковый образ региона, отражение принадлежности Ямала к неделимому Российскому государству. Это мощная патриотическая сила, которая объединяет всех жителей округа, укрепляя наш особый северный дух» (Создание гимна, 2009. С. 2).

На пути формирования региональной идентичности немалую роль играют День оленевода и День рыбака, широко отмечаемые в округе (*Абдуллин*, 2006; *Багумян*, 2006; *Багумян и др.,* 2006; *Гончар-Быш,* 2006; График проведения… Дня оленевода, 2006; График проведения… Дня рыбака, 2006; *Кирипова и др.,* 2006; *Леготина,* 2006; *Махотина,* 2006; *Мерзосов и др.,* 2006; *Мещерякова,* 2006а, 2006б; *Новгородова,* 2006а, 2006б; *Пекка,* 2006; *Полушкин,* 2006; Программа, 2006; *Хиля,* 2006). Вот как писали Лариса Багумян и Елена Пекка о Дне оленевода в г. Надыме Надымского района: «Одиннадцать лет назад в Надыме родилась традиция проведения Дня оленевода – соревнований (оленеводов. – *Е.П.*) по национальным видам спорта на Кубок губернатора ЯНАО. В нынешнем году им присвоен статус открытых» (*Багумян, Пекка,* 2006). В той же статье, авторы, ссылаясь на заместителей главы МО г. Надым и Надымский район Армена Сагияна и Тамару Рябцеву, перечисляют несколько факторов, повлиявших на выбор этого МО местом проведения столь серьезного мероприятия: географический (здесь расположены зимние пастбища), экономический (по распоряжению главы района жители тундры освобождены от уплаты налога на продажу рыбы и мяса), социодемографический («ярмарка невест»); праздник проводится, по словам Тамары Рябцевой, и для сохранения традиций коренных народов (право народов на

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 250

свой традиционный образ жизни), и для встречи двух культур, объединения этносов, и для создания привлекательного имиджа округа (Там же).

Надо сказать, что на всех официальных мероприятиях помещения оформляются геральдическими символами, а некоторые помещения (в частности, конференц-зал) нового Конгресс-центра в столице – г. Салехарде оформлены гербовым орнаментом «оленьи рога» в традиционной гамме оленьего меха: цвет слоновой кости и светло-коричневый. Также практически во всей печатной продукции, касающейся разных сторон жизни округа, используются орнаменты (или стилизованные элементы орнаментов) народов Севера (Тазовский 75, 2005; МО Красноселькупский район, 2009; Пуровский район – 75 лет, 2007; *Тарасов,* 2006; Край земли…, 2005; Ямальский район, б.г.; Яунгад, 2008; Художественные ремесла Ямала, б.г.; *Худи, Самбуров,* 2005; Городская Дума г. Муравленко, б.г.; Полномочия городской Думы…, 2007; Среди обских раздолий…, 2005; *Дудников,* 2004; Музейный комплекс Сибири, 2005; *Казарин*, 2009).

В последние два десятилетия XX в. и в XXI в. Ассоциация КМНС ЯНАО «Ямал – потомкам!», его отделения (филиалы) стали преподносить в качестве особого дара высоким официальным лицам и почетным гостям их мероприятий, а также на государственных, муниципальных и корпоративных празднествах, суконные мужские малицы и женские ягушки с плетеными поясами; первым лицам государства мужчинам – кожаные пояса, декорированные бляшками из металла или мамонтовой кости, с ножом в ножнах (в XX в., когда основным транспортным средством была оленья упряжка, дарили настоящую меховую одежду и настоящий пояс с ножом в ножнах). Например, 4 декабря 2009 г. Ассоциация КМНС ЯНАО «Ямал – потомкам!» уполномочила автора настоящих строк преподнести в честь 25-летия ООО «Газпром добыча Ямбург» его генеральному директору О.П. Андрееву суконную орнаментированную малицу и плетеный в цветовой гамме малицы пояс.

Также в округе существует шутливая, а может быть, и серьезная, традиция перевода фамилий должностных лиц (депутатов, глав МО и других) на ненецкий язык или поиск аналогий фамилиям в преданиях о тех или родах. Так, в передаче Максима Шевченко «Цивилизация – Север» 11 декабря 2009 г. на канале Окружной государственной телерадиовещательной компании «Ямал-Регион» (в ней принимали участие депутаты Государственной Думы ФС РФ, депутат от ХМАО-Югры Е.Д. Айпин, представители ЯНАО, ученые, режиссер Эдгар Бартенев), в которой шла речь о северной государственной политике России, депутат ГД ФС РФ от ЯНАО Н.В. Комарова, когда заговорили о судьбах КМНС ЯНАО, констатировала, что ее фамилия по-ненецки звучит как *Ненянгг*. Это можно рассматривать как поиск и нахождение региональной идентичности на личностном уровне.

Вот уже немало лет работники культуры, а в последние годы и туристического бизнеса бьются над поиском и созданием ямальского сувенира (*Худи, Самбуров*, 2005; Художественные ремесла…, б.г.). В округе существует Окружной дом ремесел, где создают сувениры. Работают индивидуально косторезы, создающие, как мне ка-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 251

жется, чаще всего уникальные произведения искусства, а не сувениры. Создать неповторимый, легко узнаваемый, недорогой (что очень важно), легко перевозимый, ямальский сувенир очень сложно ввиду множественности техник, материалов, вкусов, традиций, а также по причине отсутствия у народов Севера Ямала в традиционном быту сувенира как такового. У коренных народов были подарки, преподносимые по тому или иному поводу и обозначавшиеся разными терминами, но не сувениры. В настоящее время производство сувенирной продукции стало предметом заботы и дискуссий и Департамента по культуре, искусству и кинематографии, и Департамента международных и межрегиональных связей, и Департамента по делам коренных малочисленных народов Севера ЯНАО, и Агентства по туризму, и Департамента по молодежной политике, и муниципальных властей, и многих других заинтересованных организаций и лиц.

Важнейшим элементом в формировании региональной идентичности является воспитание детей, юношества и молодежи. Надо сказать, что в ЯНАО проводятся многочисленные конкурсы: окружной конкурс декоративно-прикладного и художественного искусства «Вселенная детского творчества», региональный этап Всероссийского фестиваля детского художественного творчества «Адрес детства Россия», Российский заочный конкурс «Познание и творчество», окружной конкурс творческих работ «Стерх – символ надежды», международная игра-конкурс «Русский медвежонок – языковедение для всех», международный математический конкурс-игра «Кенгуру-2009», конкурс юных натуралистов-экологов, региональный этап Всероссийской олимпиады по краеведению и родным языкам (родные языки включены в 2009 г.); работают поисковые отряды на базе музеев Боевой славы, поисковые отряды по изучению этнографии народов Крайнего Севера, проводится Окружной фестиваль детского художественного творчества народов Севера «Солнце на ладони». Многие обучающиеся состоят в научных обществах школьников, действующих на базе образовательных учреждений. Работы ребят, особенно рисунки, картины, поделки, публикуются в различных журналах и книгах.

Пишущий эти строки вот уже несколько лет является Председателем жюри регионального этапа Всероссийской олимпиады по краеведению. Тематика ученических работ очень многогранна: от урбанонимов молодых городов до сравнительных исследований предметов из археологических раскопов и тех же предметов, но уже современных. Участница нашей олимпиады Полина Колпакова из Ноябрьска – обладатель двух президентских грантов и серебряного креста «Национальное достояние России» (*Лаврова,* 2009). Ее работа «Культ огня у народов Ямала» в виде статьи опубликована в народном журнале «Северяне» (*Колпакова,* 2009. С. 21–24).

Законодательное Собрание (до марта 2009 г. – Государственная Дума) принимает самое активное участие в воспитании детей и молодежи. В практике нашего парламента большой опыт проведения конкурсов. Одним из эффективных средств формирования региональной идентичности был конкурс работ (рефератов) молодежи по законодательству нашего округа, что позволило им изучить законотворческий про-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 252

цесс и законодательство округа. Законодательное Собрание ЯНАО, депутатом которого является автор этой статьи, в 2008–2009 гг. провел конкурс детских рисунков «Ямал будущего», посвященный 15-летию со дня образования законодательного (представительного) органа государственной власти ЯНАО в номинациях «Моя мечта», «Я и моя семья», «Моя будущая профессия». Многие работы украшают коридор ЗС ЯНАО, некоторые представлены в настольном календаре на 2010 г. (Календарь на 2010 год, 2009). Законодательное Собрание объявило 9 декабря 2009 г. новый конкурс творческих работ (сочинений) «Наша новая школа», в состав конкурсной комиссии включен и автор.

На пути формирования региональной идентичности сделан еще один шаг. Конкурсной комиссией Законодательного Собрания ЯНАО на написание текста гимна ЯНАО 18 июня 2009 г. утвержден текст, представленный бывшей учительницей русского языка и литературы в одной из школ г. Салехарда Людмилой Васильевной Ходуновой (Создание гимна, 2009. С. 3). Гимн отражает созидательный дух жителей округа, его климат и природу.

Гимн Ямала

Среди седых широт полярных,
Где вьюги правят вечный бал,
Героем былей легендарных
Встаёт заснеженный Ямал!
Суровый край! Оплот Державы!
Ты с каждым годом всё сильней.
Ямал — сокровище и слава
И гордость Родины моей!
Девиз твой — всё для человека!
И, к новым подвигам готов,
Решаешь ты задачи века,
Храня традиции отцов!
Суровый край! Оплот Державы!
Ты с каждым годом всё сильней.
Ямал – надёжный сын и слава
И гордость Родины моей!

Земля открытий и дерзаний!
Бескрайней тундры властный зов,
Где спорят с северным сияньем
Огни ямальских городов!
Суровый край! Оплот Державы!
Ты с каждым годом всё сильней.
Ямал – любовь моя и слава
И гордость Родины моей!

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 253

Полагаю, что неслучайно губернатор округа завершил свой «Ежегодный доклад о положении дел в Ямало-Ненецком автономном округе» на семидесятом заседании ЗС ЯНАО словами из текста гимна: «Суровый край! Оплот Державы! Ты с каждым годом все сильней! Ямал – любовь моя и слава И гордость Родины моей!» (*Неелов,* 2009. С. 28).

В связи с исследуемой темой можно вспомнить вклад Мариуса Барбо в нациестроительство в Канаде, его сотрудничество с художниками-пейзажистами (*Слейни,* 2007. С. 58–79). «Он приглашал художников помогать ему оформлять выставки традиционного индейского искусства и работал над экспозициями, в которых объекты этого искусства соседствовали с современными художественными полотнами» (Там же. С. 58). Автор этой статьи отмечает, что «возможно по исторической случайности, он оказался особенно актуальным в атмосфере устремления складывающегося канадского общества найти, нащупать культурную идентичность, отличную от той идентичности, что формировалась в британских доминионах» (Там же. С. 61). Как мне представляется, аналогичный процесс идет и в нашем округе, когда население, прибывшее в ЯНАО последние 30–40 лет, находится в поиске своей региональной идентичности, отличной от идентичности их прежних мест жительства. И культура коренных народов Ямала наряду с производственной идентичностью (газ и нефть, олень, рыба и пушнина) является если не основой, то важной компонентой в этом процессе.

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 2.

Бауло А.В. Культовая атрибутика Березовских хантов. Новосибирск, 2002.

Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833.

Главацкая Е.М. Новокрещены Верхотурского уезда в XVII в. // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1990. С. 31–37.

Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов. XVII–XX вв. Екатеринбург; Салехард, 2005.

Главацкая Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2008. № 4(21). С. 76–82.

Головнев А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4(25). С. 46–55.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства 1922–1941 гг.): Сб. документов. Тюмень, 1994.

Зольникова Н.Д. Ведомость 1781 г. о составе приходов Тобольской губернии // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 261–315.

Карьялайнен К.Ф. У остяков: Путевые записки К.Ф. Карьялайнена / Пер. с фин. В. Болотова // Сибирские вопросы. СПб., 1911. № 32–33.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 254

Кушелевский Ю.И. Северный полюс и земля Ямал. М., 1868.

Мартин Ф.Р. Сибирика: Некоторые сведения о первобытной истории и культуре сибирских народов. Екатеринбург; Сургут, 2004.

Mojzes P. The Camouflaged Role of Religion in the Recent Balkan Wars // История церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 52–54.

Muller J.B. The manners and Customs of the Ostiacks // *Weber F.C.* The present state of Russia. L., 1722–1723. P. 37–92.

Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. Новосибирск, 1941.

Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. М., 1941.

Очерки истории Югры / отв. ред. Д.А. Редин, Н.Б. Патрикеев. Екатеринбург, 2000.

Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

Руденко С.И. Инородцы нижней Оби. (Этнографический очерк) // Труды Общества Землеведения при Императорском СПб. университете. СПб., 1914. Т. III. Отд. Оттиск.

Старцев Г. Остяки: Социально-экономический очерк. Л., 1928.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. (Из истории национально-государственного строительства 1922–1941 гг.): Сб. документов. Тюмень, 1994.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 255

ТРАНСФОРМИРОВАННЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ: МЕЖДУ ТРУДОМ И ПРАВОМ[1]

Н.И. Новикова

Если ряд людей определенной статусной категории утрачивает свои характеристики и начинает вести иной образ жизни, перестают ли они быть «пуштунами» с точки зрения окружающих людей или же эти характеристики перестают ассоциироваться с «пуштунской идентичностью».

Барт Ф. Пуштунская идентичность и поддержание ее сохранности // Этнические группы и социальные границы. М., 2006.

На Сахалине некоторые аборигены на вопрос об этнической принадлежности отвечают: «КМНС».

Полевые материалы автора

В современных условиях перспективы сохранения и развития культуры коренных малочисленных народов Севера в значительной степени определяются взаимодействием с окружающим их населением. В последние годы складываются различные практики взаимодействия местного и пришлого населения – хозяйственные, политико-правовые и культурные. Добыча углеводородов, политика государства в сфере недропользования и само присутствие промышленных компаний на Севере формируют у аборигенов новые представления о мире и своем месте в нем. Мощное влияние на трансформацию идентичности аборигенов оказывает и их особый правовой статус в государстве, и научные антропологические исследования, в том числе ученых из числа коренных народов. Не последнюю роль в этом процессе играет развитие туризма. Сегодня особую актуальность для определения статуса аборигенов приобретает представление об их знаниях об окружающем мире как определяющей

[1] Работа выполнена по проекту «Историко-культурное наследие в современной картине мира народов Севера и Сибири» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 256

черте правового положения. Необходимость установления диалога между традиционными и научными знаниями о Севере особенно важна в правовой сфере. Например, у хантов обычное право называется «жизненное действие», что показывает его прямую корреляцию с их хозяйственными и символическими практиками. Какие нормы наиболее адекватно могут регулировать положение аборигенных народов в районах их проживания сегодня? Насколько они соответствуют их этнической идентичности? Насколько актуальна сегодня этническая идентичность для аборигенов Российского Севера?

Культурная отличительность и строящаяся на ней аборигенная идентичность имеют тенденцию к нивелировке при отсутствии деятельности, в первую очередь самих людей, принадлежащих к этим группам. Противостоять этому может в первую очередь ведение ими традиционного природопользования. Сегодня много говорится о стирании граней между коренными народами и остальным населением в современном мире. Многие процессы оказывают влияние на изменение самоопределения коренных народов. Я хочу рассмотреть, как трудовая деятельность и правовой статус влияют на трансформацию идентичности. Определение этнической идентичности зависит от понимания особых факторов, которые могут сделать поддержание этой идентичности невозможным или непривлекательным. Причем нужно учитывать, что статусная идентичность для аборигенов сегодня важна независимо от того, насколько их права как коренных малочисленных народов действительны и гарантированы государством.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ СТАТУСА КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ: ПРАВОВАЯ И КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Наиболее распространенной в антропологической литературе является характеристика коренных народов как маргинальных в современных государствах, где они получают особый статус. Признается, что эти народы обладают особой связью с территориями, на которых они исторически проживают. Они имеют одну или несколько следующих характеристик: особый язык, отличающий их от доминирующего населения; они ущемлены в правах политической и правовой системами; их культура отличается от культуры доминирующего сообщества; они отличаются в способах природопользования, являясь охотниками и собирателями, кочевниками. Важнейшей характеристикой этих народов является то, что они сами и доминирующее сообщество воспринимают их как иных[2] (Arctic Human Development Report, 2004. P. 46).

Процесс определения правового статуса коренных малочисленных народов Севера России происходит на наших глазах. Поиск наиболее адекватного пути защиты прав этих народов основывается на специальном законодательстве и внимании к обычаям и традициям этих народов. Складывается корпус «аборигенного права». Сегодня можно говорить уже о некоторых уроках этого периода, начавшегося с приня-

---

[1] Определение, предложенное Е. Далем (Arctic Human Development Report).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 257

тия новой Конституции РФ в 1993 году. Одной из наиболее сложных проблем в настоящих условиях является определение субъекта этого права.

В Федеральном законе «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ» записано, что *«коренные малочисленные народы Российской Федерации – народы, проживающие на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционные образ жизни, хозяйствование и промыслы, насчитывающие в Российской Федерации менее 50 тысяч человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями.*

Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации утверждается Правительством Российской Федерации по представлению органов государственной власти субъектов Российской Федерации, на территориях которых проживают эти народы».

Именно в отношении этих народов, а также представителей других народов, которые ведут такой же образ жизни в государстве, проводится специальная политика. В Российской Федерации в течение длительного времени складывалась практика наделения особым статусом именно коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, что представляется вполне оправданным. Аналогичные народы выделяются во всем мире, они относятся к коренному населению территорий своего проживания и, что не менее важно, ведут особый образ жизни, особое традиционное природопользование, которое в России включает охоту, рыболовство, сбор дикоросов, оленеводство. Исторически проживая в районах Севера и Сибири, они выработали механизмы неистощительного использования природных ресурсов, а также социальные нормы – обычное право, которые позволяли в прошлом и в некоторой степени позволяют им и теперь устанавливать отношения добрососедства с окружающими их народами. Для аборигенов характерны обычаи, праздники и религиозные ритуалы, направленные на максимальное сохранение окружающей их природы. Правовые обычаи дают возможность не только разрешать конфликты, возникающие в их среде, но и развивать отношения с соседями, с организациями, занимающимися промышленным развитием районов традиционного проживания коренных народов Севера. Очевидно, что у людей, работающих в нефтяной, газовой, лесной и некоторых других отраслях промышленности, складываются иные, чем у аборигенов, формы и методы использования природных ресурсов. Государство строит свою социальную политику чаще всего исходя из интересов большинства. Развитие инфраструктуры, градостроительная деятельность, организация здравоохранения и образования осуществляются на основе общих стандартов и часто не учитывают особенности коренного населения, ведущего кочевой и полукочевой образ жизни.

Наличие особого правового статуса у коренных малочисленных народов Севера подчас приводит к тому, что место этнической идентичности занимает правовая, при этом часто культурные и языковые запросы отходят на второй план, а главным становится достижение незначительных льгот. Из государственно-правовой и повседневной жизни уходят даже названия народов, и люди пользуются определением

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 258

«народы Севера» или даже «КМНС»[3]. Введение специального статуса для коренных малочисленных народов Севера было вызвано стремлением уравнять их в правах, и, что особенно важно, в уровне социально-экономического развития с остальным населением. В какой-то степени это удавалось, но сегодня этот статус создает не только преференции, но и ограничения.

АБОРИГЕННЫЙ СТАТУС В РЕГИОНАХ РОССИИ

Рассмотрим, какие коллизии в связи с особым статусом возникают у аборигенов Западной Сибири и Дальнего Востока России. Именно в этих регионах накоплен большой опыт взаимодействия коренных народов с окружающим населением. Причем, в Ханты-Мансийском автономном округе интерес представляет взаимодействие коренных народов и нефтяных компаний, на Сахалине основные проблемы возникают в сфере распределения рыболовных квот, а в Ямало-Ненецком автономном округе и Приморском крае из-за стремления аборигенов сохранить образ жизни и этническую идентичность.

Оленеводы: отличительность и социальные связи

Особую роль в процессе укрепления этнической идентичности играют социальные связи внутри этнического сообщества. Одним из ярких примеров являются ненцы, которые устанавливают внутренние связи через оленей и детей. В ненецких семьях существует обычай отдавать одного ребенка бабушке с дедушкой. Таким образом, этот ребенок растет в их семье, они имеют возможность передать ему больше традиционных знаний, умений, он в большей степени знакомится с традиционной культурой. Мальчики ходят за оленями, рыбачат, охотятся. Девочки учатся у бабушки выделывать шкуры и шить одежду и обувь. Бабушка и дедушка стареют, и им будет обеспечен уход и помощь. Я наблюдала ситуацию, в которой девочка называла бабушку мамой и даже ревновала свою родную мать к бабушке, старалась переключить все внимание на себя. Значение этого обычая велико и для работы этнографа, так как из таких детей вырастают прекрасные информанты. Такой обычай распространен как у тундровых, так и у лесных ненцев[4].

Олень для ненца является многофункциональным животным, это транспорт, пища, жилище, одежда, психологический комфорт. Олени служат важнейшим фактором укрепления семейно-родственных отношений и семейной педагогики. Настоящие оленеводы воспитываются с раннего детства, поэтому все игры у ненцев строятся на копировании жизни оленеводов-кочевников. Во время полевых исследований мы наблюдали, как дети строят чум, выделывают шкуры, нитки, учатся ловить оле-

---

[3] Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации.

[4] ПМА, 2000-е годы, ХМАО; ПМА, 2008, ЯНАО, Полевые материалы собраны во время проведения ООО «Этноконсалтинг» этнологической экспертизы в 2008 г. по заказу Научного центра профилактического и лечебного питания Тюменского научного центра. Этнографические данные собирались автором и Е.П. Мартыновой, медико-биологическое исследование осуществлялось С.И. Матаевым и Т.В. Васильковой.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 259

ней – бросают аркан. У мальчиков любимой игрушкой является лук, у девочек – все, что связано с женскими занятиями и воспитанием детей. Благодаря такому воспитанию дети относительно легко переносят постоянное кочевание, рано овладевают навыками управления оленями.

Роль оленей в укреплении семейно-брачных и родовых отношений проявляется и в том, что они составляют основу и эквивалент всех отношений – их приводят в качестве приданого, подарка отцу невесты, гостевого подарка от отца и родственников – *мядинзей* (*мядимось*), которые женщины получают в течение жизни (*Сусой*, 1994. С. 39; *Головнев*, 2005. С. 453). Из общего стада отец может выделить часть детям, родственники дарят оленей при рождении ребенка, у каждого с детства начинает собираться стадо. Все эти традиции живы у кочевого населения Ямало-Ненецкого автономного округа и создают необходимые условия для устойчивости брака, сохранения семьи, обеспечения детей и стариков. Обычаи дарения и традиции взаимопомощи играют особую роль, люди уверены, что они не окажутся один на один с трудностями, могут помочь или дети, или другие родственники, или соседи. Эти обычаи способствуют укреплению связей внутри сообщества, являются важнейшими элементами экономики самообеспечения ненцев, а также способствуют их самоопределению и презентации себя в современном мире в качестве аборигенов-кочевников. Оленеводство, связанные с ним традиции и нормы обычного права сохраняют свою роль основы образа жизни и системы жизнеобеспечения ненцев, выделяют их из окружающих народов и способствуют сохранению ими этнической идентичности. В разговорах с соседями, а также с исследователями, они определяют себя как ненцы.

Оленеводство придает коренным народам особую устойчивость, ощущение самобытности и самостоятельности. Так, на вопрос: «Зачем заниматься оленеводством?» сахалинский эвенк В.А. Инокентьев отвечал: *«Чтобы отличаться от других. Чтобы быть независимым, ни у кого ничего не просить, иначе станешь люмпеном. Раньше жили прямо на заливе, там, где теперь Маликпак, но ушли, когда много людей стало. Оленю ходить надо, воля»*[5]. Причем, хочется отметить, что если ненцы являются самым многочисленным из народов Севера, имеют огромные стада оленей, то на Сахалине и аборигенов, и домашних оленей очень немного. Но и здесь оленеводы как культурно-отличительная группа сохраняют свою идентичность.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА, ПРОМЫШЛЕННОЕ ОСВОЕНИЕ И КОНСТРУИРОВАНИЕ АБОРИГЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

При рассмотрении последствий промышленного освоения для коренных малочисленных народов Севера чаще всего пишут об экологии, причем в течение последних двадцати лет основное внимание уделяется загрязнению окружающей среды и выводу из традиционного природопользования значительных территорий. В данном

---

5 ПМА, 2004 г. Сахалинская область.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 260

контексте идентичность для коренных народов рассматривается как возможность ведения традиционной хозяйственной деятельности, но этого явно недостаточно. Очень многие социальные и психологические проблемы у аборигенов возникают из-за того, что, теряя традиционную культуру, они часто ничего не приобретают взамен. А государственно-правовой статус не всегда отвечает потребностям традиционного образа жизни и современной хозяйственной деятельности этих народов, в отличие от обычного права, которое соответствует их этнической (=культурной) принадлежности. Обычное право по определению сохраняется только тогда, когда его выполняют люди. Для аборигенов правосознание и правоприменение неотделимы.

Рассмотрение вопросов занятости для местного населения в контексте промышленного освоения районов Севера является одним из важнейших доводов в пользу деятельности нефтяных, газовых и других компаний. Обеспечение новых рабочих мест действительно очень актуально, причем не только для России. В октябре 2006 г. я проводила полевые исследования в г. Инувике среди народов гвичин и инувиалуиты (Северо-Западные территории Канады). Одна женщина гвичин рассказала мне, почему она стала работать в нефтяной компании:

«Я всегда была против того, чтобы аборигенные земли использовались для промышленных целей. Так было и в 1960, 1970, 1980 и 1990-х. Но я поменяла свое мнение после того, как потеряла старшего сына. Он закончил жизнь самоубийством. Перед тем, как сделать это, он сказал мне, что ему трудно жить, когда он не может содержать свою семью, своих детей, имея только сезонную работу. Он знал все традиции, культуру и обычаи гвичин, но они были не востребованы на его рабочем месте. Я решила работать не против, а на стороне промышленности, чтобы сделать что-то для своего народа»[6].

Промышленные компании на севере Канады уделяют очень большое внимание вопросам занятости коренного населения. Еще не заработал проект газопровода в долине р. Маккензи, а уже была проведена большая подготовительная работа, в колледже организована специальная образовательная программа по подготовке необходимых для промышленных компаний работников, причем работа ведется гибко, готовят различных специалистов. Обучаются люди любого возраста, преподаватели выезжают непосредственно в общины, обучение занимает период от нескольких недель до нескольких лет. Консорциум компаний основной задачей в своей деятельности по установлению взаимодействия с коренными народами видит определение необходимых трудовых вакансий и путей подготовки кадров.

Пока еще рано судить, насколько промышленное освоение на севере Канады будет способствовать их экономическому развитию, но я также хочу привести высказывание другой местной женщины – директора культурного центра. Когда я спросила, что будет с языком инувиалуитов, если начнет работать проект газопровода, она ответила: «*Он умрет*». Инувиалуиты достигли больших успехов во включенно-

---

[6] ПМА, 2006, Северо-Западные территории Канады, лицензия 14079N.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 261

сти в современное модернизированное общество, но их самоопределение строится на ценностях, традиционном искусстве, охоте и рыболовстве, всем том, что они несут в современный мир. Именно поэтому они так серьезно и внимательно относятся к вопросам, связанным с промышленным освоением Арктики. Это позволяет им сохранять и культурную, и правовую идентичности.

Начиная работу на северных территориях, промышленные компании очень часто выдвигают лозунг обеспечения занятости как приоритет своей социальной политики. Так как нефтяное освоение в Ханты-Мансийском автономном округе ведется уже более 50 лет, представляет интерес рассмотрение ситуации именно в этом регионе.

Конституция Российской Федерации специально закрепила защиту «исконной среды обитания и традиционного уровня жизни» как компетенцию органов государственной власти (ст. 72). Государственная политика в области содействия занятости населения направлена на выравнивание возможностей для всех граждан страны и поощрение работодателей, создающих рабочие места для людей, «испытывающих трудности в поиске работы» (Закон РФ «О занятости…» // Статус коренных малочисленных народов..., 2005. С. 90). Эти вопросы регулируются специальным федеральным законом, который создает кроме этого общие правовые предпосылки для учета традиций малочисленных народов Севера в такой важной для них сфере, как обеспечение занятости и защиты от безработицы. Этот закон: во-первых, закрепляет общее положение о том, что государственная политика направлена на «обеспечение занятости в местах проживания коренных малочисленных народов РФ с учетом их национальных и культурных традиций, а также исторически сложившихся видов занятости (пункт 11 статьи 5); во-вторых, устанавливает полномочие органов государственной власти субъектов РФ решать вопросы, связанные с разработкой и осуществлением государственной политики содействия занятости населения с учетом национальных, культурных традиций, а также исторически сложившихся видов занятости (абзац 1 части 2 статьи 7)». Таким образом, в законодательстве содержатся нормы, указывающие на учет обычаев и традиций коренных малочисленных народов в решении проблемы защиты от безработицы (*Пучкова*, 2005. С. 28).

В последние годы предпринимаются определенные шаги для перехода от политики патернализма к политике партнерства, но они не стали еще достаточно эффективными. В большинстве северных регионов сохраняется потребность в государственной поддержке коренных малочисленных народов Севера, для этого принимаются специальные программы по занятости этих народов. Показателем высокого уровня государственного регулирования развития коренных народов, особенно в некоторых субъектах федерации, является принятие специальных законов о традиционных видах деятельности. Так, в Ханты-Мансийском автономном округе в 2001 г. принят специальный закон «О традиционных видах деятельности коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе», по которому к ним отнесены оленеводство, коневодство, охота, рыболовство и собирательство. В округе осуществляется государственная поддержка лиц и организаций, которые занимаются

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 262

этими видами деятельности. Специальная поддержка оказывается общинам коренных народов. Причем необходимо отметить, что по окружному закону «Об общинах коренных малочисленных народов в Ханты-Мансийском автономном округе» одной из целей организации общин называется обеспечение занятости (Закон ХМАО «Об общинах…»; Закон ХМАО «О традиционных видах деятельности…» // Статус коренных малочисленных народов..., 2005. С. 677, 687). В округе в 2003 г. принят также закон «О поддержке органами государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа организаций, осуществляющих традиционное хозяйствование и занимающихся промыслами коренных малочисленных народов Севера», по которому к таким организациям отнесены общины и те юридические лица, в числе учредителей которых есть представитель коренных народов, которые занимаются традиционными промыслами. Критерием выделения таких организаций являются также следующие показатели: выручка от традиционных видов деятельности составляет не менее 70% доходов, и не менее половины рабочих мест занято лицами из числа этих народов (Закон ХМАО «О поддержке …» // Статус коренных малочисленных народов..., 2005. С. 694-695). На практике мы сталкиваемся с тем, что в особой поддержке нуждаются и аборигены, получившие образование и вынужденные искать работу в городе в нетрадиционных для них отраслях хозяйства, когда у них нет родных, квартиры, достаточного дружеского окружения.

Часто в реальности российское законодательство ограничивает возможности осуществления прав коренных народов при решении ими вопросов социально-экономического развития. Это происходит не только из-за ограничения использования ими природных ресурсов, в первую очередь речных и морских, что характерно для районов Дальнего Востока, но и из-за концептуальных подходов современной правовой политики. Ведь коренными народами Севера считаются только люди, ведущие традиционный образ жизни, следовательно, если они хотят пользоваться правовыми преференциями, они ограничены в выборе сфер занятости. Определенные проблемы возникают и в случае, когда аборигены живут в городе и теряют предоставляемые законодательством права на работу в традиционном природопользовании. В последнее время частично эта проблема была решена, когда в 2009 г. в список мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности были включены и городские муниципальные образования (Перечень мест традиционного проживания...).

Интересно отметить, что не только органы власти определяют политику обеспечения занятости, а, следовательно, и системы жизнеобеспечения аборигенов. В Ханты-Мансийском автономном округе мне приходилось не раз слышать от людей, работающих в нефтяной отрасли, что *«надо коренным жителям жить для города, чтобы поставлять продукты, сувениры. Коренные жители могут заниматься обеспечением нефтяников продуктами питания, мясом. Не нужно будет нанимать штатных егерей»*[7]. В округе предпринимаются определенные шаги для создания

[7] ПМА, 2003 г., ХМАО.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 263

предприятий по реализации продукции традиционного природопользования. Такая деятельность представляется экономически выгодной как для нефтяников, так и для аборигенов. Эксперты отмечают, что одной из основ перехода к партнерским отношениям является участие коренных народов в проектах освоения недр, включая предоставление услуг потребительского и/или производственного характера для нефтегазового сектора, что будет способствовать снижению (при прочих равных условиях) общих затрат на реализацию проектов освоения недр. Таким образом, участие коренных малочисленных народов в предоставлении услуг (в том числе по экологическому мониторингу и контролю) будет вести к росту их благосостояния (*Крюков, Токарев*, 2005. С. 170).

Типичный для промышленных компаний пример своего видения этой проблемы демонстрирует компания «Сургутнефтегаз». Она уже несколько раз обращалась к губернатору и в правительство Ханты-Мансийского автономного округа с предложением разделить аборигенов на две группы: постоянно проживающих на территориях традиционного природопользования, ведущих традиционный образ жизни и занимающихся традиционными видами деятельности, и проживающих в городах и поселках, для которых традиционное хозяйствование не является источником их жизнеобеспечения[8]. Компания предлагает создать более жесткое законодательство в округе для регламентации компенсационных выплат аборигенам, проживающим в границах территорий традиционного природопользования. Сам по себе этот факт является одним из многочисленных свидетельств того, что промышленные компании заинтересованы в установлении правового положения коренных малочисленных народов Севера, но они настаивают на своей трактовке, объективно приводящей к консервации традиционного образа жизни. Ведь компенсационные выплаты составляют значительную часть бюджета семей и общин коренных малочисленных народов Севера в округе, которые заинтересованы в их сохранении.

Промышленные компании конструируют культурную идентичность аборигенов, настаивая на том, что коренные народы должны производить продукцию и поставлять ее в города или вести традиционное природопользование, причем в ограниченном узком смысле, не предполагающем развитие. И органы власти, и промышленные компании настаивают на своем видении развития народов Севера, когда им отводится роль обслуживающего персонала. Эта позиция находится в противоречии и с международно-правовым статусом этих народов, и с реальными стратегиями социально-экономического развития, которые они демонстрируют в современном мире.

В Ханты-Мансийском автономном округе образ жизни аборигенов строится как на экономике традиционного природопользования, которая может рассматриваться как форма самообеспечения и как средство социально-экономического и культурного развития, так и на включенности их в рыночные отношения и развитии этнотуризма. Последнее не происходит без издержек, появляется категория людей, которые могут быть названы «профессиональными хантами».

---

8 ПМА, 2008 г., ХМАО.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 264

Традиционная культура является очень хрупкой в современных условиях, но обладающей значительным адаптивным потенциалом. Мы столкнулись с такой проблемой при проведении этнологической экспертизы в Приморском крае, когда один из представителей заказчика высказал сомнение в том, что удэгейцы должны обладать особым статусом, раз они не носят этническую одежду и не живут в этнических жилищах, да и язык своего народа знают немногие. Сторонние наблюдатели часто не понимают, что более важным для идентичности аборигенов являются их знания об окружающем мире. Изучение современных охотников-удэгейцев показывает, насколько их знания и умения соответствуют доктрине традиционного природопользования, насколько активно они используют традиционные знания о лесе, животном мире. Именно поэтому бикинские леса, а также уссурийский тигр и многие другие животные сохранились на земле.

На практике требуется постоянное доказательство особой «аборигенной идентичности», что продемонстрировали некоторые судебные процессы. В частности в марте 2009 г. в Приморском краевом суде слушалось дело о нарушении прав удэгейцев, было рассмотрено и частично удовлетворено заявление Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Организация коренных народов обратилась в суд, так как посчитала, что права ее членов нарушены. В новом положении о государственном природном ландшафтном заказнике краевого значения указывалось, что удэгейцы не имеют право использовать лодки с моторами и снегоходы для передвижения по своим охотничьим угодьям, которые оказались в границах заказника. Причем на суде было заявлено, что они должны передвигаться на оленях, лошадях или ходить пешком или на лыжах, переселиться из поселка в лес и жить в чумах и т.п. Возмущение аборигенов вызвал тот факт, что в суде абсолютно не были учтены особенности их традиционного образа жизни, то, что они никогда не занимались оленеводством и коневодством. Кроме того, в суде не учитывался тот факт, что законодательство не ограничивает право на использование личного транспорта для ведения традиционного природопользования: охоты, рыболовства, собирательства. Таким образом, суд совершенно произвольно решил, как жить аборигенам и что им делать. Кроме того, аборигенам было отказано даже в осознании себя как отдельной этнической общности. На заявление представителя Ассоциации о том, что удэгейцы являются коренным малочисленным народом (в законодательстве встречается также определение для таких народов «малочисленные этнические общности»), представитель администрации сказала, что «в материалах дела не представлено доказательств, что удэгейцы осознали себя самостоятельной этнической общностью, а, следовательно, на них не может распространяться действие п. 4. ст. 24 закона «Об особо охраняемых природных территориях», где говорится о таких этнических общностях». По заявлению адвоката Ю.Я. Якель, это проявление не только некомпетентности властей, но и цинизма и неуважения к коренным малочисленным народам Севера, нарушения прав человека, а также права каждого человека определять свою этническую принадлежность (Рассылка raiponlaw от 27 марта 2009 г.).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 265

Конечно, не только государство, промышленные компании или эксперты конструируют идентичности, в этом процессе участвуют и сами коренные народы. На Сахалине аборигены отмечают, что приверженность статусной этничности связана со стремлением получать квоты на рыбу и морских животных. Сегодня перед ними стоит проблема выбора, потому что аборигенный лов имеет ряд ограничений. Вопрос решается в пользу аборигенного статуса, так как в этом случае их права на ресурсы защищены законодательством, их организациями (составляющими фактически систему территориального самоуправления, например, в Поронайском районе) и специальной политикой органов государственной власти на региональном уровне. Судя по полевым материалам 2008 года, ситуация в Охинском и Поронайском районах Сахалинской области противоречива, законодательство скорее ограничивает развитие аборигенного рыболовства как основы благосостояния коренных народов, чем способствует его успеху. Возможности родовых хозяйств ограничены, поэтому они не могут получать необходимые для них промысловые квоты и на равных конкурировать с другими рыболовными предприятиями. Роль культурной идентичности существенно трансформировалась. Большинство активистов и нынешних бизнесменов из числа аборигенов отмечают важность для своего становления, роста самосознания участие именно в культурной деятельности, почти все они «выросли» из фольклорных ансамблей. Да и сегодня праздники и ритуалы, хотя и модифицированные, продолжают играть существенную роль в их жизни. Наряду с традиционными средствами лова или передвижения, одеждой и жилищами, они используют унифицированные покупные вещи. Вместе с тем, полевые исследования показывают, что наступает новый этап развития аборигенных культур, когда праздники, народные промыслы, а возможно и языки этих народов будут развиваться, в том числе, за счет их собственных ресурсов. Приобретя контроль над природными ресурсами (в первую очередь биологическими) коренные народы смогут самостоятельно финансировать развитие традиционных культур, что уменьшит их финансовую зависимость от промышленных компаний и органов государственной власти, создаст возможности свободно определять свою идентичность.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В международных документах, в частности в Конвенции 169 МОТ, в качестве основополагающей характеристики коренных народов указывается, что их «положение регулируется полностью или частично их собственными обычаями или традициями, или специальным законодательством». Таким образом, признается роль правовых обычаев в определении их статуса в государстве. В последнее время все больше говорится об особых знаниях аборигенов, которые выделяют их из окружающего мира. В первую очередь это касается их традиционных знаний о природе, которые рассматриваются как составная часть доктрины устойчивого развития (Конвенция ООН по окружающей среде и развитию 1992 г. и др.). В значительной степени именно на этих знаниях строятся и аборигенные правовые нормы.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 266

В прошлом аборигены продуктами традиционного природопользования обменивались с соседями, сегодня они хотят их продавать. Обычно-правовая система гарантировала определенный уровень жизни, достаточно низкий. В современных условиях самообеспечение не может основываться только на питании, аборигенам требуются деньги на покупку транспортных средств, топлива, образование детей, не говоря уже о том, что и пища, и одежда сегодня также требуют больших средств. Государство и промышленные компании ограничивают экономические возможности аборигенов, требуя, чтобы они сохраняли традиционный образ жизни, диктуя им стандарты «котлового питания».

В 1986 г. ООН приняла «Декларацию о праве на развитие», которая провозгласила, что «право на развитие является неотъемлемым правом человека, и что равенство возможностей для развития является прерогативой как государства, так и людей, составляющих государство». Краткий анализ ситуации в регионах Российского Севера, где проживают коренные народы, показывает, что современное законодательство позволяет лишь консервировать традиционный образ жизни, оно рассчитано на то, что аборигены будут оставаться наименее обеспеченным слоем населения, как это существует сейчас, оно не дает им возможностей для экономического развития. Правовой статус, установленный государством, основывается на традиционном образе жизни, он гарантирует их права только в этой сфере. Вместе с тем, положение Конституции о том, что Российская Федерация гарантирует права коренных народов в соответствии с принципами международного права, позволяет рассматривать вопросы развития этих народов и искать правовые регуляторы и гарантии в рамках правового плюрализма, как сосуществования государственного и обычно-правового регулирования их положения. Кроме того, обычно-правовое регулирование исходит из культурного контекста, обычно-правовой статус строится на культурных характеристиках этих народов, а следование им усиливает культурную идентичность.

Наряду с государственным законодательством жизнь коренных народов регулируется их правовыми обычаями. При этом обычное право оказывается более гибким, модельным, оно в большей степени предполагает как возможности для развития, так и определенный уровень прагматичности. Эти обычаи строятся на их знаниях, складывающихся в течение длительного времени из наблюдений за окружающим миром, на основе опыта взаимодействия с другими участниками природопользования и связанных с этим социальных отношений.

В современных условиях даже традиционный образ жизни и традиционная культура часто определяются не обычным правом – «жизненным действием», а органами государственной власти, промышленными компаниями, подчас – экспертами. Возможно, именно это и приводит к многочисленным социально-экономическим и культурным проблемам российских аборигенов. Сегодня этническая идентичность играет различную роль у отдельных народов Севера. Из исследуемых в данной работе народов она наиболее значима для оленеводов. Важнейшую роль в сохранении этнической идентичности играют традиционные знания. Но и развитие бизнеса на осно-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 267

вании традиционных видов деятельности открывает перспективы для развития культур народов Севера. Право, чувствительное к образу жизни коренных малочисленных народов, способное учитывать развитие традиционной (этнической) экономики, важность определения ими своей идентичности, позволит не только сохранить культуры аборигенов, но и достичь действительного равенства.

ФЗ «О занятости населения в РФ» от 19 апреля 1991 г., № 1032-1 // Статус коренных малочисленных народов России. Правовые акты. М., 2005. Книга третья.

Перечень мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 8 мая 2009 г. № 631-р.

Закон ХМАО – Югры «Об общинах коренных малочисленных народов в Ханты-мансийском автономном округе» от 19 ноября 2001 г. // Статус коренных малочисленных народов России: Правовые акты. М., 2005. Книга третья.

Закон ХМАО – Югры «О традиционных видах деятельности коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Манийском автономном округе» от 4 декабря 2001 г. // Статус коренных малочисленных народов России: Правовые акты. М., 2005. Книга третья.

Закон ХМАО – Югры «О поддержке органами государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа организаций, осуществляющих традиционное хозяйствование и занимающихся промыслами коренных малочисленных народов Севера» от 5 мая 2003 г. // Статус коренных малочисленных народов России: Правовые акты. М., 2005. Книга третья.

Рассылка «raiponlaw» от 27 марта 2009 г.

Головнев А.В. Социальная организация и общественный быт // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 451–460.

Крюков В.А.. Токарев А.Н. Учет интересов коренных малочисленных народов при принятии решений в сфере недропользования. М., 2005. Серия: Библиотека коренных народов Севера. Вып. 10.

Пучкова М.В. Статья в дискуссии «Обычное право сегодня» // ЭО. 2005. № 5. С. 28–31.

Статус коренных малочисленных народов России: Правовые акты. М., 2005. Книга третья.

Сусой Е.Г. Из глубины веков. Тюмень, 1994.

Arctic Human Development Report. Akureyri, Stefansson Arctic Institute, 2004.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 268

ОБРАЗ ЭВЕНКА В ДРАМЕ АЛЕКСАНДРА ВАМПИЛОВА «ПРОШЛЫМ ЛЕТОМ В ЧУЛИМСКЕ»[1]

А.А. Сирина

Этнологи, похоже, до сих пор сомневаются: возможно ли использовать литературные произведения в научных исследованиях, не подорвет ли это их объективность? Одновременно приходит понимание того, что «этнолитературоведение – это интересно и перспективно». На мой взгляд, герои литературных произведений больших писателей достойны внимательного к себе отношения, потому что художественный способ познания мира может дать и дает не меньше, чем собственно научный.

Имя сибирского драматурга Александра Вампилова широко известно в нашей стране и за рубежом. На первый взгляд драматургия Вампилова проста, даже провинциальна, но, судя по немногим удачам на сцене и в кино, режиссерам непросто работать с его пьесами. За внешней, обманчивой простотой его произведений скрыты подтексты, вторые и третьи планы. Кажется, главный камень преткновения для режиссеров и актеров – сибирская специфика, которой насквозь пронизаны произведения писателя.

Действие драмы Александра Вампилова «Прошлым летом в Чулимске» разворачивается в небольшом таежном райцентре Восточной Сибири в 1960-е годы. Быт Чулимска характерен для сибирской провинции, да и всей страны, после лихолетий первой половины двадцатого века – войн, укрупнений, коллективизации. Традиционный уклад сибирской деревни нарушен, и все это отразилось в судьбах героев: Дергачев, инвалид войны; Анна, не дождавшаяся Дергачева и у которой вырос сын Павел; «безотцовщина» Павел, поколесивший по сибирским стройкам; приезжие городские Кашкина и Мечеткин. Только семья Валентины представляет собой осколок старого сибирского уклада. Это уже не деревня, но еще и не город. И характеры здесь переходные, как будто не вполне устоявшиеся.

Александр Вампилов в драме «Прошлым летом в Чулимске» вывел, кажется, единственного в своих произведениях эвенка – Илью Еремеева. Каким образом возник этот персонаж? Можно предположить, что в этом «виновато» происхождение писа-

---

[1] Работа выполнена по проекту «Историко-культурное наследие в современной картине мира народов Севера и Сибири» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 269

теля и среда, в которой он вращался. Известно, что Александр Вампилов родился и вырос в Восточной Сибири, в смешанной русско-бурятской интеллигентной семье. Среди его предков были учителя и священники. Его дядя по материнской линии Иннокентий Прокопьевич Копылов был экономистом-охотоведом, в 1920-40-е годы работал среди эвенков, на севере Иркутской области и в Эвенкии, знал и любил тайгу. После того, как отец и дед будущего писателя были репрессированы, дядя, помогая сестре Анастасии Прокопьевне, вплотную участвовал в воспитании Саши. Они вместе бывали в тайге, много непридуманных историй слышал подросток от дяди.

Характерной позицией Еремеева является его второстепенность, даже третьестепенность в пространстве показанной Вампиловым драмы. Этим точно отражены социальные страты нашей жизни, где так называемые «малочисленные народы Севера» в целом находились на периферии общественной жизни. Но удивительным образом по мере перечитывания текстов эта периферийность исчезает, а необычный, непривычный, непохожий ни на кого другого персонаж приобретает дополнительную смысловую окраску, которую, может быть, до конца не видел и сам писатель в момент создания своего произведения.

Илья Еремеев выписан сибирским драматургом с поразительным пониманием такого рода людей и вниманием к самым малым деталям. Именно Еремеев первым появляется перед читателем и зрителем, и появляется необычно: «У крыльца на веранде лежит человек. Устроился он в углу, незаметно. Из-под телогрейки чуть торчат кирзовые сапоги – вот и все. *Сразу и не разглядишь, что это человек* (курсив мой. – *А.С.*)», – так описывает Вампилов Еремеева. Когда он встает, потревоженный Валентиной, девушка видит перед собой сухого, чуть сгорбленного от времени старика невысокого роста. «Он узкоглаз, лицо у него темное, что называется прокопченное, волосы седые и нестриженые. В руках он держит свою телогрейку, а рядом с ним лежит вещмешок, который он, очевидно, подкладывает под голову. Его фамилия Еремеев». Его реплика: «Ты – почему?», адресованная Валентине, прибивающей доску к изуродованному палисаднику – самая первая в драме, может и должна вызвать смех, но по ходу развития сюжета приобретает глубокое значение, а вопрос становится основным: почему Валентина восстанавливает палисадник? Еремеев откликается на просьбу Валентины починить сломанный посетителями кафе, где она работает, палисадник. Таков зачин этой драмы.

Образ Еремеева, словно бы по «касательной» прошедший в пьесе, как будто даже лишний, не имеющий отношения к основной сюжетной линии, введенный словно бы для разнообразия, что называется, для экзотики, в действительности несет большую смысловую нагрузку. Через него автор раскрывает, во-первых, нравственные проблемы современного ему общества, или отношения между людьми, а, во-вторых, экологические проблемы, или отношение современного ему человека к природе. При этом надо отметить, что в тот период времени экологические вопросы еще не приобрели такой остроты, как сегодня, и автор в б*о*льшей степени сосредотачивается на образе Еремеева как камертоне проверки нравственной состоятельности своих героев.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 270

Что касается экологии, то она опосредованно показана как экология духа, как взаимозависимость нравственных и экологических проблем. Замечательный драматург, Александр Вампилов сумел сказать о нравственных вопросах без назидания, но так, что обыденное, примелькавшееся и поэтому ставшее привычным вдруг начинаешь видеть другими глазами и по-новому его оценивать. В этом и состоит цель творчества и этим определяется талант писателя.

Жизненная философия старого охотника, по существу, заключена в одной фразе: «Зверя надо бояться, человека не надо бояться». По ходу пьесы она все время подвергается испытаниям.

Старик пришел в райцентр из тайги, чтобы похлопотать о пенсии. Прирожденный охотник, хорошо знающий тайгу, много лет он работал проводником в геологоразведочных экспедициях. Действительно, в 1940-50-е гг. в Сибири работали геологоразведочные экспедиции, проводниками и каюрами в которых часто были эвенки со своими оленями. Они внесли существенный вклад в выполнение целей и задач этих экспедиций, что отражено в произведениях героико-романтического, приключенческого направлений, таких, как широко известные в советское время замечательные невыдуманные повести Г.А. Федосеева «Тропою испытаний», «Смерть меня подождет». В них эвенки показаны как непревзойденные проводники, прекрасно знающие тайгу, простые, честные и мужественные люди, привыкшие преодолевать трудности таежной кочевой жизни. Но о проблемах этих людей, которые появлялись после работы таких экспедиций: потерях оленей от неимоверно тяжелой работы, о внебрачных детях, неправильно оформленных или совсем не оформленных документах, злоупотреблениях с выплатой заработной платы и пенсий и других подобных житейских историях не принято было говорить.

У Еремеева литературного не осталось никаких документов, подтверждающих его работу в экспедициях.

«Дергачев: – А документы у тебя есть?

Еремеев: – А?

Дергачев: – Документы, говорю. Трудовая книжка?.. Справки, что у геологов работал?.. Есть у тебя?

Еремеев молчит».

Зависимость от бумаг и справок, к которой мы привыкли так, что уже не замечаем, кажется старому эвенку противоестественной. Отсутствие документов – не столько его ошибка, сколько вина тех людей, которые наняли человека, использовали его знание тайги, доверие к людям и, сделав необходимое, ушли.

Пунктиром показана судьба охотника: он одинок, жена давно умерла, дочь живет в Ленинграде (можно додумать, что она уехала учиться в пединститут им. Герцена, где, начиная с ранних советских времен, учатся дети-северяне). Мечеткин, зануда и мелкий бюрократ, советует Еремееву подать в суд на родную дочь, которая «затерялась» в Ленинграде. Еремеев категорически отказывается это сделать. Его поддерживает Дергачев: «Ну и правильно. Научат они тебя: с собственной дочерью судиться.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 271

А ты не слушай. Ты век не судился, не твое это дело». Эта позиция отличается от современных подходов, где, чуть что, виновника или нарушителя тащат в суд, будь это даже родная мать или отец. К чему приводит такой формальный, бюрократический, бездушный подход, несовместимый с нравственным началом человека, голосом его совести?

Национальность Еремеева выясняется из разговора Анны Хороших и самого Еремеева со следователем Шамановым. Примечательно, что все местные знают эвенка, хоть он и живет в тайге, и Еремеева представляют только Шаманову, человеку приезжему (а вместе с ним и читателям).

«Шаманов: – Это вы Еремеев?

Еремеев (не сразу): – Еремеев, Еремеев…

Хороших: – Эвенк по национальности…

Еремеев (кивает): – Эвенк.

Хороших: – Только что фамилия русская. Крещеный он.

Еремеев (поспешно): – Крещеный, крещеный…»

Прочитав это, начинаешь думать вот о чем. Русские пришли в Сибирь, крестили инородцев, вступили с ними в кровные и культурные связи… Но какими со временем стали мы сами? Где вера и доверие, почему столько бюрократии и формализма в отношениях между людьми? Таким способом Вампилов нашел еще одну возможность поднять нравственные вопросы об ответственности, о долге, о совести.

Вампилов – мастер неожиданного, импровизации. В обрисовке характеров у него редко бывает чисто положительный герой. Драматург симпатизирует Еремееву, который показан как неиспорченный, а с точки зрения горожанина как беспредельно наивный человек. Его легко обманывает, использует в своих интересах, Кашкина, отвергнутая любовница Шаманова. Он, конечно же, не умеет выхлопотать себе трудовую пенсию. Еремеев знает как вести себя в тайге, но в поселке теряется, здесь отношения людей иные. Думая, что делает добро, он, сам того не ведая, становится проводником чьих-то недобрых намерений.

Почему Вампилов вывел в пьесе именно эвенка? Для понимания сути еремеевского персонажа важен образ тайги, – еще одного, невидимого «героя» драмы, который раскрыт через судьбы и характеры конкретных героев. В драме «Прошлым летом в Чулимске» через фигуры Мечеткина и Еремеева олицетворены два образа тайги, воспринимаемой и понимаемой совершенно по-разному, и отношение к которой столь типично для нашего общества.

Как относится к тайге Мечеткин? На первый взгляд, никак. Но обратим внимание: на объяснение Еремеева «Из тайги пришел» он реагирует быстро и с известной долей сарказма: «Видно, что из тайги». Для Мечеткина (и тех многих людей, которых он олицетворяет), пространство тайги – дикое, не цивилизованное, даже не деревенское и уж тем более не городское. Это нечто далекое, опасное, даже враждебное, нуждающееся в окультуривании и тотальном улучшении. Тайга здесь должна быть понята не только как собственно пространство тайги, но и как все периферийное, непохожее, непонятное.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 272

Такое отношение наиболее ярко выражено в идеологии покорения природы и ее преобразования, размаха великих строек Сибири, разных ГЭС, целлюлозных комбинатов, БАМ. Эта романтика преобразования внешне противоположна функционально-потребительскому, бездушному отношению к природе и человеку, которое провидчески показал Вампилов через образ Официанта из другой своей драмы «Утиная охота», но на самом деле это две ветви одного дерева.

Тайга эвенка Еремеева другая – это его дом, где он родился, вырос и прожил всю жизнь, это пространство живое и одухотворенное. Ее значение и ценность старик осознает, оставив на время. Побыв несколько дней в поселке, Еремеев собирается обратно: «Тайга меня ждет. Ягода ждет, шишка ждет. Белка – тоже ждет…». В тайгу, издерганный неустроенной жизнью в поселке, вместе с Еремеевым хочет уйти Дергачев, – он когда-то давно промышлял вместе с эвенком. Уже сама мысль об этом уходе, который, похоже, никогда не состоится, является для него отдушиной.

Интересно, что туда же, в тайгу, на охоту, стремится Зилов, главный герой «Утиной охоты».

«…Только там (в тайге. – *А.С.*) и чувствуешь себя человеком. Я повезу тебя на лодке, слышишь?…мы поднимемся рано, еще до рассвета. Ты увидишь, какой там туман – мы поплывем, как во сне, неизвестно куда. А когда подымается солнце? О! Это как в церкви и даже почище, чем в церкви… А ночь? Боже мой! Знаешь, какая это тишина? Тебя там нет, ты понимаешь? Нет! Ты еще не родился. И ничего нет. И не было. И не будет… И уток ты увидишь. Обязательно. Конечно, стрелок я неважный, но разве в этом дело?..».

Мотив ухода эвенка лишь частично совпадает с мотивом Дергачева или Зилова; последние хотят найти в тайге чистое, еще не загаженное (прежде всего – в нравственном отношении) пространство, где нет места человеческим подлостям и низостям, и куда люди уходят, чтобы измениться самим и изменить свою жизнь. Это чувствуют, хотя не всегда могут выразить (и это действительно трудно – выразить словами те эмоции и ощущения, которые они испытывают) охотники-промысловики, рассказывающие, как сильна тяга к ней, похожая на болезнь, которая неизбежно наступает осенью, когда с деревьев опадает последний лист, а вода на озерах подергивается тонким хрупким ледком; как человек меняется, освобождается и обновляется в ее просторах. Природа и ее нерукотворная красота сама имеет власть и силу преобразовывать, изменять человека, воздействовать на его душу. И хотя здесь есть некая идеализация и романтизация, никто – из тех, кто знает тайгу не понаслышке – не станет отрицать, что в тайге действуют свои законы, а люди, которые их сознательно и цинично нарушают, рано или поздно неизбежно будут наказаны.

Валентина и Еремеев из пьесы «Прошлым летом в Чулимске» первыми встречаются с читателем, и они же последними прощаются с ним. Вампилов свел вместе двух, на первый взгляд, полярно противоположных людей: по полу, возрасту, занятиям, месту жительства, национальности. Но, несмотря на эти различия, в них много сходства. Старик, оставшийся большим ребенком и Валентина, еще не вполне рас-

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 273

ставшаяся со счастливым временем детства. Чистые душой, доверчивые и порой наивные, а потому и самые уязвимые и незащищенные среди всех героев, в финале они оказались наиболее сильными духом людьми, которые твердо придерживаются своих убеждений. Вампилов показывает, что суть человека определяет не его национальность, место жительства, уровень образования или общественное положение, а то, остается ли он Человеком в сложных обстоятельствах, которых на жизненном пути каждого из нас, как и у героев драмы Вампилова, предостаточно.

Еремеев уходит из поселка в тайгу, так и не добившись своей пенсии. Он не ожесточился и не перестал доверять людям. Валентина остается, и образ ее, проведенный глубоко симпатизирующим ей автором через драматические испытания, остается чистым и незамутненным. В принципе, «тайга» как место, где происходит очищение, как аллегория, образ, находится внутри нее самой.

Илья Еремеев показан Вампиловым этнографически абсолютно точно, хотя и крупными мазками. Это потому, что не внешняя достоверность была главным замыслом драматурга. Персонаж Еремеева послужил камертоном проверки нравственной состоятельности героев драмы, а также в свернутом виде содержит в себе такие важные вопросы, как необходимость ответственности за «малых сих», природу и нравственные ценности людей, тесно и неразрывно с ней связанных.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 274

ПРИЛОЖЕНИЕ

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ З.П. СОКОЛОВОЙ

1. Новые стоянки Чусовского Прикамья // Ученые записки Молотовского гос. университе-та. Харьков, 1953. С. 89–126. 1 п.л. (соавт. О.Н. Бадер).
2. Стоянка Боровое озеро IV // СА. 1953. № XVIII. С. 265–280. 1 п.л. (соавт. О.Н.Бадер).
3. К истории жилища обских угров // СЭ. 1957. № 2. С. 88–105. 1 п.л.
4. Обско-угорские дощатые постройки // КСИЭ. 1959. Вып. XXXI. С. 60–67. 0,5 п.л.
5. К вопросу о развитии обско-угорской землянки // Ежегодник Тюменского краеведческого музея. Тюмень, 1959. Вып. 1. С. 9–26. 1 п.л.
6. Стоянка Кама-Жулановка II // Ученые записки ПГУ. Пермь, 1959. № 3. С. 95–110. 1 п.л.
7. Современные селения и жилища ваховских хантов // ТИЭ, нов. сер. М., 1960. Вып. 56. С. 178–198. 1 п.л.
8. Совещание по вопросам акклиматизации и питания населения на Крайнем Севере // СЭ. 1961. № 2. С. 122–123. 0,5 п.л.
9. Международный конгресс финно-угроведов // СЭ. 1961. № 3. С. 90–93. 0,5 п.л.
10. Изменения в расселении малых народов Севера (тез.) // Матер. первого межвед. совещ. по геогр. населения. М., 1961. 5. С. 30–31. 0,1 п.л. (соавт. И.С. Гурвич, А.В. Смоляк).
11. О некоторых этнических процессах, протекающих у селькупов, хантов и эвенков Том-ской области // СЭ. 1961. № 3. С. 45–52. 0,8 п.л.
12. Certain Ethnic Processes Among the Selkups, Khanty and Evenks of Tomsk oblast // Sov. Anthropologie and Archeologie. NY., 1962. Vol. 1, N 2. P. 50–56. 0,8 п.л.
13. Заметки об эвенках бассейна Кети // ТИЭ, нов. сер. М., 1962. Вып. 78. С. 165–175. 0,6 п.л.
14. К истории жилища обских угров // Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum. 20–24.IX.1960. Budapest, 1963. P. 334–348. 1 п.л.
15. Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // ТИЭ, нов. сер. М., 1963. Вып. 84. С. 182–233. 4 п.л.
16. Историко-этнографический атлас Сибири (рец.) // СЭ. 1963. № 5. С. 152–157. 1 п.л. (со-авт. С.И. Вайнштейн, И.С. Гурвич).
17. Az obi-ugor lakóházak túzhelyei // Müveltség és Hagyomany. Debrecen, 1964. VI. P. 65–79. 1 п.л.
18. Современное положение малых народностей Томской области, Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского национальных округов Тюменской области (тез.) // Матер. второго пленума межвед. комиссии по проблемам Севера. М., 1964. С. 7. 0,05 п.л.
19. Problems of the reconstruction of Daily Life among the small Peoples of the Far North // Sov. Anthropol. and Archeol. NY., 1966. Vol. 5, N 2. 1 п.л.
20. Проблемы реконструкции быта малых народов Севера // СЭ. 1966. № 1. С. 9–22. 1 п.л. (соавт. В.И. Васильев, Ю.Б. Симченко).
21. Население и трудовые ресурсы зоны Севера // СЭ. 1966. № 3. С. 152–157. 0,3 п.л.
22. Ямало-Ненецкий национальный округ (экономико-географическая характеристика) // СЭ. 1966. № 6. С. 140–142. 0,3 п.л. (соавт. Б.Ф. Шапалин).
23. Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII века (рец.) // СЭ. 1966. № 4. С. 191–194. 0,3 п.л.
24. Новая жизнь народов Севера. М., 1967. 118 с. 8 п.л. (в соавт. с коллективом авторов).
25. Преобразования в хозяйстве, культуре и быте обских угров // СЭ. 1968. № 5. С. 25–39. 1 п.л.
26. Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970. С. 103–153. 2,5 п.л.
27. О происхождении обско-угорских имен и фамилий // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970. С. 268–278. 0,5 п.л.
28. Современные этнические процессы у обских угров // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970. С. 85–105. 1 п.л.
29. Выступление на дискуссии по статье Ю.В. Бромлея «Этнос и эндогамия» // СЭ. 1970. № 3. С. 95–96. 0,1 п.л.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 275

30. Валерий Николаевич Чернецов (некролог) // СЭ. 1970. № 4. С. 194–197. 0,2 п.л. (соавт. В.И. Васильев, Ю.Б. Симченко).
31. Всесибирская научная конференция, посвященная 100-летию В.И. Ленина // СЭ. 1970 № 6. С. 134—-136. 0,4 п.л.
32. К вопросу о социальной организации у обских угров (о роде у хантов и манси) // Congressus Tertius Internationalis Ftnno-Ugristarum. Tallinn, 1970. P. 64.
33. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / Сб. МАЭ. Л., 1971. С. 211–238. 2 п.л.
34. Ханты // ВИ. 1971. № 8. С. 213–218. 0,5 п.л.
35. Постановления партии и правительства о развитии хозяйства и культуры народов Крайнего Севера // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М., 1971. С. 66–116. 2,5 п.л.
36. Василевич Г.М. Эвенки (историко-этнографические очерки. XVII – начало XX в.) (рец.) // СЭ. 1971. № 1. С. 163–166. 0,5 п.л. (соавт. А.В. Смоляк).
37. Третий международный конгресс финно-угроведов // СЭ. 1971. № 3. С. 142–146. 0,3 п.л.
38. Экспедиции 1970 г. Института этнографии АН СССР // ИПРИЭ в 1970 г. М., 1971. С. 3 17. 0,5 п.л.
39. Западная Сибирь (этнографические разделы) // Советский союз. М., 1971. С. 113–118, 194–198, 313–315, 365–366. 0,8 п.л.
40. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // ИПРИЭ в 1970 г. М., 1972. С. 164–175. 0,5 п.л.
41. Культ животных в религиях М., 1972. 213 с. 11 п.л.
42. Ханты рр. Сыня и Куноват // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972. С. 15–66. 2,5 п.л.
43. Экспедиции 1971 г. Института этнографии АН СССР // ИПРИЭ в 1971 г. М., 1972. С. 3–18. 0,5 п.л.
44. Сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1971 г. // СЭ. 1972. № 5. С. 131–139. 0,8 п.л. (соавт. М.Я. Жорницкая).
45. Итоги археолого-этнографических исследований 1971 г. // Вестник АН СССР. М., 1972. Вып. 8. С. 87–95. 0,5 п.л. (соавт. Р.Л. Розенфельдт).
46. Селькупы // ВИ. 1973. № 3. С. 216–220. 0,5 п.л.
47. Сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1972 г. // СЭ. 1973. № 5. С. 142–148. 0,8 п.л. (соавт. И.М. Семашко).
48. Археологические и этнографические исследования 1972 г. // Вестник АН СССР. М., 1973. Вып. 8. С. 87–95. 0,5 п.л. (соавт. Р.Л. Розенфельдт).
49. О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. С. 123–125. 0,1 п.л.
50. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях // ИПРИЭ в 1972 г. М., 1974. С. 164–175. 0,5 п.л.
51. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974. С. 82–132. 2,5 п.л.
52. Шорцы // ВИ. 1974. № 12. С. 207–212. 0,5 п.л.
53. Манси // СИЭ. М., 1974. С. 415.
54. Ханты // СИЭ. М., 1974. С. 515.
55. Селькупы // СИЭ. М., 1974. С. 723.
56. Коротко об экспедициях // СЭ. 1974. № 1. С. 177–178. 0,1 п.л.
57. Современные этнические процессы у обских угров // Вопросы советского финноугроведения. Петрозаводск, 1974. С. 85–86. 0,1 п.л.
58. Финноугроведение в Венгерской Народной Республике // СЭ. 1974. № 4. С. 121–128. 0,8 п.л.
59. Наследственные, или предковые, имена обских угров и связанные с ними обычаи // СЭ. 1975. № 5. С. 42–52. 0,9 п.л.
60. Находки в Шишингах (культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. 1975. № 6. С. 143–154. 1 п.л.
61. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 186–210. 2,5 п.л.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 276

62. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Новое в этнографии и антропологии / ИПРИЭ в 1973 г. М., 1975. С. 165–174. 0,5 п.л.
63. Формирование ареалов этнографических групп хантов и манси // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1975. С. 41–42. 0,1 п.л.
64. Экспедиции 1973 г. Института этнографии АН СССР // Новое в этнографии и антропологии / ИПРИЭ в 1973 г. М., 1975. С. 3–14. 0,5 п.л.
65. Общественный строй обских угров в XVII–XIX вв.: Из истории Сибири. Томск, 1976. С. 220–231. 0,5 п.л.
66. Проблема рода, фратрии и племени у обских угров // СЭ. 1976. № 6. С. 13–38. 2 п.л.
67. Страна Югория. М., 1976. 118 с. 7 п.л.
68. *Миненко Н.А.* Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой половины XIX в.: Историко-этнографический очерк (рец.) // СЭ. 1976. № 3. С. 173–176. 0,5 п.л.
69. Финно-угроведение на современном этапе // Вестник АН СССР. М., 1976. Вып. 4. С. 79–85. 0,3 п.л.
70. Исторические науки на IV Международном конгрессе финно-угроведов // СЭ. 1976. № 3. С. 151–156. 0,3 п.л. (соавт. И.М. Золотарева, Л.Н. Терентьева).
71. Untersuchug der religiösen Vorstelungen der Hanti am Unterlauf des Ob // Acta Ethnographica. Budapest, 1976. T. 24 (3–4). L. 385–413. 2,5 п.л.
72. Загадка Юильского городка // СЭ. 1977. № 4. С. 129–137. 0,8 п.л.
73. Zur Frage der Entstehund der ethnographischen und territorialen Gruppen der Obugrier // Acta Ethnographica. Budapest, 1977. T. 26 (1–2). L. 109–128. 2 п.л.
74. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 169–175. 0,4 п.л.
75. Первое региональное совещание по проблемам географии, истории, этнографии и языков Европейского Севера // СЭ. 1978. № 2. С. 130–131. 0,1 п.л.
76. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – XX в.) (рец.) // СЭ. 1978. № 2. С. 156–158. 0,3 п.л.
77. Выявление этнических ареалов (на материалах хантов и манси) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1978. С. 41–42. 0,1 п.л.
78. The Representation of a female Spirit from the Kazym River // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. L. 491–501. 0,3 п.л.
79. Ляпинско-сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVIII–XIX вв. // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979. С. 112–130. 0,75 п.л.
80. К происхождению современных манси // СЭ. 1979. № 6 С. 46–58 1 п.л.
81. Миграционные процессы и их факторы у обских угров в прошлом // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979. С. 108–112. 0,3 п.л.
82. Похороны у казымских хантов // ПИИЭ. 1977 г. М., 1979. С. 249–253. 0,3 п.л.
83. Формирование этнографических групп северных хантов и северных манси // К истории малых народностей европейского Севера СССР. Петрозаводск, 1979. С. 34–48. 0,75 п.л.
84. Численный, фамильный и брачный состав хантов и манси в XVIII–XX вв. (материалы) // АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Рукоп. депонир. в ИНИОН АН СССР, №3513. М., 1979. 357 с. 16 п.л.
85. Программа для сбора материалов по погребальным обрядам и связанным с ними представлениям // Программы и вопросники по этнографии. Омск, 1979. 26 с. 1 п.л. (соавт. А.В. Смоляк).
86. Имя и прозвище у обских угров // Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980. С. 266–270. 0,25 п.л.
87. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 89–117. 2 п.л.
88. Le Development ethno-culturel Contemporain des Hantys et des Mansis // Boreales. Paris, 1980. N 17–19. P. 518–525. 0,75 п.л.
89. Общественный строй обских угров (о роде и фратрии) // Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum. Budapest, 1980. С. 116–117. 0,1 п.л.
90. Выступление на VI советско-финлядском симпозиуме // Материалы VI сов.-финляндск.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 277

симпозиума историков «Россия и Финляндия 1700–1917». Л., 1980. С. 166–169. 0,15 п.л.

91. Свадебная обрядность хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 36–42. 0,4 п.л.

92. Похоронная обрядность: Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 125–143. 1,5 п.л.

93. Обско-угорские и самодийские народы: Обзоры работ советских ученых // Советское финноугроведение. 1975–1980: Матер. к VI межд. финно-угорск. конгр. Турку, 1980. С. 114–128. 0,75 п.л.

94. Обско-угорские и самодийские народы: Указатель литературы к обзорам // Советское финно-угроведение. 1975–1980. Матер. к VI межд. финно-угорск. конгр. Турку, 1980. С. 97–107. 0,75 п.л.

95. Выступление на защите диссертации П. Вереша: A magyar nep etnogenezise es ttnikai tortenete 896-ig // Ethnographia. Budapest, 1981. XC11, 1. 0,1 п.л.

96. На просторах Сибири М., 1981. 240 с. 15 п.л.

97. Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 91–107. 1 п.л. (соавт. А.В. Смоляк).

98. Развитие этнических связей обских угров во второй половине XIX – XX в. // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск, 1981. С. 50–60. 0,75 п.л.

99. *K. Eidlitz.* Revolutionen i Norr (рец.) // СЭ. 1981. № 3. С. 161–163. 0,1 п.л. (соавт. И.С. Гурвич, М.Н. Морозова).

100. Брачный возраст хантов и манси в XVIII–XIX вв. // СЭ. 1982. № 2. С. 65–76. 0,75 п.л.

101. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 8–47. 2,7 п.л.

102. Путешествие в Югру. М., 1982. 173 с. 12 п.л.

103. Das Land Yugorien. Moscow; Leipzig, 1982. 192 p. 13 п.л.

104. Селькупы // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 118–121,128–129. 1 п.л. (соавт. В.В. Лебедев).

105. Традиционные корни и элементы синкретизма в хореографии обских угров // Финно-угорский музыкальный фольклор: проблемы синкретизма. Таллин, 1983. С. 22–24. 0,1 п.л. (соавт. М.Я. Жорницкая).

106. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М., 1983. 325 с. 26,5 п.л.

107. Старые и новые названия народов Севера // СЭ. 1983. № 1. С. 76–88. 1 п.л. (соавт. В.А. Туголуков).

108. Выявление этнических ареалов на основе анализа брачных связей населения и языковых данных (на материалах обских угров) // Ареальные исследования в этнографии (язык и этнос). Л., 1983. С. 76–84. 0,75 п.л.

109. Особенности развития традиционного искусства народностей Севера // Народное творчество в РСФСР: Материалы совещания-практикума заведующихх отделами (группами) методики работы северных клубных учреждений, НМЦ территорий, имеющих районы проживания народностей Севера. М., 1983. С. 9–14. 0,2 п.л.

110. *J. Lehtinen.* Naisten Körut. Keski-Venäjälla Ja Länsi-Siperiassa (рец.) // СЭ. 1983. № 6. С. 153–155. 0,2 п.л. (соавт. М.Н. Морозова).

111. Музыкальные инструменты хантов и манси (к вопросу о происхождении) (тез.) // Финно-угорский музыкальный фольклор. Таллинн, 1984. 1 с. 0,1 п.л.

112. Антропонимия обских угров как источник для изучения этнической истории // Этническая ономастика. М., 1984. С. 78–81. 0,15 п.л.

113. Totenabbilder bei den Chanten und Mansen Finno-Ugrische Forschungen. Helsinki, 1984. T. XLVI, H. 1–3. P. 111–156. 2,5 п.л.

114. *Томилов Н.А.* Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – пер-вой половине XIX вв. (рец.) // СЭ. 1985, 6. С. 155–157. 0,2 п.л. (соавт. Б.Х. Кармышева).

115. Современное культурное развитие и этнические процессы у обских угров // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. С. 93–120. 1,75 п.л.

116. Роль традиций в современных обычаях, обрядах и праздниках народов СССР // Documentatio Ethnographica. Budapest, 1986. P. 147–156. 0,5 п.л.

117. Une méthode d'etude de l'histoire ethnique et sociale des Khantys et des Mansis d'aprés des

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 278

documents d'archives Ethnologie et antropogeographie arctiques // Premier Dialogue Franco-Sovietique. Centre d'Etudes Arctiques et I-t d'Ethnographie. Leningrad, 1986. P. 97–112. 0,75 п.л.

118. Обско-угорские народы: Указатель литературы // Советское финноугроведение: Материалы к VI межд. финно-угорск. конгр. Сыктывкар, 1986. С. 119–125. 0,25 п.л.

119. Обские угры (ханты и манси) // Системы личных имен у народов мира. М., 1986. С. 241–244. 0,5 п.л.

120. Музыкальные инструменты хантов и манси (к вопросу о происхождении) (тез.) // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллинн, 1986. С. 9–21. 0,75 п.л.

121. По следам одной загадки // СЭ. 1986. № 4. С. 136–145. 0,75 п.л.

122. Финно-угорские этносы СССР: Современные этнокультурные процессы // СЭ. 1986. № 6. С. 3–13. 0,5 п.л. (соавт. Ю.В. Бромлей, В.В. Пименов, Н.В. Шлыгина).

123. Некоторые аспекты формирования казымской группы хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 71–78. 0,5 п.л.

124. Современное этнокультурное развитие народов Севера по данным материальной культуры // Этнические культуры Сибири: проблемы эволюции и контактов. Новосибирск. 1986. С. 10–15. 0,5 п.л.

125. Путешествие в Югру / Перев. на датск. яз. På rejse i Vest Sibirien. М., 1987. 142 с. 12 п.л.

126. На просторах Сибири / Перев. на яп. яз. Токио, 1987. 299 с. 22 п.л.

127. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск. 1987. С. 118–133. 0,75 п.л.

128. Вопрос так ставить неправомерно // Агитатор армии и флота. М., 1987. С. 26–27. 0,1 п.л.

129. Этнические общности и этнические процессы на Крайнем Севере накануне Октября // Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987. С. 32–61. 2,5 п.л. (соавт. В.И. Васильев, В.А. Туголуков).

130. Отражение этнических процессов в хозяйстве и материальной культуре народностей Севера // Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987. С. 109–135. 2 п.л.

131. Основные тенденции в развитии музыкально-хореографического искусства народностей Севера // Пути сохранения и развития народных традиций в современном художественном творчестве народностей Севера: Пособие о передовом опыте. М., 1988. С. 6–16. 0,8 п.л.

132. The Contemporary Economy of the northern People // Inuktitut. Ottawa, 1988. N 68. P. 105–119. 0,5 п.л.

133. Ханты // Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 490–491. 0,1 п.л.

134. Манси // Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 285–286. 0,1 п.л.

135. Селькупы // Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 398–399. 0,1 п.л.

136. Синкретичность и полифункциональность обрядов и праздников как основа их жизнестойкости // Всес. научная. сессия по итогам этногр. и антроп. исследований 1986–1987 гг. Сухуми, 1988. С. 116–117. 0,1 п.л.

137. Über die Unvereinbarkeit von Gegensätzen. Die Völker des sowjetischen Nordens zwischen industrieller Erscheie Bung und Entwicklung traditioneller Wirtschaftsweisen // Pogrom. Gotinnen, 1989. N 150. L. 55–57. 0,3 п.л.

138. A Survey of the Ob-Ugrian Shamanism // Shamanism: past and present. Budapest; Los-Angeles, 1989. P. 155–164. 0,5 п.л.

139. Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г. (Концепция развития). М., 1988; 2-е изд.: М., 1989. С. 3–39, 60–65, 69–71, 93–94. 2,5 п.л.

140. Этнокультурные связи обских угров и венгров // Матер. VI межд. конгресса финно-угроведов. М., 1989. С. 269–271. 0,1 п.л.

141. Актуальные проблемы сибиреведения // СЭ. 1989. № 6. С. 36–45. 1 п.л.

142. Ханты // БСЭ. М., 1989. 0,1 п.л.

143. Манси // БСЭ. М., 1989. 0,1 п.л.

144. Ханты-Мансийский а.о. // БСЭ. М., 1989. 0,1 п.л.

145. Ямало-Ненецкий а.о. // БСЭ. М., 1989. 0,1 п.л.

146. Интервью-комментарий // Молодежная трибуна. Ханты-Мансийск, 1989. С. 13. 0,1 п.л.

147. Общее и особенное в религии народов Сибири (конец XIX – начало XX в.) (тез.) // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий. Улан-Удэ, 1990. С. 14–16. 0,1 п.л.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 279

148. Modern ethnocultural development of the Soviet North native peoples // Arctic Research advances and prospects. M., 1990. P. 320–322. 0,15 п.л.

149. Перестройка и судьбы малочисленных народов Севера // История СССР. 1990. № 1. С. 155–166. 1,25 п.л.

150. Времяисчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 74–103. 1,5 п.л.

151. Народы Севера: прошлое, настоящее, будущее // СЭ. 1990, 6. С. 17–32. 1,3 п.л.

152. Ардви Сура Анахита иранцев и «Злата Баба» обских угров // СА. 1990. № 3. С. 154–161. 0,5 п.л.

153. Съезд малочисленных народов Севера (взгляд этнографа) // СЭ. 1990. № 5. С. 142–146. 0,4 п.л.

154. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение у финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 58–72. 1 п.л.

155. Традиции в современных обрядах и праздниках народов СССР // Традиции в современном обществе. М., 1990. С. 168–175. 0,5 п.л.

156. Проблемы этнокультурного развития народов Севера // Расы и народы. М., 1990, 20. С. 128–151. 1,5 п.л.

157. О новой конституции СССР // СЭ. 1990. № 6. С. 4–5. 0,1 п.л.

158. Актуальные вопросы современного развития экономики и культуры хантов (на материалах Сургутского и Нижневартовского районов Ханты-Мансийского а.о. Тюменской области) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии: Серия А: «Межнациональные отношения в СССР». М., 1990. № 4. 18 с. 0,75 п.л.

159. Изображения умерших у народов Сибири // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990. С. 106–115. 0,75 п.л.

160. Эндогамный ареал и этническая группа М., 1990. 209 с. 13 п.л.

161. Аборигены Канадского Севера (отчет о командировке) // Расы и народы. М., 1991. № 21. С. 225–245. 1,5 п.л. (соавт. В.А. Тишков).

162. Адаптивные свойства культуры народов Севера // СЭ. 1991. № 4. С. 3–17. 1,4 п.л.

163. Еще раз о роде у хантов и манси // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Сыктывкар, 1991. С. 94–104. 0,75 п.л.

164. Думаю, что меня поддержат представители обеих сторон конфликта // Ямальский конфликт: Гуманитарная экспертиза. Тюмень, 1991. С. 109–112. 0,15 п.л.

165. Les Fêtes des peuples du Nord: tradition et modernisme Arctique Horison 2000 // Les peuples chasseurs et eleveurs. Paris, 1991. L. 215–227. 0,75 п.л.

166. Хозяйственно-культурные типы и поселения хантов и манси // Обские угры (ханты и манси): Матер. к сер. «Народы и культуры». М., 1991. С. 45–61. 0,9 п.л.

167. Традиционное землепользование охотников хантов и манси в прошлом и настоящем // Обские угры (ханты и манси): Матер. к сер. «Народы и культуры». М., 1991. С. 78–87. 0,75 п.л.

168. Проблемы изучения обско-угорского шаманства Обские угры (ханты и манси): Матер. к сер. «Народы и культуры». М., 1991. С. 225–241. 0,9 п.л.

169. Предисловие, гл. 1, 7, приложение Ханты-Мансийский а.о., заключение // Народы Советского Севера (1960–1980). М., 1991. 6 п.л. С. 3–6, 7–9, 14–24, 106–139, 165–186, 247–261 (гл. 7 – соавт. С.И. Вайнштейн, М.Я. Жорницкая; заключение – соавт. И.С. Гурвич).

170. Еще раз об изучении обско-угорского шаманства // Ранние формы религии народов Сибири: Матер. III сов. франц. симп. СПб., 1992. 3 с. 0,2 п.л.

171. On the role of the Russian Geographical Society and its Department of Anthropology as well as of the Academy of Sciences of Russia on the Development of studies in the peoples Kindred to the Finns // Pioneers: The History of Finnish Ethnology: Studia Fennica Ethnologica. Tampere, 1992. № 1. P. 9–20. 0,75 п.л.

172. Этнос и эндогамия // ЭО. 1992. № 3. С. 67–78. 1 п.л.

173. Ответ оппонентам // ЭО. 1992. № 6. С. 61–72. 1 п.л.

174. Предисловие, гл. 1, 7, 8 Приложение, заключение // Народы Севера России: Матер. к серии «Народы и культуры». М., 1992. Вып. XVIII, ч. I–III. С.8–41, 14–24, 106–139, 434–529, 165–186, 247–261, 434–529. (соавт. Ю.Б. Симченко, С.И. Вайнштейн, М.Я. Жорницкая, И.С. Гурвич). 8 п.л.

175. Развитие современной национальной культуры хантов и манси // Этнические и этнокультурные

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 280

процессы у народов Сибири: история и современность. Кемерово, 1992. С. 142–154. 0,75 п.л.

176. Animals in the Spiritual World North Siberian Peoples: Theoretical aspects of Studying // Zoolatry Proceedings of the 7th International Abashiri Symposium. Abashiri, 1993. С. 35–41. 0,5 п.л.

177. Indigenous Peoples of the Russian North and Siberia: Survival and Culture Preservation Problems // The Journal of Ethno-Development: Publ. by the Michigan Ethnic Heritage Studes Center. Vancuver, 1993. Vol. 2, N 1. P. 62–67. 0,5 п.л.

178. Легенды Вут-Ими: Путешествие по Оби и ее притокам к хантам и манси // Югорские россыпи. Сургут, 1993. 76 с. 3 п.л.

179. Свадебный обряд у хантов и манси // РЭ. М., 1993, 3. С. 146–161. 0,9 п.л. (соавт. В.И. Сподина).

180. Животные в духовном мире народов Северной Сибири (теоретические аспекты изучения зоолатрии) // РЭ. М., 1993. № 12. С. 203–214. 0,7 п.л.

181. Методика изучения этнической и социальной истории хантов и манси по архивным материалам // РЭ. М., 1993. № 14. С. 236–248. 0,5 п.л.

182. Пути современного социального и культурного развития малочисленных народов Севера России // Межд. конф. по проблемам коренных малочисленных народов. М., 1993. С. 21. 0,05 п.л.

183. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев: Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 173–192. 0,75 п.л. (соавт. Н.А. Месштыб)

184. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) // ПИИЭ, нов. сер. М., 1993. Т. I, вып. 2. С. 36–45. 0,4 п.л. (соавт. Е.А. Пивнева).

185. На медвежьем празднике у ляпинских манси // ПИИЭ, нов. сер. М., 1993. Т. I, вып. 1. С. 132–139. 0,4 п.л.

186. Знакомьтесь: ханты // Жизнь национальностей М., 1993. № 2. С. 19–20. 0,1 п.л.

187. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. № 3. С. 201–253. 3 п.л. (соавт. Ю.Б. Симченко, А.В. Смоляк).

188. Народы Сибири. Приложение // Матер. к серии «Народы и культуры». М., 1993. Кн. 1, вып. XXIV: Сиб. этн. сб. № 6. С. 202–206, 207–252. 1,5 п.л. (соавт. Ю.Б. Симченко, Н.В. Ссорин-Чайков).

189. Народы Севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Отечественная история. М., 1994. № 3. С. 180–190. 1 п.л.

190. Recent Ethnic Processes among the Peoples of the Russian Pacific Coast // Anthropology of the North Pacific Pim. Washington, 1994. С. 347–355. 0,5 п.л.

191. Экспертное заключение по ТЭО: Народы Севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Демографические, экономические, социальные и культурные проблемы развития народов Дальнего Востока в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 36–45, 220–229. 2 п.л. (соавт. Ю.Б. Симченко).

192. Программа фундаментального научного исследования // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 5–49. 1,5 п.л. (соавт. Ю.Б. Симченко, Н.В. Ссорин-Чайков).

193. Ханты // Народы России: Энциклопедия. М., 1994. С. 380–383. 0,5 п.л.

194. Шорцы // Народы России: Энциклопедия. М., 1994. С. 413–415. 0,4 п.л. (соавт. Т.М. Патрушева).

195. Концептуальные подходы к развитию малочисленных народов Севера: Народы Севера: выживание… // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. С. 5–42, 265–335. 2,5 п.л.

196. Этнографы пишут закон: Текст проекта Закона Российской Федерации «Основы правового статуса коренных народов Севера» // ЭО. 1995. № 1. С. 74–88. 1 п.л. (соавт. Н.И. Новикова, Н.В. Ссорин-Чайков, Н.А. Богданова).

197. Общее и особенное в религии народов Сибири (конец XIX – начало XX в.) // Традиционные ритуалы и верования. М., 1995. Ч. I. С. 7–35. 1 п.л.

198. Этносоциальная ситуация и проблемы традиционного природопользования восточных хантов и лесных ненцев // Народы Сибири. М., 1995. Сиб. этн. сб. № 7. С. 5–20. 1 п.л. (соавт. И.А. Карапетова, К.Ю. Соловьева).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 281

199. Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления // Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам М., 1995. С. 143–173. 2 п.л.
200. Финноугроведение в конце XX в. // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. 10–15.8.1995. Jyvaskula, 1995. 0,1 п.л.
201. Обско-угорская этнография в трудах финских ученых в XIX – начале XX в. // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 5–10. 0,5 п.л.
202. Жилище народов Сибири // Традиционное жилище народов России. XIX – начало XX в. М., 1997. С. 305–352, 2 п.л.
203. Жилище народов Сибири // Sibirya Araştirmalari. Istambul, 1997. С. 204–224. 1 п.л.
204. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 78–81. 0,5 п.л. (соавт. Е.А. Пивнева).
205. Praderies i Taiga Biosfera // Enciclopedia Catalana. Barselona, 1997. L. 345–393, 398–415. 3 п.л. (соавт. В.И. Басилов и коллектив авторов).
206. Животные в религиях. 2-е изд. М., 1998. 286 с. 11,6 п.л.
207. Жилище народов Сибири (Опыт типологии) М., 1998. 284 с. 18 п.л.
208. Манси // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 325–326. 0,1 п.л.
209. Ханты // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 593–594. 0,1 п.л.
210. Шорцы // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 644–645. 0,1 п.л. (соавт. Г.М. Патрушева).
211. Арктическая Азия и Сибирь: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 837–840. 0,4 п.л.
212. Буряты: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 840. 0,1 п.л.
213. Чукчи: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 840–841. 0,1 п.л.
214. Эвенки: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 841–842. 0,1 п.л.
215. Эвены: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 842. 0,1 п.л.
216. Коряки: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge. 1998. Vol. 1. P. 842–843. 0,1 п.л.
217. Нанайцы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 843–844. 0,1 п.л.
218. Ненцы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 844–845. 0,1 п.л.
219. Нганасаны: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 845. 0,1 п.л.
220. Долганы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 845. 0,1 п.л.
221. Ханты: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 846–847. 0,1 п.л.
222. Селькупы: Жилище /Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 847–848. 0,1 п.л.
223. Сибирские татары: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 848–849. 0,1 п.л.
224. Тувинцы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 849–850. 0,1 п.л.
225. Удэгейцы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 850–851. 0,1 п.л.
226. Ульчи: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 851–852. 0,1 п.л.
227. Якуты: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 852–853. 0,1 п.л.
228. Эскимосы: Жилище // Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 853–854. 0,1 п.л.
229. Концептуальный подход к развитию народов Севера // Красная книга народов. М., 1999. Ч. 2. С. 49–54. 0,5 п.л.
230. Этнокультурные основы социально-экономического районирования России // Народы Российского Севера. М., 1999. Сиб. этн.сб. Вып. 9. С. 225–299. 3 п.л.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 282

231. Обско-угорский феномен (Север и Юг) // III конгресс этнографов и антропологов России. М., 1999. С. 29–36, 0,5 п.л.

232. Владимир Николаевич Басилов // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. М., 1999. С. 9–19, 0,75 п.л.

233. Цикл статей о верованиях народов Сибири, 7 статей // Религии народов современной России. М., 1999. С. 171–172, 273–282, 292–293, 471–472, 536–538, 590–591, 593. 1 п.л.

234. Культ медведя // Археология, этнография и антропология. Новосибирск, 2000. № 2. С.121–130. 0,8 п.л.

235. Платок в культуре хантов и манси // Этнография народов Западной Сибири. М., 2000. Сиб. этн. сб. Вып. 10. С.49–69. 1 п.л.

236. Изображение женского духа с р. Казым // ИПИИЭ. М., 2000. С. 182–202. 0,75 п.л.

237. Мои открытия Югры // Мир Севера. М., 2000. № 5. С. 44–49. 0,4 п.л.

238. Использование металла в культовой практике хантов и манси // ЭО. 2000. № 6. С. 30–45. 1 п.л.

239. Цикл статей. 64 статьи // Югория: энциклопедия Ханты-Мансийского авт. округа. Ханты-Мансийск, 2000. 1,5 п л.

240. Семь книг о народах Сибири // ЭО. 2000. № 6. С. 135–138. 0,5 п.л. (соавт. А.А. Сирина).

241. Обско-угорский феномен: Место культуры хантов и манси в культуре народов Сибири // Исторический ежегодник: Спец. вып. Омск, 2001. С. 36–53. 1 п.л.

242. Культ медведя, медвежий праздник и народный театр // Дневник вольного слушателя школы драматического искусства: Летняя школа в рамках III Всемирной театральной Олимпиады. М., 2001. С. 9–11. 0,3 п.л.

243. Религиозные верования народов Севера // Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 342–346. 0,5 п.л. (соавт. П.И. Пучков).

244. Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 2001. № 1. С. 165–174. 1 п.л.

245. Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 2001, № 2. С. 166–173. 1 п.л.

246. Научный отчет начальника Обского отряда Северной экспедиции о работе, проведенной летом 1971 г. в Шурышкарском районе Ямало-Ненецкого нац. округа Тюменской обл. // ПИИЭА. М., 2001. С.344–387. 1 п.л.

247. Манси: историческая справка // Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 344–387. 1 п.л.

248. Цикл статей. 11 статей // Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 36, 58–60, 81, 87, 95–96, 106,128, 132, 148–149. 0,6 п.л.

249. Манси. Селькупы. Ханты // Народы севера Земли: Арктика – мой дом: Полярная энциклопедия школьника. М., 1999, 2001 (2-е изд). С. 68–73, 146–151, 174–179; С.82–87, 160–165, 200–205. 0,8 п.л.

250. Погребальные обряды и связанные с ними представления // Вопросники и программы по этноархеологии и этнографии. Омск, 2002. С. 169–176. 1 п.л. (соавт. А.В. Смоляк).

251. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // Расы и народы. М., 2002. Вып. 28. С. 61–79. 1 п.л.

252. Поездка в Томскую область в 1958 г. // ПИИЭА. М., 2002. С. 271–289. 0,75 п.л.

253. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // ЭО. 2002. № 1. С. 41–62. 1,2 п.л.

254. *H. Snellman.* Khant s Time. Helsinki, 2001 (рец.) // ЭО. 2002. № 5. С. 147–151. 0,5 п.л. (соавт. Д.А. Функ).

255. Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 2003. № 1. С. 199–208. 0,75 п.л.

256. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. М., 2003. № 1. С. 47–61. 1 п.л.

257. «Нашу культуру мы изучим сами»: Проблемы контактов и научной работы с иноэтничными коллегами // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. М.; Республика Алтай. 2004. С. 50–61. 0,5 п.л.

258. Этнический состав и демографическая ситуация // Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера,

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 283

Сибири и Дальнего Востока. М., 2004. С. 14–31. 1 п.л.

259. Поездка в Томскую область // ПИИЭА. 2002. М., 2004. С. 192–205. 0,75 п.л.

260. Отчет об экспедиционной работе... З.П. Соколовой летом 1965 г. в Ханты-Мансийском нац. округе Тюменской области // ПИИЭА.. 2002. М., 2004. С. 169–182. 1 п.л.

261. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // «Благой фонд, благое дело»: К 10-летию РГНФ. М., 2004. С. 374–386. 1 п.л.

262. О положении хантов Ларьякского района Ханты-Мансийского нац. округа Тюменской области // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы. М., 2004. С. 204–221. 1 п.л.

263. Об этническом составе коренного населения Севера Томской области // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы. М., 2004. С. 315–341. 1,3 п.л.

264. Орнамент хантов: новые исследования // ЭО. 2004. № 2. С. 140–146. 0,6 п.л. (соавт. Б.А. Фролов).

265. Пять книг по юридической антропологии // ЭО. 2004. № 2. С. 147–150. 0,5 п.л.

266. Народы Западной Сибири // БСЭ: Россия. М., 2004. С. 191–194. 0,4 п.л. (соавт. В.В. Мазепус).

267. Цикл статей (40 статей) // Северная энциклопедия. М., 2004. 1,5 п.л.

268. Научный отчет Обской группы Северной экспедиции... по этнографии хантов, проведенной летом 1972 г.в Шурышкарском р-не Ямало-Ненецкого авт. округа // ПИИЭА. 2003. М., 2005. С. 378–310. 1,5 п.л.

269. Поездка в Томскую область в 1958 г. // ПИИЭА. 2003. М., 2005. С. 311–324. 0,9 п.л.

270. Медвежий праздник как феномен обско-угорской культуры, или о межпоколенном диа-логе в этнографии // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. М., 2005. С. 166–175. 0,75 п.л.

271. Этнография обских угров в трудах В.Н. Чернецова // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий. Томск, 2005. С. 41–43. 0,4 п.л.

272. О современном положении хантов Шурышкарского района Ямало-Ненецкого нац. округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1959–1962 годы. М., 2005. С. 324–367. 1 п.л.

273. Материальная культура и хозяйственная деятельность сынских хантов // Сынские ханты. Новосибирск, 2005. С. 75–81. 0,5 п.л.

274. Полевые дневники экспедиционных исследований на р. Сыня // Сынские ханты: Приложение. Новосибирск, 2005. С. 187–222. 2,5 п.л.

275. Ханты: Введение. Главы 1, 2, 4–6, 8 // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 9–17, 57–78, 98–125, 133–165 и др. 6,5 п.л. (гл. 1, 2,4.8 – соавт. Г.А. Аксянова, В.А. Могильников, Н.В. Лукина, А.М. Сязи).

276. Манси: Введение. Главы 1, 2, 5, 6, заключение // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 199–219, 259–277, 733–740. 2,5 п.л. (гл. 1, 2, заключение – соавт. Г.А. Аксянова, Е.Г. Федорова, В.А. Могильников, В.А. Тишков).

277. Воспоминания о Чернецове (К 100-летию со дня рождения) // ЭО. 2006. № 3. С. 149–157. 0,5 п.л.

278. Казым. 1969. Вторая поездка к хантам // ПИИЭА. 2004. М., 2006. С. 272–296. 0,5 п.л.

279. Научный отчет об экспедиционной поездке к хантам в 1988 г. // ПИИЭА. 2004. М., 2006. С. 261–271. 0,6 п.л.

280. Феномен устойчивости этнической идентификации уйльта в контексте этнонимической истории народов Севера // ЭО. 2006. № 1. С. 129–145. 1,2 п.л. (соавт. Л.И. Миссонова).

281. Докладная записка по материалам поездки в Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий нац. округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы. М., 2006. С. 64–78. 1 п.л.

282. Современное развитие хозяйства, культуры и быта коренного населения Ханты-Мансийского авт. округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы. М., 2006. С. 261–271. 0,8 п.л.

283. Казым. 1969 // ПИИЭА. 2005. М., 2007. С. 293–311. 0,8 п.л.

284. Научный отчет об экспедиции в 1989 г. // ПИИЭА. 2005. М., 2007. С. 252–260. 0,5 п.л.

285. Проблемы сохранения национальной культуры коренного населения Ханты-Мансийского авт.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 284

округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 108–118. 0,6 п.л.

286. Народы Западной Сибири: Этнографический альбом. М., 2007. 342 с. 53 п.л.

287. Некоторые вопросы развития национальной культуры коренного населения Ханты-Мансийского авт. округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 119–122. 0,7 п.л.

288. Вопросы социально-культурного и экономического развития хантов // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 159–168. 0,5 п.л.

289. Социально-экономическое развитие народностей Севера и межнациональные отношения// Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 169–177. 0,4 п.л.

290. Актуальные вопросы современного развития экономики и культуры хантов Сургутского и Нижневартовского районов Ханты-Мансийского авт. округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 191–209. 0,9 п.л.

291. Вопросы межнациональных отношений у народов Крайнего Севера // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 210–216. 0,3 п.л.

292. Экспертное заключение по ТЭО совместного советско-южнокорейского предприятия в пос. Светлая Тернейского р-на Приморского края // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 256–265. 0,5 п.л.

293. Этнические территории малочисленных народов Севера, живущих в Арктике и на Крайнем Севере // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 266–283. 0,9 п.л.

294. Ханты // Сибирь: Атлас Азиатской России. Новосибирск; М., 2007. С. 722–723. 0,3 п.л.

295. Коренные малочисленные народы Севера: динамика численности по данным переписей населения // ЭО. 2007. № 5. С. 75–95. 1,2 п.л. (соавт. В.В. Степанов).

296. Проблема статистического учета малочисленных народов Севера и основные итоги переписи 2002 г. // Этнокультурный облик России: Перепись 2002 года. М., 2007. С. 472–500. 1,75 п.л. (соавт. В.В. Степанов).

297. Этнодемографические процессы среди коренных малочисленных народов Севера Российской Федерации // Этнодемографическая ситуация в субъектах Российской Федерации. М., 2007. Гл. VIII. С. 121–137 (соавт. В.В. Степанов).

298. Категория «коренные малочисленные народы Севера» и проблема статистического учета // Этнические категории и статистика. М., 2008. С. 71–92. 1,1 п.л. (соавт. В.В. Степанов).

299. Ханты и манси: взгляд из XXI века. М., 2009. 756 с. 69 п.л.

300. Казым. 1969 // ПИИЭА. 2006. М., 2009. С. 298–317. 0,75 п.л.

Титульное редактирование

301. Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1970 г. М., 1971. 179 с. 8 п.л. (соред. В.Н. Басилов, А.Е. Тер-Саркисянц).

302. Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1970 г. М., 1972. 329 с. 15 п.л.

303. Новое в этнографии и антропологии: Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1973 г. М., 1975. 117 с. 4,5 п.л. (соред. Л.А. Тульцева).

304. Полевые исследования Института этнографии 1974 г. М., 1975. 267 с. 16 п.л. (в составе редколлегии).

305. Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г.: Концепция развития. М., 1988. 94 с.; 2-е изд. 1989. 85 с. 5,75 п.л.

306. Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера М., 1990. 222 с. 14 п.л. (соред. И.С. Гурвич).

307. *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение М., 1991. 278 с. 18 п.л.

308. Обские угры (ханты и манси) // Матер. к серии «Народы и культуры». М., 1991. 241 с. 13 п.л.

309. Народы Советского Севера. М., 1991. 263 с. 17 п.л. (соред. И.С. Гурвич).

310. Народы Севера России М., 1992. 719 с. 34,5 п.л.

311. Законодательные акты 1917–1992 гг. (Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера) // Матер. к серии «Народы и культуры». М., 1992. Вып. XI, кн. 2: Национальная политика в России. 237 с. 12,7 п.л.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 285

312. Российский этнограф. М., 1993. 231 с. 10 п.л.
313. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. 310 с. 13 п.л. (соред. И.А. Кремлева).
314. Народы Сибири// Материалы к серии «Народы и культуры». М. 1993. Вып. XXIV, Кн. 1: Сиб. этн. сб. № 6. 252 с. 12,5 п.л.
315. Народы Сибири и Севера России в XIX веке. М., 1994. 272 с. 10 п.л.
316. Народы Сибири и Севера в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. 440 с. 26 п.л.
317. Демографические, экономические, социальные и культурные проблемы развития народов Дальнего Востока в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. 316 с. 19,75 п.л.
318. *Новикова Н.И.* Традиционные праздники манси. М., 1995. 223 с. 6 п.л.
319. *Сирина А.А.* Катангские эвенки в XX в.: расселение, организация среды жизнедеятельности. М., 1995. 200 с. 10 п.л.
320. Народы Сибири в XIX в. // Сибирь: этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 1995. Вып. 1. 147 с. 7,2 п.л.
321. Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. 335 с. 15 п.л.
322. Народы Сибири // Сиб. этн. сб. М., 1995. № 7, кн. 2. 255 с. 12 п.л.
323. *Иванов А.М.* Традиционная экологическая этика юкагиров. М., 1996. 135 с. 8 п.л.
324. *Федянович Т.П.* Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья М., 1997. 183 с. 8,8 п.л.
325. Народы Сибири // Сиб. этн.сб. М., 1997. № 8. 303 с. 12 п.л.
326. *Ёсида Аицуси.* Культура питания гыданских ненцев. М., 1997. 252 с. 11,9 п.л.
327. Сибирь: Этносы и культуры (Народы Сибири в XIX в.). М.; Улан-Удэ, 1997. Вып. 2. 118 с. 5,2 п.л.
328. Традиционная культура бурят Сибирь: этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 1998. Вып. 3. 163 с. 9 п.л.
329. Народы Российского Севера и Сибири // Сиб. этн. сб. М., 1999. № 9. 318 с. 18 п.л. (со-ред. Д.А. Функ).
330. Пивнева Е.А. Манси: Популяционная культура, этнодемографические процессы. М., 1999. 306 с. 26 п.л. (соред. Г.М. Афанасьева).
331. Народы Сибири в XIX в. М.; Улан-Удэ, 1999. Вып. 4. 185 с. 10,8 п.л.
332. Традиции и инновации в этнической культуре бурят. М.; Улан-Удэ, 1999. Вып. 5. 151 с. 10 п.л.
333. Народы севера Земли Арктика – мой дом: Полярная энциклопедия. М., 1999; 2001 (2-е изд.). 287 с. 25 п.л.
334. Итоги полевых исследований. М., 2000. 283 с. 17 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).
335. Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят Сибири: этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 2001. Вып. 6. 299 с. 18,7 п.л.
336. Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М., 2001. 390 с. 24,3 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).
337. Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М., 2002. 293 с., 17,5 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).
338. Расы и народы. М., 2002. Вып. 28. 315 с. 20 п.л. (соред. Д.А. Функ).
339. Этническая культура: история и современность // Сибирь: этносы и культуры. М.; Улан-дэ, 2002. Вып. 7. 207 с. 13 п.л.
340. Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2002. М., 2004. 207 с. 13 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).
341. Северная энциклопедия. М., 2004. 1031 с. 75 п.л. Научный консультант.
342. Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы. М., 2004. 368 с. 17 п.л. (соред. Е.А. Пивнева).
343. Буксикова О.Б. Традиционные игры бурят в конце XIX – начале XX в. и опыт их трансформации в национальной хореографии Сибирь // Этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 2004. Вып. 8. 138 с. 10 п.л.
344. Этнические процессы и традиционная культура Сибирь // Этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 2005. Вып. 9. 223 с. 14 п.л.
345. Народы Западной Сибири. М., 2005. 805 с. 74 п.л. (соред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин).
346. Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2003. М., 2005. 330 с. 21 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 286

347. Этнологическая экспертиза: Народы Севера и Сибири. 1959–1962 годы. М., 2005. 410 с. 17 п.л. (соред. Е.А. Пивнева).

348. Этнологическая экспертиза: Народы Севера и Сибири. 1963–1980 годы. М., 2006. 379 с. 17 п.л. (соред. Е.А. Пивнева).

349. Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2004. М., 2006. 302 с. 19 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).

350. Этнологическая экспертиза: Народы Севера и Сибири. 1981–1984 годы. М., 2006. 302 с. 14 п.л. (соред. Е.А. Пивнева).

351. Гомбоев Б.Ц. Культовые места Баргузинской долины Сибирь: этносы и культуры. М.; Улан-Удэ, 2006. 286 с. 18 п.л.

352. Этнологическая экспертиза: Народы Севера и Сибири. 1985–1994 годы. М., 2007. 316 с. 15 п.л. (соред. Е.А. Пивнева).

353. Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2005. М., 2007. 317 с. 21,5 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).

354. Кузакова Е.А. Зов сердца – на поклон к Евре. Пос. Междуреченский, 2007. 358 с. 25 п.л.

356. Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2006. М., 2009. 323 с. 21 п.л. (отв. ред. в составе редкол.).

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 287

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ВВЛ – Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись
ВИ – Вопросы истории
ВЦИК – Всероссийский Центральный Исполнительный комитет
ГУ – государственное учреждение
ГУК – государственное учреждение культуры
ГУП – Государственное унитарное предприятие
ГУ ТОГАТ – Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив в г. Тобольске
ЕТГМ – Ежегодник Тобольского губернского музея
ЗАО – Закрытое акционерное общество
ЗС ЯНАО – Законодательное Собрание Ямало-Ненецкого автономного округа
ИИА УрРО РАН – Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук
ИПИИЭ – Итоги полевых исследований Института этнографии
ИПРИЭ – Итоги полевых работ Института этнографии
ИРГО – Известия Русского географического общества
ИРЛИ – Институт истории русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР (РАН)
КМНС – коренные малочисленные народы Севера
КСИЭ – Краткие сообщения института этнографии
МАЭ РАН – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
Российской академии наук
МО – муниципальное образование
МУП – Муниципальное унитарное предприятие
НАОК – Национальная акционерная оленеводческая компания
ПВЛ – Повесть временных лет
ПГУ – Пермский государственный университет
ПИИЭА – Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН
ПИИЭ – Полевые исследования Института этнографии
ПМА – Полевые материалы автора
ПМЭБ – полевые материалы Этнографического Бюро
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
ПФА РАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук
РГО – Русское географическое общество
РПЦ – Русская православная церковь
РЭ – Российский этнограф
РЭМ – Российский этнографический музей
СА – Советская археология
САИ –
СИЭ – Советская историческая энциклопедия
СЭ – Советская этнография
ТИЭ – Труды Института этнографии
ТКМ – Томский краеведческий музей
ТМ КП – Тобольский историко-культурный музей-заповедник, книга поступлений
ТФ ГАТО – Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области (ныне – ГУТОГАТ – Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив в городе Тобольске)
ФЗ – федеральный закон
ФС РФ – Федеральное собрание Российской Федерациии
ХМАО – Югра – Ханты-Мансийский автономный округ – Югра
ЭО – Этнографическое обозрение
ЯНАО – Ямало-Ненецкий автономный округ

CIFU – Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum
MTA – Magyar Tudomanyos Akademia
MSPOu – Mémoires de la Société Finno-Ougrienne
PFP – Proto-Finno-Permskaja rekonstrukcija
PFU – Proto-Finno-Ugorskaja rekonstrukcija

аг. х. – аганские ханты
каз. х. – казымские ханты
л. нен. – лесные ненцы
приур. х. – приуральские ханты
шур. х. – шурышкарские ханты

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 288

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бардина Раиса Калистратовна – канд. ист. наук, г. Ханты-Мансийск

Вандор Анна – Российский культурный центр, г. Будапешт, Венгрия

Вереш Петер – д-р ист. наук, Институт этнологии Венгерской академии наук, г. Будапешт, Венгрия

Главацкая Елена Михайловна – д-р ист. наук, Уральский государственный университет, г. Екатеринбург

Головнев Андрей Владимирович – чл.-корр. РАН, Институт истории и археологии Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург

Ёсида Ацуси – Государственный Университет Тиба, г. Тиба, Япония

Золотарёва Наталья Владимировна – аспирантка Института искусств и культуры Томского государственного университета, г. Томск

Карапетова Ирина Альфредовна – Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург

Квашнин Юрий Николаевич – канд. ист. наук, Институт проблем освоения Севера Сибирского отделения РАН, г. Тюмень

Кережи Агнеш – канд. ист. наук, Этнографический музей, г. Будапешт, Венгрия

Лапина Маина Афанасьевна – канд. ист. наук, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Лехтинен Илдико – д-р ист. наук, Финский Национальный музей/Музей культур, г. Хельсинки, Финляндия

Лукина Надежда Васильевна – д-р ист. наук, Томский государственный педагогический университет, г. Томск

Мартынова Елена Петровна – д-р ист. наук, Тульский государственный педагогический университет, г. Тула

Молданов Тимофей – канд. ист. наук, Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

Новикова Наталья Ивановна – канд. ист. наук, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

Перевалова Елена Валерьевна – канд. ист. наук, Институт истории и археологии Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург

Пушкарева Елена Тимофеевна – д-р ист. наук, Законодательное Собрание Ямало-Ненецкого автономного округа, г. Салехард

Руткан-Миклиан Эстер – PhD, Институт языкознания Венгерской академии наук, г. Будапешт, Венгрия

Рындина Ольга Михайловна – д-р ист. наук, Институт искусств и культуры Томского государственного университета

Сирина Анна Анатольевна – канд. ист. наук, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

Сподина Виктория Ивановна – канд. ист. наук, Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск

Старцев А.Ф. д-р ист. наук, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН, г. Владивосток

Томилов Николай Аркадьевич – д-р ист. наук, Омский филиал Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения РАН, г. Омск

Федорова Елена Геннадьевна – канд. ист. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 289

Окская протока
Шурышкарский район ЯНАО, 1973 г.

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 290

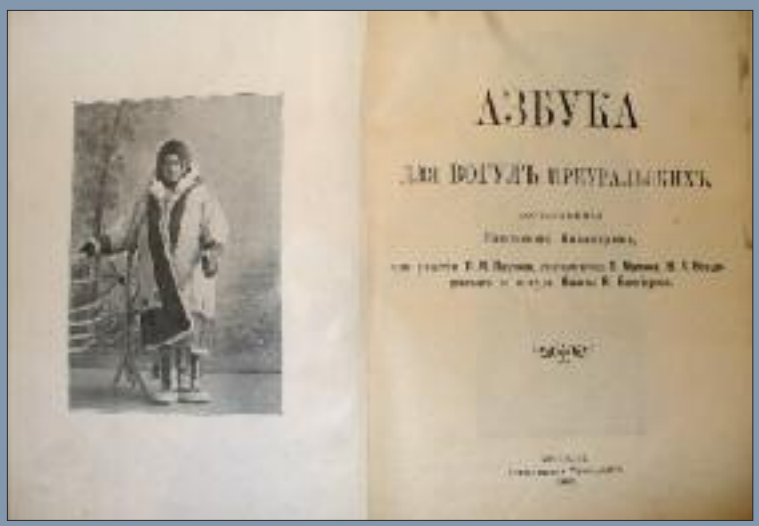
Семейный портрет, присланный Н.Ф. Катановым А.О. Хейкелю на память
National Board of Antiquities, Finland

К статье *И. Лехтинен*

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 291

Рукописная карта о местах проживания лозьвинских манси, составленная Анталом Регули в 1843–1844 гг. Фрагмент Рукописный фонд Библиотеки Академии Наук Венгрии. № MTA KK Magyar Nyelvtudomány 2rét 4/V

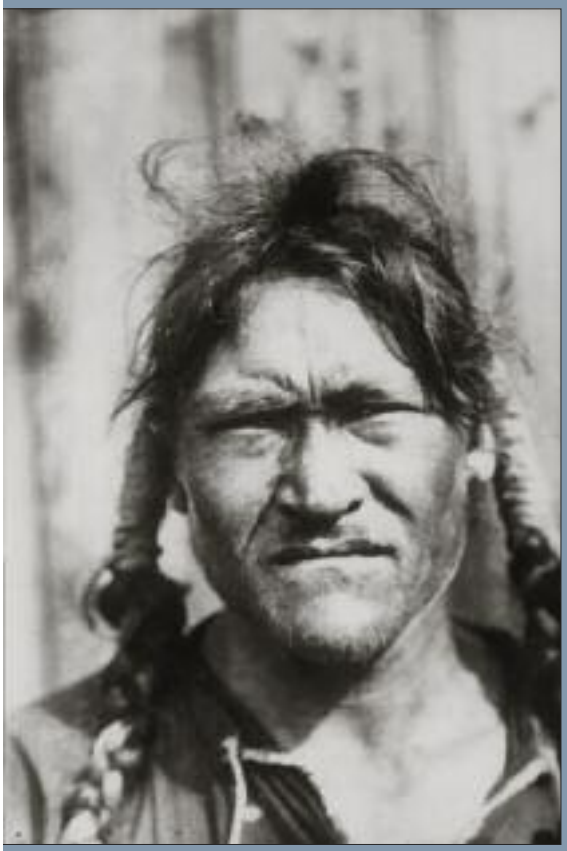
К статье *А. Вандор*. Рис. 1



«Азбука для вогул приуральских»
В числе авторов – Никита Я. Бахтиаров. 1903 г.

К статье *А. Вандор*. Рис. 2

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 292



Бахтиаров
Фото Кароя Папаи, 1888 г.
Фотохранилище Этнографического музея в Будапеште. № EA F2214
К статье *А. Вандор*. Рис. 3

Прокоп Бахтияров
Фото Анны Вандор, 2006 г.
Из личного архива автора
К статье *А. Вандор*. Рис. 4

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 293

Вежакарская гора – капище Старика Священного города

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 1

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 294

Столб-идол и жертвенный стол. Вежакарская гора

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 2

Вид на возвышенность, где «держали совет сыновья-дочери *Торума*, собравшиеся для раздела земных владений»

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 3

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 295

Старый общественный дом. Вежакары

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 4

Место жертвоприношения у старого общественного дома в Вежакарах

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 5

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 296

Правый (священный) угол передней стены общественного дома в Вежакарах

К статье *Е.В. Переваловой*. Рис. 6

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 297

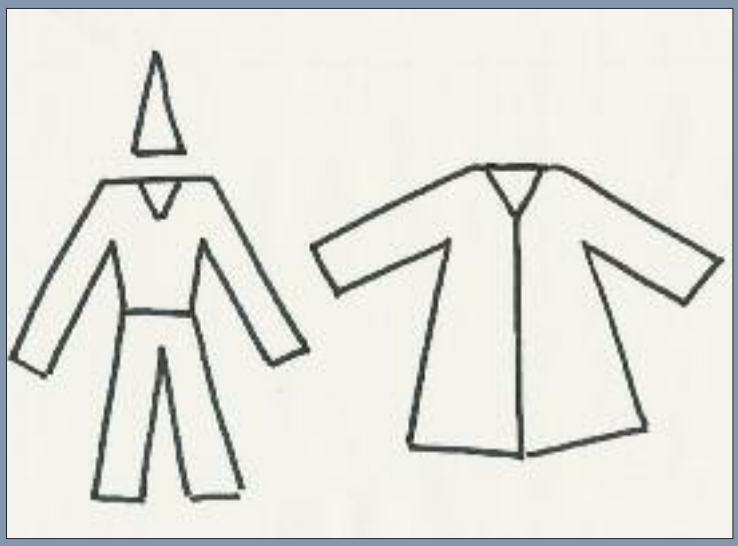


Схема покроя одежды для духа-покровителя *Тоя-павыл эки*

К статье *Р.К. Бардиной*. Рис. 1

Калистрат Прокопьевич Партанов делает приношение *Тоя-павыл эке*
на священном месте *Тоя павыл кан*
1970-е годы, д. Вежакары, р. Горная Обь

К статье *Р.К. Бардиной*. Рис. 2

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 298

Медведь на празднике. 1909 г.
РЭМ. Кол. 1706-122. Ханты

К статье *И.А. Карапетовой*. Рис. 1

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 299

Очаг. 1923 г. РЭМ. Кол. 4047-325. Ханты

К статье *И.А. Карапетовой*. Рис. 2

Головной убор. 1909 г. РЭМ. Кол. 1710-431. Манси

К статье *И.А. Карапетовой*. Рис. 3

Халат. 1909 г. РЭМ. Кол. 1711-502. Ханты

К статье *И.А. Карапетовой*. Рис. 4

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 300

Сас нёл и манси с *сангвылтапом*
РЭМ. Кол. 1705-105

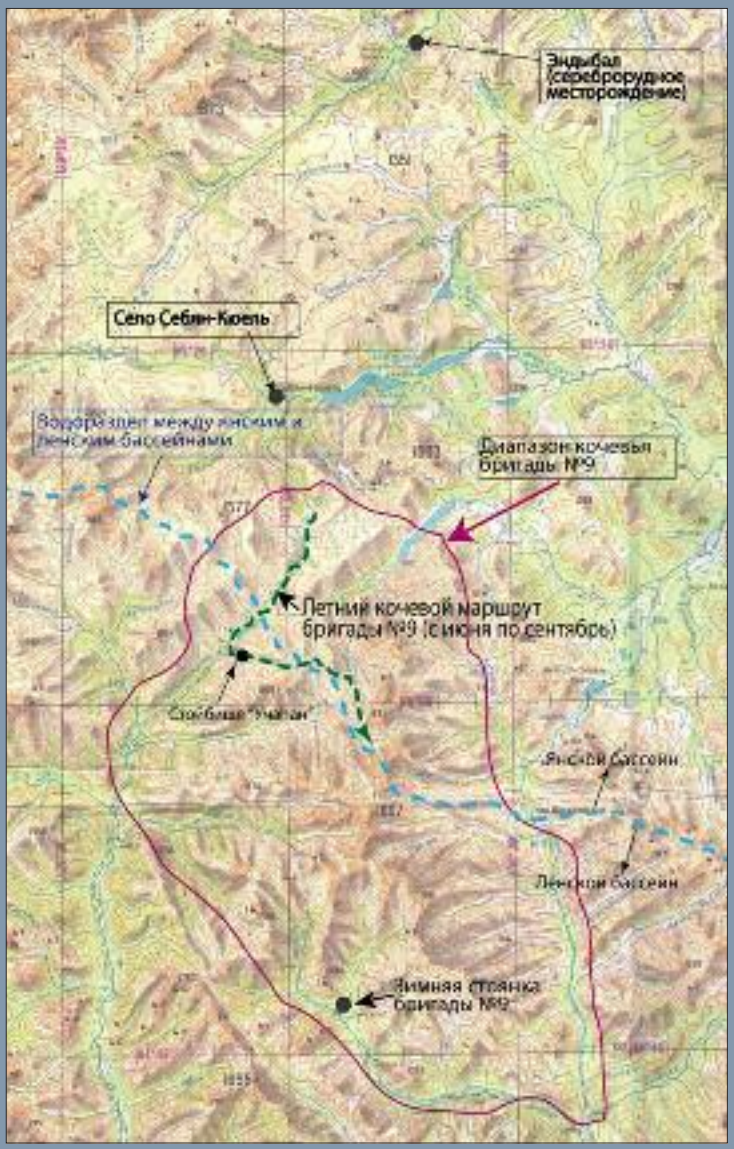
К статье *И.А. Карапетовой*. Рис. 5

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 301

Летнее стойбище «Учаhан» бригады № 9 ГУП «Себян», август 2009 г.

К статье *А. Ёсида*. Рис. 1

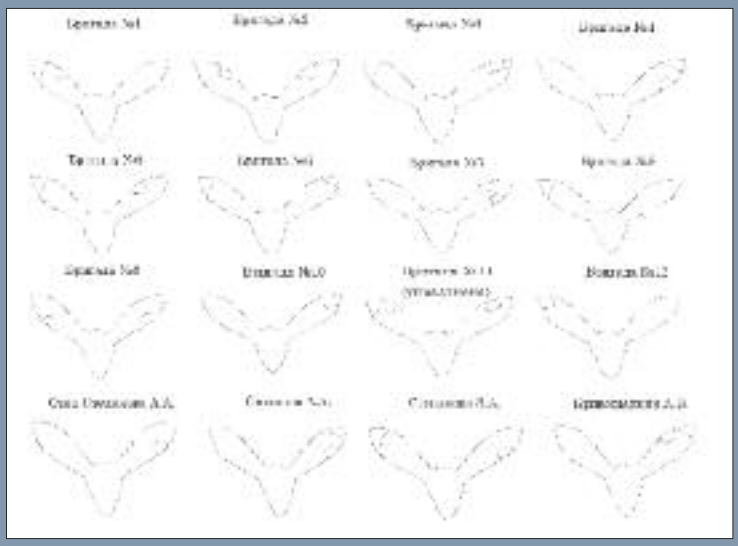
Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 302



Ареал кочевья и летний маршрут бригады № 9 ГУП «Себян»

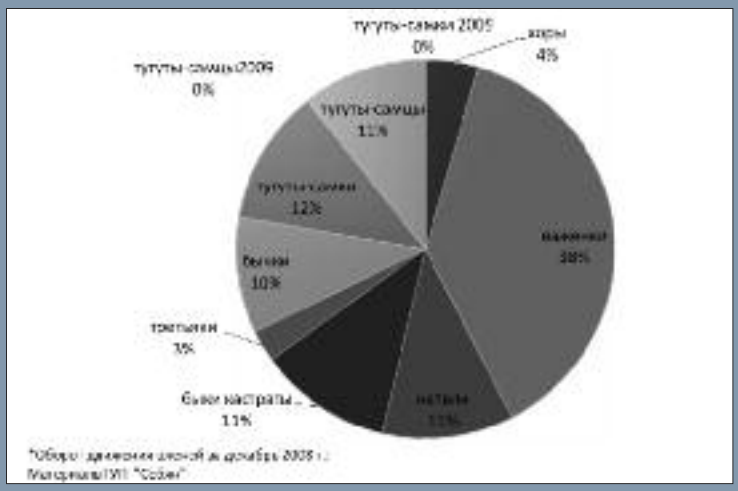
К статье *А. Ёсида*. Рис. 2

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 303



Метки на ушах оленей *илкэн* бригады № 9 и некоторых частников (сведения получены от А.А. Степанова)

К статье *А. Ёсида*. Рис. 3



Структура стада оленей ГУП «Себян»

К статье *А. Ёсида*. Рис. 4

Socolova_150x220_156-304_Layout 1 29.09.2010 11:04 Page 304

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА РОССИИ

К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой

Ответственный редактор *Е.А. Пивнева*
Редактор *И.В. Клюшкина*
Макет, верстка *А.Г. Орлова*

Подписано к печати 27.09.2010.
Формат 60x90 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная.

ISBN 978-5-4211-0028-7

Отпечатано в ОАО «Типография «Новости»
Москва, ул. Ф. Энгельса, д. 46