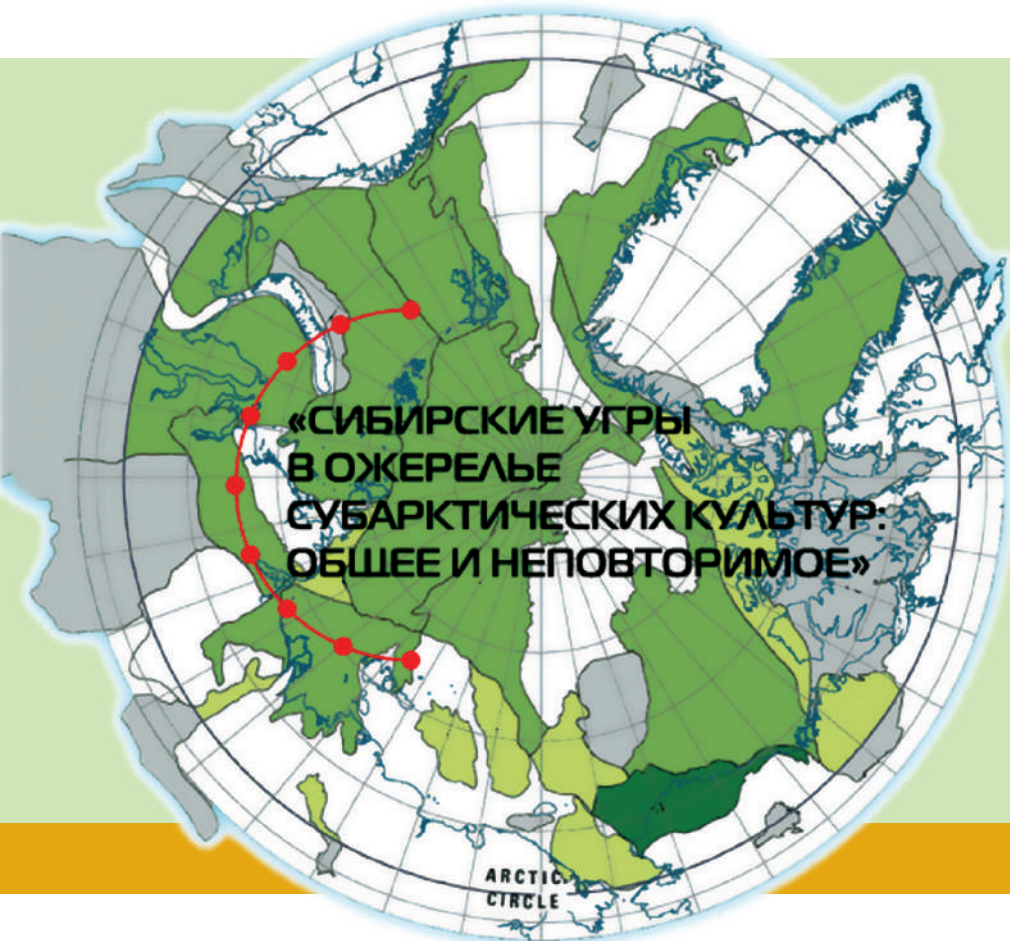


Департамент культуры
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры

Бюджетное учреждение
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры
«Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа»



Издательство Томского университета
Ханты-Мансийск – Томск
2013

УДК 39
ББК 63.521(=665)
С35

С35 Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое / Отв. ред. Я.А. Яковлев. – Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. 244 с.: ил.

ISBN 978-5-7511-2173-0

Сборник представляет статьи, в основу которых положены доклады международной научной конференции «Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое» (г. Ханты-Мансийск, БУ ХМАО – Югры «Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа», 29–30 октября 2012 г.). Обсуждаются проблемы этногенеза, этнической истории и культурогенеза обских угров в контексте развития цивилизаций Севера Сибири, история и культура обских угров как духовный, туристический и социокультурный ресурс территории.

Издание будет полезно учёным-угроведам; музейным сотрудникам; органам исполнительной власти и местного самоуправления в сфере национальных отношений; преподавателям и студентам гуманитарных факультетов высших учебных заведений; школьникам; всем читателям, кто не безразличен к сибиреведению и отечественному музееведению.

УДК 39
ББК 63.521(=665)

Редакционная коллегия:

В.Н. Кочетыгова (председатель),
Я.А. Яковлев (ответственный редактор),
Э.П. Сургутскова (составитель), *Ю.И. Кизнер*

Фото на обложке: **Я.А. Яковлев**

*Издание сборника осуществлено в рамках реализации
долгосрочной целевой программы
«Культура Югры на 2011–2013 годы и на период до 2015 года»*

ISBN 978-5-7511-2173-0

© Департамент культуры
Ханты-Мансийского автономного
округа – Югры, 2012
© Авторы
© ООО Фирма «Ацтек», дизайн

Содержание

Этногенез, этническая история и культурогенез обских угров в контексте развития цивилизаций Севера Сибири

Габор Д. (Gabor G.). Путь угров/мадьяр с Урала до Карпат	7
Фёдорова Е.Г. Культурогенез обских угров: проблемы, результаты и перспективы изучения	22
Мартынова Е.П. «Разных земель люди», «разных городков люди»: Этногенетические процессы в Северном Приобье по материалам этнографических исследований	34
Тучкова Н.А. Большая ли река Васюган? (К вопросу о заселении Привасюганья уграми)	51
Малолетко А.М. Сказ о Лукомории – земле сибирской	56
Яковлев Я.А. К семантике и этимологии лексемы <i>ур / ор</i> в обско-угорских языках (этнографический аспект)	77
Уигет Э.О. Нативистское предвидение и хантыйская традиция сегодня	105
Новикова Н.И. Коммуникативные практики коренных народов в глобальном мире	112
Кожина А.А. Сравнительный анализ антропоморфных береговых изображений хантыйских территориальных групп	126
Адаев В.Н. О некоторых особенностях мировоззрения южных хантов	142
Партанов Н.К. «Силы небесные! Спаси и сохрани...» (мансийский формат)	145
Величко Н.И. Хантыйская кукла <i>акань</i> в исследованиях авторов первой половины XX в.	151

Чернякова Н.П. Некоторые хозяйственные постройки и приспособления для хранения и обработки пищи у современных манси р. Северной Сосьвы	156
Молданова Т.А. Современный погребальный обряд хантов: традиция и изменения	174

*История и культура обских угров
как духовный, туристический
и социокультурный ресурс территории*

Орлов В.Б. Прототипы современных видов спорта в фольклоре обских угров (на примере поэтических переводов фольклорных текстов из второго тома «Собрания вогульской народной поэзии» Б. Мункачи)	185
Динисламова С.С. Миссия сынов Торума, сошедших на землю (по материалам второго тома «Собрания вогульской народной поэзии» Б. Мункачи)	190
Лебедева А.В. Образ оленя в изобразительном искусстве обско-угорских народов	196
Бауло А.В. Первая поездка к манси. 1983 г. (К 70-летию со дня рождения И.Н. Гемуева)	199
Карапетова И.А. Роль музея в сохранении, изучении и популяризации культуры обских угров (на примере Российского этнографического музея)	213
Кулемзин В.М. Книга отзывов о музее как отражение мировоззрения посетителей	222
Исаева Т.А. К вопросу о развитии этнотуризма на территории Сургутского района ХМАО – Югры (по данным 1976–1979 гг.)	227

*Резолюция Международной научной конференции
«Сибирские угры в ожерелье субарктических
культур: общее и неповторимое»*

Сведения об авторах	243
Список сокращений	247



**Этногенез, этническая история
и культурогенез обских угров
в контексте развития
цивилизаций Севера Сибири**



Путь угров/мадьяр с Урала до Карпат

Д. Габор (G. Gabor)

*Университет им. Лоранда Этвеша, Центр русистики
г. Будапешт (Венгерская республика)*

О том, что венгры происходят именно с Северо-Востока Европы, свидетельствует мадьярский язык, который, бесспорно, принадлежит к уральской языковой семье (по этой классификации самый близкий язык к венгерскому – мансийский). В венгерской науке были популярны теории, которые прародину финно-угров локализовали в Центральной и Южной Европе. Например, Б. Мункачи видел её на Кавказе, а вектор движения финно-угорских народов – с юга на север. По его мнению, именно венгры последними покинули эту кавказскую «древнюю родину» в своём движении на запад¹. Археолог Д. Ласло территорию свидерской археологической культуры IX–VIII тыс. до н. э. (пространство Восточно-Европейской равнины от Висли до Оки) отождествлял с прародиной финно-угров, ссылаясь, среди прочего, на результаты лингвистической палеонтологии (названия деревьев, рыб)². В настоящее время большинство исследователей вслед за П. Хайду, который проанализировал данные лингвистической палеонтологии³, видят древнюю родину «уральцев» на Урале или в Зауралье VI–IV тыс. до н. э.⁴

Урал в древние времена представлял собой один из магистральных путей Северной Евразии. Здесь люди впервые появились ок. 30 тыс. лет назад, по всей видимости, с запада. Палеолитическое население Урала оставило наскальные рисунки, которые были найдены в Башкирии (Каповая и Игнатьевская пещеры), на них отражена фауна «мамонтовой степи». На каком языке говорили первые «уральцы» – неизвестно, но не на прауральском языке, это точно – ведь его возраст «всего» несколько тысяч лет. Древний («доуральский»)



топонимический пласт свидетельствует о том, что на Урале, в Приуралье и Зауралье еще до «уральцев» жило некое субстратное (возможно, древнее енисейское?) население. Такие гидронимы, как Кама, Кем и пр., являются языковыми памятниками этого населения⁵.

По данным антропологии, в Евразии до Енисея вплоть до движения гуннов в антропологическом смысле жило преимущественно европеоидное население. На территории современного Казахстана только в начале железной эпохи (кон. II – нач. I тыс. до н. э.) появились первые носители монголоидного типа, и только в результате нашествия гуннов произошёл перелом в пользу монголоидов⁶.

Археологическая культура, связываемая с «уральцами» в Восточной Европе и Западной Сибири, – культура гребенчатоямочной керамики V–IV тыс. до н. э.⁷

Но что представляет собою «прародина уральцев»? Это всего лишь языковая абстракция или всё же «историческая реальность»? Согласно результатам изучения исторического фольклора, древние уральцы, кроме общего предполагаемого языка, могли иметь общий миф о сотворении мира: «дуалистический» миф о нырянии за землёй, что всё-таки говорит о том, что прародина «уральцев» больше, чем «лингвистический абстракт»⁸.

После выхода самодийцев из «уральской» общности финно-угры вступили в контакт с индо-иранскими народами – началась юго-западная миграция финно-угров. В финно-угорских языках встречается целый ряд иранских заимствованных слов, связанных с культурно-хозяйственной сферой. Сюда относятся, например, названия металлов (мадьярское *arany* 'золото', эрзянский *сырьне* ср. авестское *zaranya-*, санскритское *hiranya*). Название мёда (мадьярское *méz* 'мёд', удмуртское *му* ср. авестское *madu, madav-*; индоевропейское название мёда было заимствовано восточными языками, см. китайское *mí*, японское *mitsu*, корейское *mil*). Слова, связанные со скотоводством (например: мадьярское *szaru* 'рог', финское *sarvi*, вепсе *sarv*. ср. авестское *srḁ, srū*, персидское *surūn, soru* и пр.). Финно-угорское название свиньи (**poršas/porćas*) также восходит к иранскому/индоевропейскому заимствованию (ср. курдское

purs, латынь *porcus* и т. д.). Понятия, связанные с общественной жизнью (см., например: финно-угорское **asoro*, 'господин, богатый' > удмуртское *узыр*, мансийское *āter*, 'князь', ср. авестское *ahura*- 'господин, князь') и с семьёй, также были заимствованы финно-уграми от «иранцев» (например: мадьярское *árva* 'сирота' – финское *orpa*, хантыйское *uri*, ср. санскритское *arbha* 'маленький, слабый'), также и некоторые числительные⁹.

Вкон. III – нач. II тыс. до н. э. фрагментация финно-угорских народов продолжалась. На восточном крыле их мира отделилась группа, которую в настоящее время называют «уграми» (предки манси, ханты, мадьяр) – единственные носители финно-угорских языков без балтийских заимствований¹⁰.

Во II тыс. до н. э. угры находились в орбите андроновской культурно-исторической общности бронзового века, которая занимала огромные территории современного Казахстана. Носители культуры занимались, прежде всего, скотоводством и земледелием. По мнению Е.Е. Кузьминой, андроновцы были первыми «колонизаторами» степи¹¹.

Об этнической принадлежности носителей андроновской культуры существует несколько мнений – иранская¹², угорская¹³ и ирано-угорская.

Формирование андроновской общности совпало с распространением новых хозяйственных укладов бронзового века. Во втором периоде существования андроновской культуры всё более важную роль стало играть земледелие¹⁴. В связи с возникновением торговых путей сформировались новые «центры» (развитый Юг) и «периферии» (отсталый Север) в Евразии. Во II тыс. до н. э. наблюдается экономическая и культурная экспансия андроновского мира и, одновременно, его внутренняя фрагментация: появляются урбанизированные центры (например, Кент, Чича), а на перифериях в результате смешения андроновского и субстратных «миров» появляются новые очаги культурного развития (т. н. андронидные культуры)¹⁵. Можно предположить, что северная экспансия андроновской культуры повлияла на дальнейшую судьбу угорской общности: она распалась на северную и южную части. Таким образом, на северной периферии «андоновского мира» появились предки мадьяр – протомадьяры¹⁶.



Многие исследователи считают зауральскую «андроноидную» черкаскульскую археологическую культуру, выделенную К.В. Сальниковым в 1964 г. на основе субстратного населения и «андроновцев», первой конкретной культурой, которую можно отождествить с угорским (протомадьярским?) населением **maićz* / **maićz*¹⁷.

В кон. II – нач. I тыс. до н. э. произошли существенные изменения в Евразии – появился нomaдизм (кочевой образ жизни). В результате этого хозяйственные формы бронзового века стали разрушаться. Не исключено, что распространение железа и кочевых обществ связаны друг с другом. Распространение новых милитаризированных, мобильных кочевых обществ привело к невиданной прежде культурной гомогенизации в Евразии¹⁸.

Благодаря кочевому образу жизни и появлению новых магистральных культур инновации смогли быстро распространиться по всей Евразии. Рамки культурного взаимодействия расширились, культурный и этнический облик континента изменился. Великолепными памятниками этого, в культурном смысле «гомогенного» евразийского мира являются золотые олени – памятники скифо-сибирского звериного стиля¹⁹.

Новый тип империи кочевников был создан юэчжи в III в. до н. э. По всей видимости, империя Хунну возникла по образцу «государства» юэчжи: её создатель Маодунь был знаком с управлением юэчжи, поскольку побывал у них в качестве заложника. Характерные черты этих империй: вместо «племенной демократии» кочевников – разделение на элиту и народ, избранность определённого рода, сакрализация вождя, организованный военно-бюрократический аппарат, более-менее регулярное налогообложение покорённого населения²⁰.

Кочевничество (оно в то время было прогрессивным явлением) и культ коня играли значительную роль в жизни и угорских народов тоже. Пережитки культа коня до сих пор встречаются у обских угров (например, образ Мир-Сусне хума). В мадьярском фольклоре сохранились лишь очень туманные данные о некогда существовавшем культе коня. Терминология коневодства является общей в угорских языках. Например: мадьярское *ló* 'лошадь' – мансийское *lo*, *luß*,

хантыйское *loχ, lau*. Мадыярское *fék* 'узда' – мансийское *пехь, bech* хантыйское *päk* (это слово можно обнаружить только в южных угорских наречиях). Мадыярское *ostor* 'кнут' – мансийское *aštär*. Выражения, связанные с коневодством. Например: мадыярское *két fü lö* 'лошадь в возрасте двух лет' – мансийское *kit pum lü*²¹. По-видимому, предки современных угорских народов в I тыс. до н. э. стали коневодами. Древние мадыяры (протомадыяры), согласно П. Хайду, появились на сцене истории как коневоды²².

Относительно угорской прародины опять же возникает вопрос: она была «исторической реальностью» или всего лишь абстракцией кабинетных учёных?

Что касается языковых элементов, число общих угорских инноваций не так уж велико. Среди них можно упомянуть суффикс локатива *t*, аффикс *p*, каузативный суффикс *l*, суффикс глагола *h*, числительное *kettő* 'два' – помимо *két* 'два' (ср. манси *kitäy, kitu*, ханты *kätkən*)²³; суффикс, образующий лишительные прилагательные *-tal/-tel*; несколько лексем (например: мадыярское *eb* 'собака' – мансийское, хантыйское *ämp*; мадыярское *eper* 'клубника' – мансийское *äpèrèχ, äprä* < *äpporoko; мадыярское *köles* 'просо' – мансийское *kwoläs* 'мука' и пр.²⁴ Кроме терминологии коневодства, в угорских языках общей является и календарная система (семядневная неделя), названия первого и второго дней, названия времён дня. Очень важно с точки зрения этнической идентичности наличие общего угорского этнонима (**mańci* > *māńši* и *magy(ar)*)²⁵. Возможно, одним из самых характерных явлений древнемадыярской культуры является «частичное захоронение с лошадью» (*részleges lovastemetkezés*), когда в могилу возле умершего клали лишь череп, шкуру и отчленённые (обычно по третий сустав) ноги животного. Он имеет угорское происхождение: ведь этот мадыярский тип захоронения типологически весьма похож на элементы обско-угорского медвежьего праздника, на котором также присутствуют голова, шкура и лапы медведя, и на изображения медведя «в жертвенной позе». Впрочем, здесь угорская интерпретация не является единственной²⁶. Ещё одним важным характерным признаком древнемадыярских захоронений (раскопки в Карпатском бассейне) явля-

ются маска на лице покойника или пластины на его рту и глазах, что типологически близко закрыванию глаз и пасти медведя обскими уграми во время медвежьего праздника²⁷.

Самый близкий к мадьярскому языку – мансийский: лексическое совпадение в них составляет 34 %, в то время как между хантыйским и мадьярским – 27 %. Из 162 специфических угорских слов 135 (83 %) можно обнаружить и в мадьярском, и в мансийском языках, подобная параллель между мадьярским и хантыйским языками составляет 113 слов (70 %).

Что касается внешних связей древних угров, здесь самые большие споры наблюдаются вокруг вопроса начала тюркизации мадьяр. Некоторые исследователи полагают, что самые ранние связи между мадьярами и тюрками случились уже в угорскую эпоху (I тыс. до н. э.)²⁸. Действительно, некоторые носители прототюркских языков уже в то время могли вступить в контакт с протомадьярами, но лишь 3–5 слов мадьярского языка, возможно, отражают эти ранние контакты (например: слово *nyár* 'лето' – древнетюркское **nār* 'весна, лето')²⁹. Тем не менее начало тюркизации мадьяр (по крайней мере, мадьярской элиты) следует датировать более поздним временем (втор. пол. I тыс.). Безусловно, ираноязычные народы оказывали влияние на древних угров, однако его интенсивность была слабее, чем во времена «финно-угорского единства» или сер. I тыс., когда уже функционировал самостоятельный мадьярский язык. Что касается тохарского влияния угров, то оно остаётся под вопросом³⁰. Малоизученной, но, на мой взгляд, существенной проблемой остаётся проблема наличия в мадьярском языке немалого числа заимствованных слов неизвестного происхождения. Причём в совокупности они представляют собою не просто набор неизвестных слов, а подчиняются определённым грамматическим закономерностям (например, в мадьярском языке много слов с начальным *gy-* имеет неясную этимологию). Они могли попасть в мадьярский язык из каких-то ныне вымерших уральского или сибирского языков³¹.

Но где располагалась угорская прародина? В венгерской историографии (из идеологических соображений?) долгое время её предпочитали искать в Европе³².

Однако более весомыми кажутся те аргументы, по которым угорскую (мадьярскую) прародину локализируют в Зауралье и Западной Сибири. Об этом свидетельствуют языковые параллели между угорскими и самодийскими языками. Имеется ряд лексем, присутствующих только в самодийских и угорских языках. Более того, часть лексем мадьярского языка обнаруживает параллели только в самодийских наречиях (например: мадьярское *hó* 'снег' – ненецкое *хаβ*, камасинское *като*; мадьярское *hegy* 'гора' – ненецкое *χοi* и пр.³³ В самодийских языках больше лексических соответствий с мадьярским, чем между мадьярским и финскими языками³⁴. Это очень высокий уровень сходства, что лишний раз указывает на опасность механического использования «древа языкового родства» (по нему мадьярско-самодийские языковые параллели восходят к уральской прародине 6-тысячелетней давности).

Кроме этого, есть и другой аргумент для локализации мадьярской прародины в Западной Сибири – иранские лексические заимствования в финно-угорских языках. Так, из древнеиранской эпохи (IV–II тыс. до н. э.) в финно-угорских языках присутствует ок. 50 иранизмов. Они входят в словари практически всех финно-угорских языков в более-менее одинаковом количестве (финском – 25, удмуртском – 24, мадьярском – 26 и т. д.). Следовательно, в то время ещё существовала финно-угорская общность, и единый финно-угорский праязык пока не разделился на прибалтийско-финскую, финно-волжскую, пермскую и угорскую группы.

В финно-угорских языках можно также отметить 57 иранских заимствований I тыс. до н. э. Хотя в указанное время эти языки и их носители уже довольно сильно фрагментировались. Самое большое количество иранских заимствований можно отметить в пермских языках (ок. 30), в угорских же – лишь несколько (6–9). Это красноречиво свидетельствует о том, что в I тыс. до н. э. между пермскими и угорскими народами простиралось довольно большое пространство – и не только в географическом, но и в культурном смысле³⁵. Поскольку, предположительно, пермские народы и в это время обитали в Приуралье, а угорские – к востоку от них, можно сделать вывод, что угорскую прародину следует локализовать в Зауралье.



В российской науке саргатскую и гороховскую археологические культуры обычно отождествляют с мадьярами (хотя существует и иранская интерпретация «саргатцев»)³⁶. Западносибирская лесостепная саргатская культура существовала с IV в. до н. э. по IV в., и её исчезновение, возможно, было связано с миграцией гуннов. Кроме лингвистических и археологических аргументов, мадьярскую интерпретацию саргатской культуры поддерживает то обстоятельство, что её появление по времени совпадает с формированием самостоятельного протомадьярского языка. В хозяйстве «саргатцев» важную роль играло скотоводство, особенно коневодство. Они были знакомы и с металлургией (предположительно, благодаря зауральской иткульской металлургической культуре)³⁷. К западу от основной территории «саргатцев», в Зауралье сформировалась гороховская археологическая культура, которая во многом была похожа на саргатскую, и ок. II–III вв. обе культуры практически слились. «Саргатцы» поддерживали интенсивные торговые и, одновременно, культурные связи с Югом, Средней Азией, Ираном³⁸. Антропологически «саргатцы» принадлежали европеоидам: это было последнее чистое европеоидное население Западной Сибири до прихода русских³⁹. К IV в. – концу существования культуры, – по данным археологии, в её обществе возникла социальная дифференциация: по-видимому, здесь сформировалась некая элита, а некоторые исследователи склонны даже видеть «саргатцев» на пороге образования государства⁴⁰.

Движение гуннов привело к полному этнополитическому переоформлению Евразии. Сами гунны играли лишь эпизодическую роль в Восточной Европе, но их влияние на будущее континента оказалось огромным. Их исторической «миссией» стало разрушение, на созидание не было дано времени. Нашествие гуннов открыло дорогу в Среднюю Азию и на Урал монголоидам (монголоидные черты гуннов хорошо отражены в современных письменных источниках) и тюркам (по всей видимости, гунны были первым тюркоязычным народом Восточной Европы)⁴¹.

Гунны разрушили формирующиеся «протогосударства» Северной Евразии: в Зауралье – «саргатцев», в Восточной Евро-

пе – «готское пространство». Последнее в определённом смысле было историческим предшественником Руси. Германские готы, как и варяги, вначале были мореходами, совершавшими набеги на восточную часть Римской империи. Они покорили приблизительно то пространство, на котором полтысячелетия спустя возникла Русь (сходство между «листом Иордана» о народах, покорённых готским королем Германарихом, и перечнем Повести временных лет о «языцах», выплачивающих дань Руси, просто потрясающе). Готы были первым христианским народом Северо-Восточной Европы. Но их историческая судьба из-за гуннского нашествия была прервана...

Видимо, под влиянием гуннов началась миграция угров (протомадьяр) из Зауралья в Приуралье (Волжско-Уральский регион). В границах IV–VII вв. известно несколько таких миграционных волн⁴². По всей видимости, ломоватовскую (которая имела довольно тесные связи с Ираном)⁴³, кушнаренковскую и караякуповскую культуры (последние две появились в Приуралье в VI–VII вв.) можно отождествлять с мадьярами (на мой взгляд, согласно новой парадигме археологии, прямое отождествление археологических культур с этносами, в случае отсутствия других источников, не является само собой разумеющимся)⁴⁴. В Волжско-Уральском регионе обнаружено немало археологических памятников, которые относятся в основном к VI–IX вв. (Больше-Тиганы, Хусаиново, Бекешово I, Бекешово II, Стерлитамак, Лагерево, Каранаево и пр.), довольно близки к венгерским памятникам эпохи обретения родины⁴⁵.

Мадьяры с сер. I тыс. вступили в контакты с древнепермским населением Приуралья. Об этом свидетельствуют лексическая и морфологическая близость мадьярского и пермских языков, результат ареальных языковых контактов (например: знак инфинитива *-ni*, который есть только в пермских и мадьярском языках, несколько лексем)⁴⁶.

В Волжско-Уральском регионе начались тесные тюркско-венгерские языковые связи, тюркизация протомадьяр. Этот процесс был связан с булгарами. По новым археологическим данным, булгары на Средней Волге появились в VII–VIII вв. – раньше, чем это предполагалось в 1960–1980-х гг.⁴⁷ В мадьяр-



ском языке имеется ряд тюркских заимствований из какого-то языка болгарской группы тюркских языков. Они связаны с земледелием, виноделием – поэтому некоторые из них были получены не из волжско-болгарского, а от другого представителя болгарской группы тюркских языков (не исключено, что в Карпатском бассейне). Тем не менее присутствие многих из этих слов в пермских языках указывает на то, что болгаро (тюркско)-венгерские связи начались именно в Волжско-Уральском регионе⁴⁸.

Нет сомнения, что мадьярская племенная система имеет тюркское происхождение, поскольку пять из семи мадьярских племенных названий имеют явно тюркскую этимологию (Тарян, Енэ, Кер, Кеси, Куртдьярмат). К IX в. мадьярская элита была сильно тюркизирована – по крайней мере, об этом свидетельствуют известные венгерские личные имена того времени. Не исключено, что возникновение этнонима *мадьяр* также связано с тюрками. Этот этноним достаточно загадочен: его первый слог, безусловно, связан с самоназванием манси, а происхождение второго (*-ar*) остаётся неясным. По одной из гипотез, он связан с концовкой *-ar*, которая была весьма распространена среди тюркских этнонимов втор. пол. I тыс. (ср. *авар*, *сувар*, *булгар*, *хазар* и пр.), что может указывать на существование некоей тюркской этнонимической модели, частью которой стали и мадьяры⁴⁹.

Абдаллах – арабский писатель VII в., сын завоевателя Египта Амра ибн ал-Аса – упоминает в Волжско-Уральском регионе между хазарами и легендарными Йаджудж и Маджудж два народа – маншак и машак⁵⁰. Возможно, это (первое) упоминание протомадьярского народа **тай́с*, который тогда ещё не был «мадьяр»?

Кроме тюркизмов, в мадьярском языке есть целый ряд поздних иранских заимствований. Хотя иранские языки Волжско-Уральского региона ныне уже исчезли (о некогда существовавшем здесь ираноязычном населении свидетельствует иранская топонимика), единственным памятником прежнего иранского мира степи является осетинский язык. Но и в нём можно обнаружить те лексемы, которые попали в венгерский (так называемые «аланские» заимствования в мадьяр-

ском языке)⁵¹. Интересно, что в осетинском языке есть мадьярские заимствованные слова, но они попали в этот кавказский язык, по всей вероятности, из языка кавказских венгров⁵².

Венгерские племена ок. 830 г. появились в степи. По всей видимости, они немного времени провели там, всего 2–3 поколения. Византийские источники называли их «тюрьками», как и хазар. И действительно, протомадьярский народ манче с VII–VIII вв. постепенно (под иранским и, особенно, тюркским влиянием) начал терять свои уральские корни и стал похож на тюрьков. Манче стали мадьярами. Уже до IX в. сформировалась мадьярская этническая идентичность – об этом красноречиво свидетельствует описание экспедиции Юлиана – венгерского монаха, который в 1235 г. недалеко от Биляра нашёл мадьяр, оставшихся на востоке. Как писал со слов Юлиана составитель отчёта экспедиции Рихард, восточные мадьяры не только понимали западного брата, но также знали о существовании западной Венгрии и о том, что западные венгры «произошли от них»⁵³.

На вопрос «Почему мадьяры покинули Волжско-Уральский регион?» достоверного ответа пока нет. Возможно, воинствующие башкиры заставили их перекочевать на юг и запад. Возможно, что не внешние силы, а внутренняя динамика мадьярского общества являлась источником движения.

Мадьяры ок. 830 г. пришли в Хазарию и – как это рассказывали венгры ок. 950 г. византийскому императору Константину Багрянородному – жили под властью хазар несколько лет. Не исключено, что династия Арпадов (князь Алмош и его потомки) имеет хазарское (тюркское) происхождение. Об этом есть косвенные данные в мадьярской исторической традиции⁵⁴. Алмош – имя довольно интересное. Средневековый венгерский писатель Аноним в XII–XIII вв. с помощью народной этимологии объяснил происхождение этого имени от мадьярского слова *álom* 'сон'. Такая этимология довольно распространена и в настоящее время. Однако возможно и другое объяснение, согласно которому имя князя Алмоша этимологически восходит к имени известного болгарского князя X в. Именно Алмош и его сын Арпад (последний был поставлен хазарским каганом⁵⁵, но, скорее всего, этот факт относится и



к его отцу тоже) начали осторожную политику «независимости». С 860-х гг. мадьярский племенной союз «Семимадьяр» (*hetumoger*), двигаясь на запад до Карпат, появился на европейской политической арене уже в качестве самостоятельного игрока (862 годом датируется первый европейский поход мадьяр). Безусловно, определяющую роль в формировании мадьярского племенного государства сыграли восставшие против хазарского кагана кавары, которые сформировали с мадьярами коалицию⁵⁶. Мадьярская элита унаследовала от хазар своеобразную систему управления (два князя – сакральный и «действующий»): именно с такой системой пришли мадьяры в Карпатский бассейн.

Таким образом, к IX в. произошла сильная тюркизация мадьяр. Она отразилась в их языке, быте, культуре, политическом устройстве. Скорее всего, и этноним «мадьяр» возник под влиянием тюркской этнонимической модели. Это было, естественно, после того, как мадьяры покинули «финно-угорский мир» и оказались в окружении тюркских народов (булгар, хазар, печенегов). После обретения родины в Карпатском бассейне мадьяры испытали мощное славянское влияние: оно отражается в их языке, быте, культуре. Сотни славянских заимствованных слов свидетельствуют о том влиянии, которое славяне оказали на мадьяр, особенно в области земледелия и христианской религии.

Тем не менее уральский язык мадьяр сохранился до сих пор, а языки булгар, хазар, печенегов, паннонских славян уже давно исчезли. На мой взгляд, именно языковая изоляция, предоставившая защиту мадьярам от быстрой ассимиляции и аккультурации, позволила им сохранить свою идентичность.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Munkácsi B. A magyar fémnevek őstörténeti vonatkozásai // Ethnographia. – 1894. – 1–25.

² László G. Őstörténetünk legkorábbi szakaszai. – Вр. 1961. – 69–74.

³ Лингвистическая палеонтология теоретически предлагает «экзактное решение» научных вопросов, однако при использовании этого приёма исследователи приходят к прямо противоположным результатам. Сам П. Хайду неоднократно менял свое мнение: Hajdú P. Finnugor népek és nyelvek. – Вр. 1962. – 35–39.

⁴ Хайду П. Уральские языки и народы. – М., 1985. – С. 159.

- ⁵ Старостин С.А. Праенисейская реконструкция и внешние связи енисейских языков // Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. – Л., 1982. – С. 197–235; Вернер Г.К. Коттский язык. – Ростов н/Д, 1990.
- ⁶ Багащев А.Н. Палеоантропология Западной Сибири. Лесостепь в эпоху раннего железа. – Новосибирск, 2000. – С. 192; Балуева Т.С., Веселовская Е.В., Григорьева О.М., Пестряков А.П. Становление и динамика облика населения Сибири и Казахстана // Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям. – М., 2010. – С. 182–186 (с. 185).
- ⁷ Головнёв А.В. Антропология движения. – Екатеринбург, 2009. – С. 113.
- ⁸ Айвенхальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования 1981. – М., 1982. – С. 162–192; Напольских В.В. Как Вукузе стал создателем суши. Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. – Ижевск, 1993. – С. 53–56.
- ⁹ Collinder V. Fenno-Ugric Vocabulary. An Etimological Dictionary of the Uralic Languages. – Т. II. – Hamburg. – S. 141–145, 147–149; Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. – Тбилиси, 1984. – Т. II. – С. 921–924, 940.
- ¹⁰ Напольских В.В. Предыстория народов уральской языковой семьи // История татар с древнейших времен: В 7 т. – Казань, 2005. – Т. I: Народы степной Евразии в древности. – С. 195–203 (с. 201).
- ¹¹ Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. – М., 1994. – С. 49, 82, 192, 203.
- ¹² Иванов В.А. Откуда ты, мой предок? Взгляд археолога на древнюю историю Южного Урала. – СПб., 1994. – С. 35–36.
- ¹³ Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. – М., 1964.
- ¹⁴ Сальников К.В. Очерки древней истории Южного Урала. – М., 1967. – С. 333.
- ¹⁵ Вернадский Г.В. Древняя Русь. – Тверь; М., 1997. – С. 59, 62; Корякова Л. Н. Социальный тренд в южной части Северной Евразии в эпоху бронзы и раннего железа // Уральский исторический вестник. – Екатеринбург, 2006. – № 14. – С. 5–24 (с. 14, 18–19).
- ¹⁶ Сальников К.В. Древнейшее население Челябинской области (по данным археологических памятников). – Челябинск, 1948. – С. 22; Напольских В.В. Введение в историческую уралистику. – Ижевск, 1997. – С. 61.
- ¹⁷ Пшеничник А.Х. Об угорском компоненте в культурах Приуралья эпохи раннего железа // Проблемы древних угров на Южном Урале. – Уфа, 1988. – С. 5–9; Обыденнов М.Ф., Шорин А.Ф. Археологические культуры позднего бронзового века древних уральцев (черкаскульская и межовская культуры). – Екатеринбург, 2005. – С. 117; Напольских В.В. Введение в историческую уралистику... – С. 61; Матвеев А.П. Черкаскульская культура Зауралья // Ab origine. Проблемы генезиса культур Сибири. – Тюмень, 2007. – С. 4–41 (с. 37–38).
- ¹⁸ Корякова Л.Н. Социальный тренд в южной части Северной Евразии в эпоху бронзы и раннего железа // Уральский исторический вестник. – Екатеринбург, 2006. – № 14. – С. 5–24 (с. 20).

- ¹⁹ По мнению Л.Н. Марра, культурная символика, связанная лошадей, унаследовала прежние формы культа оленя (см. Пазырык).
- ²⁰ **Крадин Н.Н.** Империя Хунну. – М., 2002. – С. 234; **Кляшторный С.Г.** Основные этапы политогенеза у древних кочевников Центральной Азии // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2005. – Кн. 2. – С. 23–31; **Головнёв А.В.** Антропология движения... – С. 182–183.
- ²¹ A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I. A-Gy. – Bp., 1967. – 866; A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. – Bp., 1970. – II: H-Ó. – 777, 1098.
- ²² **Хайду П.** Уральские языки и народы... – С. 192.
- ²³ A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára... – II: H-Ó. – 476.
- ²⁴ A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. – Bp., 1967. – I: A-Gy. – 701, 774; A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára... – II: H-Ó. – 606.
- ²⁵ **Róna-Tas A.** A honfoglaló magyar nép. – Bp., 1996. – 234; A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára... – II: H-Ó. – 817.
- ²⁶ Когда Ибн Фадлан в 922 г. шёл к волжским булгарам через территорию тюрок-огузов, то зафиксировал их погребальный обряд: скорбящие поедали лошадей умершего, оставляя неприкосновенными голову, ноги, кожу и хвост (История татар с древнейших времен: В 7 т. – Казань, 2006. – Т. II: Волжская Булгари и Великая Степь. – С. 727).
- ²⁷ **Чернецов В.Н.** Медвежий праздник у обских угров. – Томск, 2001. – С. 6–7, 27–28.
- ²⁸ **László G.** Őstörténetünk legkorábbi szakaszai. – Bp., 1961. – С. 31.
- ²⁹ A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára... – II: H-Ó. – 1036; **Ligeti L.** Az uráli magyar őshaza // A magyarság őstörténete (szerk. Ligeti Lajos). – Bp., 1986. – 36–70, 45; **Bárczi G.** Török jövevényszavaink legrégebb rétegének kérdéséhez. – Bp., 1952. – 359; **Напольских В.В.** Введение в историческую уралоистику... – С. 164.
- ³⁰ **Краузе В.** Тохарский язык // Тохарские языки. – М., 1959. – С. 60–80; **Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.** Индоевропейский язык и индоевропейцы... – С. 936.
- ³¹ **Ligeti L.** A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban. – Bp., 1986. – 161–162.
- ³² **Hóman B., Szekfű Gy.** Magyar történet. – I. – 12–13; **Ligeti L.** Az uráli magyar őshaza... – 36–70, 40–41; **László G.** Őstörténetünk legkorábbi szakaszai... – 31; **Hajdú P.** Finnugor népek és nyelvek... – 36–38; **Хайду П.** Уральские языки и народы... – С. 156–159; **László G.** Őstörténetünk. – Bp., 1981. – 20; **Róna-Tas A.** A honfoglaló magyar nép... – 248; **Vékony G.** Magyar őstörténet – magyar honfoglalás. – Bp., 2002. – 136.
- ³³ **Collinder V.** Fenno-Ugric Vocabulary... – 28, 32, 33, 36, 53, 77.
- ³⁴ **Хелимский Е.А.** Древнейшие венгерско-самодийские языковые параллели. – М., 1982. – С. 56.
- ³⁵ **Harmatta J.** Irániai és finnugorok, irániai és magyarok // Magyar Őstörténeti Tanulmányok. Szerk. Bartha A., Czeglédy K., Róna-Tas A. – Bp., 1977. – 167–182 (с. 172–176).
- ³⁶ **Корякова Л.Н.** Ранний железный век Зауралья и Западной Сибири (саргатская культура). – Свердловск, 1988. – С. 14.
- ³⁷ **Могильников В.А.** Некоторые аспекты взаимосвязей населения Приуралья и Западной Сибири в эпоху железа // Проблемы древних угров на Южном Урале. – Уфа, 1988. – С. 20; **Корякова Л.Н.** Ранний железный век Зауралья и Западной Сибири... – С. 153–154.

- ³⁸ **Таиров А.Д.** Торговые коммуникации в западной части Урало-Иртышского междуречья. – Челябинск, 1995. – С. 30; **Матюшенко В. И.** Саргатские древности Омского Прииртышья в системе культур раннего железного века лесостепи Западной Сибири // Сибирь в панораме тысячелетий (Мат-лы междунар. симпозиума). – Новосибирск, 1998. – Т. 1. – С. 379–386, 384.
- ³⁹ **Багащев А.Н.** Палеоантропология Западной Сибири... – С. 186–188.
- ⁴⁰ **Корякова Л.Н.** Ранний железный век Зауралья и Западной Сибири... – С. 155–157; **Матвеева Н.П.** Социальное развитие народов Западносибирской лесостепи в раннем железном веке // Сибирь в панораме тысячелетий (Мат-лы междунар. симпозиума). – Новосибирск, 1998. – Т. 1. – С. 359–366, 363, 366; **Матвеева Н.П.** Саргатская культура Западной Сибири // Социальная структура ранних кочевников Евразии. – Иркутск, 2005. – С. 129–151, 149–151.
- ⁴¹ **Балуева Т.С., Веселовская Е.В., Григорьева О.М., Пестряков А.П.** Становление и динамика облика населения Сибири и Казахстана... – С. 182–186 (с. 185–186); **Bóna I.** A hunok és nagykirályaik. – Вр., 1993. – 32.
- ⁴² **Иванов В.А.** Откуда ты, мой предок?.. – С. 79.
- ⁴³ **Бадер О. Н., Оборин В.А.** На заре истории Прикамья. – Пермь, 1958. – С. 165–166; **Казаков Е.П.** Волжская Булгария и финно-угорский мир // Finno-Ugrica. – Казань, 1997. – № 1. – С. 34.
- ⁴⁴ **Bálint C.** Az ethnosz a kora középkorban (A kutatás lehetőségei és korlátai) // Századok. – 2006. – № 2. – 277–347; **Казаков Е.П.** Новые археологические материалы к проблеме ранней тюркизации Урало-Поволжья // Татарская археология. – Казань, 1999. – № 1–2. – С. 27.
- ⁴⁵ **Fodor I.** A finnugor népek ősi lakóhelyei // História. – 2012. – № 7. – 8.
- ⁴⁶ **Лыткин В.И., Гуляев В.И.** Краткий этимологический словарь коми языка. – М. 1970. – С. 81; **Хелимский Е.А.** Древнейшие венгерско-самодийские языковые параллели... – С. 19.
- ⁴⁷ **Багаудинов Р.С., Богачев А.В., Зубов С.Э.** Протоболгары на Средней Волге. – Самара, 1998. – С. 22.
- ⁴⁸ **Егоров В.Г.** Этимологический словарь чувашского языка. – Чебоксары, 1964. – С. 221, 229.
- ⁴⁹ **Напольских В.В.** Введение в историческую уралоистику... – С. 64.
- ⁵⁰ **Крачковский И.Ю.** Арабская географическая литература. – М., 2004. – С. 51.
- ⁵¹ **Абаев В.И.** Осетинский язык и фольклор. – М.; Л, 1949. – С. 251–252; **Абаев В.И.** Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М.; Л., 1958. – Т. I. – С. 84–85, 119, 126–128, 354, 539; Л, 1973. – Т. II. – С. 68–69, 95, 103, 112–113, 340–341; Л., 1979. – Т. III. – С. 100, 336; Л., 1989. – Т. IV. – 30, 50–51, 106, 199, 236, 295, 308.
- ⁵² **Абаев В.И.** Историко-этимологический словарь осетинского языка... – Т. III. – С. 25; **Константин Багрянородный.** Об управлении империей. – М., 1991. – С. 159.
- ⁵³ История татар с древнейших времен: В 7 т. – Казань, 2006. – Т. II: Волжская Булгария и Великая Степь. – С. 887.
- ⁵⁴ **Kristó G.** Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig. – Вр., 1980. – 136–138; **Scriptores Rerum Hungaricarum I.** – Вр., 1999. – 165.
- ⁵⁵ **Константин Багрянородный.** Об управлении империей... – С. 161.
- ⁵⁶ **Константин Багрянородный.** Об управлении империей... – С. 163.



Культурогенез обских угров: проблемы, результаты и перспективы изучения

Е.Г. Фёдорова

*Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
г. Санкт-Петербург (Россия)*

Исследованиями в области культурогенеза занимаются представители разных областей знаний: историки, социологи, этнографы, археологи, искусствоведы, религиоведы. Под культурогенезом понимают один из видов социальной и исторической динамики культуры, который заключается в создании новых культурных форм, их интеграции в существующие культурные системы, а также в формировании новых культурных систем. Таким образом, постоянно происходит процесс самообновления культуры в результате трансформации уже существующих форм и систем или возникновения новых явлений, не существовавших ранее в культуре¹. В сфере этнографии к основным вопросам, которые рассматриваются в процессе культурно-генетических исследований, относятся определение происхождения и путей формирования современных этнических культур, а также происхождения отдельных составляющих традиционной культуры и их трансформации на следующих этапах культурогенеза.

Главные задачи, решение которых необходимо в этой связи, чётко сформулированы создателями четырёхтомного издания «Очерки культурогенеза народов Западной Сибири». Это:

- 1) классифицирование и типологизация отдельных элементов культуры на разных хронологических этапах;
- 2) выявление традиционных черт и заимствований на каждом из этапов;



3) определение этноразличительных признаков в разных компонентах культуры².

Этническая культура постоянно меняется под воздействием различного рода факторов. При её анализе в этом аспекте можно использовать выделенные в процессе изучения археологических культур три типа развития. Первый тип – «спонтанная трансформация, когда нововведения, новые модели и эталоны (инновации) в основном складываются в местной среде, развитие идет за счёт внутренних механизмов и стимулов... Второй тип развития – стимулированная трансформация, когда культурные изменения происходят под косвенным воздействием внешних импульсов, но без прямого заимствования... Третий тип... это прямое заимствование»³.

Обские угры, проживающие в таёжной зоне на протяжении многих веков, сформировали культуру, облик которой по многим характеристикам присущ именно местному, таёжному населению. Традиционная культура хантов и манси реконструирована на кон. XIX – перв. четв. XX в. Сейчас мы имеем описания их материальной культуры, хозяйственных занятий, социальной организации, религиозных представлений, обрядности, выполненные с разной степенью подробности и с разными акцентами, но при определении путей формирования традиционной культуры встаёт ряд проблем. Проследить историю того или иного компонента этнической культуры, выяснить, сформировался ли он в местной среде или является заимствованием, можно настолько, насколько это позволяют сделать источники.

В письменных источниках, на базе которых исследователи реконструируют традиционную культуру, часто содержатся лишь отрывочные сведения. Ещё сложнее дело обстоит с определением тех археологических культур на территории Северо-Западной Сибири, которые с достаточной степенью достоверности могут быть связаны с обскими уграми. Несмотря на имеющиеся исследования, этот вопрос всё же нельзя назвать решённым. В частности, на протяжении уже нескольких десятилетий, как всем хорошо известно, ведётся спор, кем же были носители усть-полуйской культуры: уграми, самодийцами или угро-самодийцами.



Сложность состоит не только в том, что территория Северо-Западной Сибири неравномерно охвачена археологическим изучением. Существуют временные лакуны, причём весьма значительные, что в ряде случаев не позволяет говорить о преемственности культур. Таким образом, выявление особенностей процесса спонтанной трансформации не всегда представляется возможным.

В культуре обских угров обнаруживаются элементы и явления, происхождение которых может быть связано и с инокультурным влиянием. Здесь можно привести множество примеров. Это и предметы утвари, и детали костюма, и транспортные средства, и орудия труда. В одних случаях факт заимствования очевиден, он подтверждается в том числе и лексическими данными. В других – вызывает сомнение, как, например, в вопросе о появлении ткани в культуре обских угров. Предположение о заимствовании того или иного явления культуры хантов и манси может быть основано на его внешнем сходстве с тем, что демонстрирует культура кого-либо из соседних народов. Возможно, поэтому из поля зрения авторов, в прошлом писавших об обских уграх, выпал целый ряд деталей их культурного облика.

В специальной литературе определяется характер заимствований, их виды и способы. Механизм же заимствований на обско-угорском материале вряд ли можно считать изученным. В традиционной культуре существуют ограничения, которые не позволяют заимствовать не только определённые иноэтнические элементы культуры, но и ряд элементов культуры других территориальных групп своего народа. В данном случае показателен пример с орнаментом. Пока сохраняется его коммуникативная функция, он остаётся привязанным к определённой территории и маркирует проживающую на ней группу населения. Как только на первый план выходит эстетическая функция, орнамент начинает распространяться и на других территориях, что стало заметно у обских угров с кон. XX в.

Несмотря на все проблемы, связанные как с методикой исследований, так и с неполнотой источниковой базы, исследователями проделана немалая работа в плане определения



происхождения и этапов развития ряда элементов и явлений традиционной культуры обских угров. Кратко остановимся на некоторых публикациях⁴. Общее же их количество настолько велико, что не поддается рассмотрению в рамках данной статьи.

В той или иной степени вопросы культурогенеза затрагивались на протяжении практически всей истории изучения обских угров. Так, Н.М. Малиев⁵ и Н.В. Сорокин⁶ ещё в нач. посл. четв. XIX в. обозначили изменения в культуре манси, которые произошли под влиянием русских. Особенности культуры коренного населения уделял внимание П.И. Буцинский. С.К. Патканов на базе фольклора южных хантов написал фундаментальную работу, в которой реконструировал быт южных остяков кон. перв. пол. II тыс.⁷ Попытку проследить пути формирования отдельных элементов мансийской культуры (в частности, охотничьей накидки *лузан*) сделал И.Н. Глушков⁸.

На рубеже XIX–XX вв. в работах финских исследователей акцентируется внимание на вопросах, связанных с формированием ряда элементов культуры обских угров, при этом используются различные виды источников. Важно и то, что приводятся детальные описания культурных явлений. У.Т. Сирелиус в своих трудах, посвящённых постройкам, домашнему производству, орудиям заповного рыболовства, выстраивал пути формирования и развития отдельных элементов культуры, разрабатывал их типологию⁹. К.Ф. Карьялайнен в работе, посвящённой религиозным представлениям и обрядам обских угров, предпринял попытку выявления корней ряда элементов мировоззрения и обрядности, используя при этом сравнительный материал¹⁰. А. Каннисто принадлежит работа о татарских заимствованиях в мансийском языке¹¹, территории обитания манси в прошлом¹², а также о мансийской мифологии¹³. Вопросы, связанные с развитием оленеводства, рассматривал К. Доннер¹⁴.

Важное место среди работ зарубежных исследователей занимает капитальный труд Т. Вахтер, в котором анализируются орнаментированные изделия обских угров¹⁵. Можно перечислить ещё целый ряд исследований финских, а также



венгерских учёных, связанных с вопросами культурогенеза обских угров, но вернёмся к нашим соотечественникам.

Особое место среди исследователей, занимавшихся изучением обских угров, принадлежит В.Н. Чернецову. Широкий круг его научных интересов позволил ему использовать комплексный подход, хотя осознание необходимости такового существовало и в предшествующие периоды. В.Н. Чернецов сформулировал ряд важных положений¹⁶, которые в дальнейшем разрабатывались не только им самим¹⁷, но и другими учёными. Основное и, как представляется, в принципиальной своей части наименее спорное из этих положений заключается в том, что обские угры сложились в результате взаимодействия двух ярко выраженных этнических компонентов: северного уральского, представленного охотниками и рыболовами тайги, и южного, скотоводческого, отражающего традиции, как считал В.Н. Чернецов, степной скифо-сарматской культуры. В.Н. Чернецовым была разработана схема культурно-исторического развития периода железного века – позднего Средневековья. Этот период он делил на ярсалинский (II–III вв.), карымский (IV–V вв.), оронтурский (VI–IX вв.), кинтусовский (X–XIII вв.) этапы¹⁸.

По мнению В.Н. Чернецова, этногенетические процессы в Приобье «в сер. I тыс. н. э. ... в основном уже закончились и имели своим следствием возникновение обско-югорских племен, сложившихся в две народности ... ханты и манси»¹⁹.

Большое внимание В.Н. Чернецов уделял изучению орнамента обских угров, что позволило ему выявить комплекс узоров, происхождением связанных с андроновским населением степных и лесостепных районов более раннего периода (эпоха бронзы)²⁰, а также исследованию социальной организации манси и хантов, которое было неразрывно связано с решением этноисторических проблем²¹.

В 1950-х – нач. 1960-х гг. в советской этнографии делался акцент на разработку типологий различных элементов культуры, что тесно связано с проблемой их происхождения. Так, на материалах народов Сибири, включая обских угров, были разработаны типологии средств передвижения²², верхней одежды и головных уборов²³, жилища²⁴, обуви²⁵. К этому же перио-

ду относится работа А.А. Попова, посвящённая плетению и качеству у народов Сибири, где он подробно описывает процесс изготовления вещей, инструменты, которые при этом использовались. Автор проводит сравнительный анализ данных по разным народам. Особый интерес в плане культурогенеза обских угров вызывает та часть работы, в которой рассматривается ткачество обских угров, поскольку этот вопрос тесно связан с проблемой появления ткани у хантов и манси²⁶.

В это же время изучением жилых, хозяйственных и культовых построек обских угров занимается З.П. Соколова²⁷, а В.И. Васильев создаёт работу, в которой на основании этнографических, археологических и лингвистических материалов прослеживаются пути формирования обско-угорских орудий заповного рыболовства²⁸. К этому же периоду относятся труды С.В. Иванова, посвящённые изобразительному искусству народов Сибири, в том числе и обских угров. В общекультурном контексте он анализирует накопленный ко времени подготовки работы материал, рассматривает сюжетные рисунки религиозного содержания, разрабатывает типологию орнамента²⁹, скульптуры³⁰, среди образцов которой важное место занимает культовая.

Со втор. пол. 1970-х гг. начинается новый этап в развитии отечественного угроведения. Увеличивается число специалистов, научные интересы которых лежат в этой области, – таким образом расширяются возможности в плане изучения традиционной культуры обских угров, более детального исследования её составляющих. Так, З.П. Соколова занимается преимущественно социальной организацией обских угров, их этнической историей³¹. Эти же темы стали основными для В.Г. Бабакова³², А.И. Пики³³, Е.П. Мартыновой. Последнему исследователю анализ большого объёма архивных источников, данных по хозяйству, материальной и духовной культуре, социальной организации позволил выделить 5 этнографических ареалов хантов. Эти ареалы различаются по этническим компонентам, участвовавшим в процессе формирования этого народа, а также по хозяйственному укладу, быту, социальной структуре и традиционной культуре³⁴. Работа Е.В. Перваловой о северных хангах создана преимущественно на базе



аналогичных источников, а также собственных полевых материалов. Их анализ позволил автору прийти к выводу, что северная этнографическая группа хантов сформировалась в эпоху позднего Средневековья во многом под воздействием социально-политических и хозяйственных сдвигов, вызванных российской колонизацией³⁵.

Среди зарубежных исследователей этого периода нужно отметить венгерского учёного П. Вереша, начавшего свою научную деятельность с изучения социальной организации манси. Он уделяет много внимания вопросам этногенеза угорских народов, происхождению этнонимов, проблеме поисков прародины уральских народов³⁶. В своих исследованиях он ориентируется на палео-, био-, географические реконструкции, анализирует обширный лингвистический материал, привлекает данные по культуре и хозяйству.

Целенаправленно рассматриваются вопросы формирования хозяйственного комплекса обских угров, ряда компонентов их материальной культуры. Проблеме происхождения обско-угорского оленеводства, нартенного транспорта посвящены работы В.А. Козьмина³⁷. Типы хозяйственных комплексов коренного населения Северо-Западной Сибири были выявлены А.В. Головнёвым, который определяет также пути их формирования³⁸.

Монография по истории формирования одежды, средств передвижения, утвари хантов была подготовлена Н.В. Лукиной³⁹; по этим же составляющим культуры манси, а также по хозяйственным занятиям обских угров, – Е.Г. Федоровой⁴⁰. Одно из направлений в этой сфере выбрала А.А. Богордаева, продолжившая разработку вопросов, связанных с формированием традиционного костюма обских угров⁴¹.

Выявлением локальной специфики, а также инокультурных влияний в празднично-обрядовой сфере манси занималась Н.И. Новикова⁴². Типология мансийских святилищ, вопросы их формирования, происхождения культовой атрибутики – область научных интересов И.Н. Гемуева, А.М. Сагалаева, А.В. Бауло⁴³, а особенности духовной культуры хантов, проблемы соотношения общего и особенного в погребальном обряде обских угров – В.М. Кулемзина⁴⁴. Проблемой формирования



отдельных составляющих мансийской обрядности, её современным состоянием занимаются С.А. Попова⁴⁵ и В.С. Иванова⁴⁶. Эти авторы широко используют фольклорный материал.

Одной из наиболее знаковых характеристик этнической культуры – орнаменту – посвящена фундаментальная монография О.М. Рындиной, в которой орнамент рассматривается в культурно-генетическом аспекте⁴⁷. Эта же тема присутствует и в работах Т.А. Молдановой по хантыйскому орнаменту⁴⁸.

Подводя итоги краткому обзору опубликованных работ по означенной теме, нужно сказать, что наиболее значимым является коллективный труд «Очерки культурогенеза народов Западной Сибири»⁴⁹. Он важен не только тем, что в каждом из томов приведён обширный материал по жилищу, погребальному обряду, орнаменту, антропологии. Здесь чётко обозначены задачи, а также проблемы сопоставления археологических и этнографических данных, необходимость разработки методики в этой области.

При всей сложности обозначенных проблем, при сужении на современном этапе поля традиционной культуры обских угров исследования в области их культурогенеза не представляются бесперспективными. Они могут вестись в двух направлениях. Первое – продолжение разработок в сфере традиционной культуры, для чего необходимо расширение археологических исследований в территориальном и временном аспектах, а также детальное изучение культуры известных по этнографическим данным территориальных групп с целью определения возможности и механизма распространения элементов культуры как внутри этих групп, так и за их пределы. Второе направление связано с изучением культурогенеза обских угров на современном этапе. Выявленные здесь закономерности могут быть применены и в исследованиях процесса формирования традиционной культуры хантов и манси.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Философский словарь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mirslivarej.com/print/fil/kulturogenez-1125.html>

² Предисловие // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск. – Т. 1, кн. I: Поселения и жилища. – С. 8–9.



- ³ **Массон В.М.** Феномен культуры и культуругенез древних обществ // Археологические культуры и культурная трансформация. Мат-лы методологического семинара ЛО ИА АН СССР. – Л., 1990. – С. 7.
- ⁴ Историю этнографического изучения обских угров см.: **Аксянова Г.А., Соколова З.П.** Ханты. Общие сведения // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Эңцы. Нганасаны. Кеты. – М., 2005. – С. 64–67; **Аксянова Г.А., Соколова З.П., Фёдорова Е.Г.** Манси. Общие сведения // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Эңцы. Нганасаны. Кеты. – М., 2005. – С. 204–210.
- ⁵ **Малиев Н.М.** Отчёт о вогульской экспедиции // Тр. Об-ва естествоиспытателей при Императорском Казанском ун-те. – Казань, 1872. – Т. III, № 2. – 17 с.
- ⁶ **Сорокин Н.В.** Путешествие к вогулам // Тр. Об-ва естествоиспытателей при Императорском Казанском ун-те. – Казань, 1873. – Т. III, № 4. – 60 с.
- ⁷ **Патканов С.К.** Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // Живая старина. – СПб., 1891. – Вып. III. – С. 85–116; IV. – С. 67–109.
- ⁸ **Глушков И.Н.** Чердынские вогулы // Этнографическое обозрение. – СПб., 1900. – Т. XV, вып. 2. – С. 15–79.
- ⁹ **Сирелиус У.Т.** Домашние ремёсла остяков и вогулов // Ежегодник Тобольского губернского музея. – Тобольск, 1906. – Вып. 15. – С. 1–40; 1907. – Вып. 16. – С. 41–69; **Sirelius U.T.** Über die Sperrfischerei bei den finnisch-ugrischen Völker // Société Finno-Ougrienne. – Helsingfors, 1906. – III; **Sirelius U.T.** Über die primitiven Wohnungen der finnischen und ob-ugrischen Völker // Finnisch-ugrische Forschungen. – Helsingfors, 1906–1911. – Bd. VI–X. – S. 74–104, 77–154, 8–59, 53–111.
- ¹⁰ **Karjalainen K.F.** Die Religion der Jugra-Völker. – Helsinki-Porvoo, 1921. – Bd. 1; 1922. – Bd. 2; 1927. – Bd. 3; **Карьялайнен К.Ф.** Религия югорских народов / Пер. с нем. и публ. Н.В.Лукиной. – Томск, 1994. – Т. 1; 1995. – Т. 2; 1996. – Т. 3.
- ¹¹ **Kannisto A.** Die Tatarischen Lehnwörter im Wogulischen // Finno-Ugrische Forschungen. – Helsingfors, 1925. – Bd. XVIII. J. 1–3.
- ¹² **Kannisto A.** Über die früheren Wohngebiete der Wogulen im Lichte der Ortsnamenforschung // Finnisch-ugrische Forschungen. – Helsingfors, 1927. – Bd. XVIII. H. 1–3.
- ¹³ **Kannisto A.** Materialien zur Mythologie der Wogulen // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. – Helsingfors, 1958. – Vol. 113.
- ¹⁴ **Donner K.** Über das alter der ostjakischen und wogulischen Renttierzucht // Finnisch-ugrische Forschungen. – Helsingfors, 1927. – XVIII. H. 1–3. – S. 115–144.
- ¹⁵ **Vahter T.** Ornamentik der Ob-ugrier // SFOTE, 1953. IX.
- ¹⁶ **Чернецов В.Н.** Очерк этногенеза обских югров // Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры АН СССР. – М., 1941. – Вып. IX. – С. 18–28.
- ¹⁷ **Чернецов В.Н.** Основные этапы истории Приобья от древнейших времен до X в. н. э. (Тезисы кандидатской диссертации, защищённой на заседании учёного совета исторического факультета МГУ 27 мая 1942 г.) // Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры АН СССР. – М., 1946. – Вып. 13. – С. 153–156; **Чернецов В.Н.** К истории родового строя у обских угров // Сов. этнография. – М., 1947. – № VI, VII. – С. 158–185; **Чернецов В.Н.**

- К вопросу о месте и времени формирования финно-угорской этнической группы // Тез. докл. и выступлений сотрудников Ин-та истории материальной культуры АН СССР, подготовленных к совещанию по методологии этногенетических исследований. – М., 1951. – С. 24–29; **Чернецов В.Н.** Древняя история Нижнего Приобья // Мат-лы и исслед. по археологии СССР. – М., 1953. – № 35: Древняя история Нижнего Приобья. – С. 7–71; **Чернецов В.Н.** Усть-полуйское время в Приобье // Мат-лы и исслед. по археологии СССР. – М., 1953. – № 35: Древняя история Нижнего Приобья. – С. 221–241; **Чернецов В.Н.** Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. Обзор и классификация материала // Мат-лы и исслед. по археологии СССР. – М., 1957. – № 58: Культура древних племён Приуралья и Западной Сибири. – С. 136–245; **Чернецов В.Н.** К вопросу о месте и времени формирования уральской (финно-угро-самодийской) общности // Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum (20–24.9.1960). – Budapest, 1963. – С. 405–415; **Чернецов В.Н.** Наскальные изображения Урала // Свод археологических источников. М., 1964. – Вып. В-412(1); М., 1971. – Вып. В4-12(2); и др.
- ¹⁸ **Чернецов В.Н.** Нижнее Приобье... – С. 238.
- ¹⁹ **Чернецов В.Н.** Очерк этногенеза... – С. 26.
- ²⁰ **Чернецов В.Н.** Орнамент ленточного типа у обских угров // Сов. этнография. – М., 1948. – № 1. – С. 139–152.
- ²¹ **Чернецов В.Н.** Фратриальное устройство обско-югорского общества // Сов. этнография. – М., 1939. – № 21. – С. 20–42; **Чернецов В.Н.** К истории родового строя...; и др.
- ²² **Антропова В.В.** Лыжи народов Сибири // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. – Л., 1953. – Т. 14. – С. 5–36; **Антропова В.В.** Лодки // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л., 1961. – С. 107–108; **Антропова В.В.** Лыжи ... – С. 79–106; **Василевич Г.М., Левин М.Г.** Олений транспорт // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л., 1961. – С. 11–54; **Василевич Г.М., Левин М.Г.** Упряжное собаководство // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л., 1961. – С. 55–78.
- ²³ **Прыткова Н.Ф.** Верхняя одежда // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л., 1961. – С. 227–368; **Прыткова Н.Ф.** Головные уборы // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л., 1961. – С. 329–368.
- ²⁴ **Попов А.А.** Жилище // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л., 1961. – С. 131–226.
- ²⁵ **Василевич Г.М.** Типы обуви народов Сибири // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. – Л., 1963. – Т. 21. – С. 3–64.
- ²⁶ **Попов А.А.** Плетение и ткачество у народов Сибири // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. – Л., 1955. – Т. 16. – С. 41–146.
- ²⁷ **Соколова З.П.** Обско-угорские дощатые постройки // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. – М., 1959. – Вып. 31. – С. 60–67; **Соколова З.П.** К вопросу о развитии обско-угорской землянки // Ежегодник Тюменского краеведческого музея. – Тюмень, 1959. – Вып. 1. – С. 9–26; **Соколова З.П.** Материалы по жилищу, хозяйственным и культурным постройкам обских угров // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер. – М., 1963. – Т. 84. – С. 182–233.
- ²⁸ **Васильев В.И.** Проблемы происхождения орудий заповного рыболовства обских угров // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер. – М., 1962. – Т. 78: Сибирский этнографический сборник. Вып. 4. – С. 137–152.

- ²⁹ **Иванов С.В.** Орнамент // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л., 1961. – С. 369–434; **Иванов С.В.** Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.); Народы Севера и Дальнего Востока // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. серия. – М.; Л., 1963. – Т. 81; и др.
- ³⁰ **Иванов С.В.** Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. серия. – Л. 1970. – Т. 72.
- ³¹ **Соколова З.П.** Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII – начало XX в.). – М., 1970. – С. 103–153; **Соколова З.П.** О сложении этнографических и территориальных групп обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1973. – С. 123–125; **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.** К происхождению современных манси // Сов. этнография. – М., 1979. – № 6. – С. 46–58; **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.** К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. – М., 1980. – С. 89–117; **Соколова З.П.** Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. – М., 1982. – С. 8–47; **Соколова З.П.** Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. – М., 1983; **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.** Эндогамный ареал и этническая группа. – М., 1990; и др.
- ³² **Бабаков В.Г.** К этноисторическому изучению приобских хантов // Сов. этнография. – М., 1976. – № 6. – С. 99–110; **Бабаков В.Г.** Историческое место фратрии в структуре социальных связей западносибирских угров // Сов. этнография. – М., 1988. – № 3. – С. 36–47.
- ³³ **Пика А.И.** К изучению социодемографической структуры манси Сосьвинского Приобья (XVII–XX вв.) // Изучение преемственности культурных явлений. – М., 1980. – С. 106–122; **Пика А.И.** Соседская община в процессе формирования северомансийской этнической общности // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. – Томск, 1983. – С. 151–162; и др.
- ³⁴ **Мартынова Е.П.** Общественное устройство в XVII–XIX вв. // В.И. Молодин, Н.В. Лукина, В.М. Кулемзин, Е.П. Мартынова, Е. Шмидт, Н.Н. Фёдорова. История и культура хантов. – Томск, 1995. – С. 77–120; **Мартынова Е.П.** Очерки истории и культуры хантов. – М., 1998.
- ³⁵ **Перевалова Е.В.** Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург, 2004.
- ³⁶ **Вереш П.** К вопросу о происхождении дуально-фратриальной организации обских угров // Некоторые вопросы изучения этнических аспектов культуры. – М., 1977. – С. 43–59; **Вереш П.** Этнокультурное развитие угорских народов // Этнокультурная история населения Западной Сибири. – Томск, 1978. – С. 102–113; **Вереш П.** Проблемы определения финно-угорской прародины в свете новых данных // Этнография народов Западной Сиби-

ри: К юбилею докт. ист. наук, проф. Зои Петровны Соколовой. – М., 2000. – Сибирский этнографический сборник. – Вып. 10. – С. 95–105; и др.

³⁷ **Козьмин В.А.** К вопросу о времени появления оленеводства у обских угров // Этнография Северной Азии. – Новосибирск, 1980. – С. 163–170;

Козьмин В.А. К вопросу о происхождении нартенного транспорта в западносибирском оленеводстве // Историческая этнография: Традиции и современность. – Л., 1983. – С. 45–55; **Козьмин В.А.** Оленеводческая культура народов Западной Сибири. – СПб., 2003; и др.

³⁸ **Головнёв А.В.** Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. – Новосибирск, 1993.

³⁹ **Лукина Н.В.** Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). – Томск, 1985.

⁴⁰ **Фёдорова Е.Г.** Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. – СПб., 1994; **Фёдорова Е.Г.** Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. – СПб., 2000.

⁴¹ **Богордаева А.А.** Традиционный костюм обских угров. – Новосибирск, 2006.

⁴² **Новикова Н.И.** Традиционные праздники манси. – М., 1995.

⁴³ **Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск, 1990; **Гемуев И.Н., Бауло А.В.** Святые места манси верховьев Северной Сосьвы. – Новосибирск, 1999; **Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.** Религия народа манси: Культовые места. XIX – начало XX в. – Новосибирск, 1986; и др.

⁴⁴ **Кулемзин В.М.** Человек и природа в верованиях хантов. – Томск, 1984;

Кулемзин В.М. Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII – XX вв. Генезис традиций // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск, 1994 – Т. 2: Мир реальный и потусторонний. – С. 334–383, 393–441; и др.

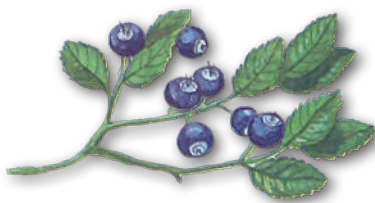
⁴⁵ **Попова С.А.** Обряды перехода в традиционной культуре манси. – Томск, 2003; **Попова С.А.** Мансийские календарные праздники и обряды. – Томск, 2008.

⁴⁶ **Иванова В.С.** Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). – Ханты-Мансийск, 2010.

⁴⁷ **Рындина О.М.** Орнамент // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск, 1995. – Т. 3: Орнамент.

⁴⁸ **Молданова Т.А.** Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. – Томск, 1999; и др.

⁴⁹ Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск, 1995. – Т. 1, кн. I: Поселения и жилища; 1994. – Т. 1, кн. II: Поселения и жилища; 1994. – Т. 2: Мир реальный и потусторонний; 1995. – Т. 3: Орнамент; 1998. – Т. 4: Расогенез коренного населения.





«Разных земель люди», «разных городков люди»: Этногенетические процессы в Северном Приобье по материалам этнографических исследований

Е.П. Мартынова

*Тульский государственный педагогический
университет им. Л.Н. Толстого
г. Тула (Россия)*

Говоря о проблеме формирования обско-угорских народов, большинство исследователей исходит из представлений, что этапы их этнической истории представляют собой ступени последовательного дробления крупных общностей на более мелкие этнические образования. Историю деления начинают подчас с эпохи мезолита – начала неолита (VI–V тыс. до н. э.), когда произошел распад уральской этноязыковой общности на финно-угорскую и самодийскую (или финно-пермскую и угро-самодийскую) части. Среди археологов получила распространение точка зрения о распаде в сер. I тыс. обско-угорской этнокультурной общности на прахантыйскую и прамансийскую. Карымская археологическая культура разделилась на оронтурскую (Нижнее Обь-Иртышье и северная часть лесного Зауралья), молчановскую (лесное Среднее Зауралье) и потчевашскую (лесное и лесотаёжное Прииртышье и Приишимье). Этот процесс распада воспринимается как дифференциация обских угров на хантов и манси. Молчановская культура связывается с предками манси, оронтурская – северных хантов, потчевашская – южных хантов¹.

Подобную логику «дробления» в процессе формирования обско-угорских народов разделяют этнографы. По мнению З.П. Соколовой, в нач. I тыс. до н. э. произошло разделение



угорской общности на две части – южных угров (предков мадьяр) и предков обских угров². Во втор. пол. I тыс. параллельно с дифференциацией общности обских угров на манси и хантов происходит формирование основных групп хантов – северных (оронтурская культура), южных (потчевашская культура), восточных. К кон. I – нач. II тыс. в основном завершается формирование угорских народов и намечается их дифференциация на этнотерриториальные и этнографические группы³.

Сходной точки зрения придерживается Е.Г. Фёдорова. Она считает, что сначала обско-угорская этнолингвистическая общность разделилась на два этноса – остяков и вогулов. Затем обособились восточные остяки, в XVII в. оформлялась этнографическая группа южных остяков⁴. По её мнению, территория формирования обских угров (как единого организма) могла быть сравнительно небольшой и компактной⁵.

Согласно идее «дезинтеграции», локальные различия в хозяйстве и культуре обских угров объясняются дроблением однородной этнокультурной общности в процессе расселения по обширной зоне их современного пребывания. На мой взгляд, серьёзного внимания заслуживает высказывание М.Ф. Косарева о том, что в этнокультурной истории Сибири наблюдалось чередование волн этнокультурной консолидации и этнокультурной дифференциации. «Важно учитывать, что формирование ныне живущих на Западно-Сибирской равнине народов – хантов, манси, селькупов, ненцев – могло протекать не на дезинтегрирующей, а на консолидирующей волне»⁶. Эта мысль явилась исходной посылкой для написания данной статьи.

Несмотря на то, что «дорусскому» периоду истории обских угров посвящено значительное количество работ, до сих пор остаётся неясным, что они представляли собой в этническом отношении. Были они когда-то единым этническим массивом, в границах которого отдельные группы имели отличительные признаки? Или изначально существовали разные этнические общности обских угров, а их дальнейшее развитие шло по пути интеграции? Нет ответа и на вопрос о том, с какого времени можно говорить о хантах и манси как о сложившихся этносах?



Об уровне интеграции аборигенного населения Северного Приобья к приходу русских можно судить, прежде всего, по данным их фольклора и ранних русских письменных источников. В XIII–XVI вв. («дорусский» период) вся «остяцкая страна» делилась на области или «княжества», во главе которых стояли богатыри *урт*, или «князья» («князцы», «княжики»). «Князцы» жили в укрепленных «городках» (*вош / ваиш / вач* – хант.; *ус* – манс.), располагавшихся по берегам рек. Сейчас остатки таких средневековых укрепленных поселений ханты называют *вош пай*, манси – *ус сыр урам* («города холм»), что соотносимо с археологическим понятием «городище». Рядом с «городками» располагались неукрепленные селения – *курт*, *пугот*. По данным С.К. Патканова, «княжества» насчитывали от 60–100 чел. (3–10 воинов) до 500–1000 чел. (100–300 воинов). Большинство этих образований были мелкими. «Князцов» было больше, чем «городков», нередко в одном проживало 2–3 правителя-богатыря⁷.

Фольклорные сведения о наличии укрепленных «городков» в Северном Приобье подтверждают археологические материалы нач. и сер. II тыс.⁸ Неоднократно упоминаются «городки» и в русских письменных источниках. Судя по «Книге Большому Чертежу», по р. Северной Сосьве и Ляпину располагалось 12 «городков» (Юил, Мункес, Ляпин, Искар, Тапсы, Нячин, Заглеи, Воронеи, Хюликар, Эстын, Махтин, Берёзовой), по Нижней Оби до устья Иртыша перечислено 19 (Негеи, Носовой, Ирка, Сабдин, Сускар, Войкар, Белой, Лосма, Мозым, Келчикар, Казым, Чемаш, Шеркар, Нельгаркар, Курмыш-Юрган, Атлим, Карымкан, Эмдырь, Калым)⁹.

В фольклоре обских угров «дорусский» период истории предстаёт как время непрерывных войн различных групп (племён) угров между собой и с иноэтничным (чаще – с самодийским) населением¹⁰. Главная «обязанность» богатырей-*урт*, судя по фольклорным сведениям, состояла в выполнении функций военачальников. Они ведали обороной своих «княжеств» от врагов, организовывали и возглавляли завоевательные походы в другие земли.

Частые военные столкновения породили объединительные тенденции. Они инициировались местной родоплемен-

ной знатью, выступавшей в роли военачальников (фольклорные герои-богатыри). Как заметил П.Н. Буцинский, «некоторым князькам удавалось иногда подчинить себе других, приобрести власть над многими другими родами и сделаться могущественными»¹¹. Объединительные усилия военных лидеров были реализованы в образовании «княжеств-городков». Исторические реконструкции археологов позволяют говорить о «княжествах» в бассейнах обских притоков – Ендырском, Салымском¹². Можно предположить, что границы таких небольших «княжеств-городков» совпадали с границами бассейнов обских и иртышских притоков. Внутри них действовали центроостремительные силы. Они представляли собой объединения территориально-родового характера. «Городки» с тяготеющими к ним неукреплёнными селениями выступали как военные, административно-политические, торговые и культово-ритуальные центры.

Консолидационные процессы в обско-угорских землях значительно усилились под влиянием внешнеполитического фактора. В южных районах потребность в сплочении «княжеств-городков» была вызвана тюркской экспансией, в северных и западных – русским проникновением.

Тюрки начали занимать западносибирскую лесостепь с сер. I тыс., во втор. пол. VIII–IX в. они появились у южной границы таёжной зоны Прииртышья, вглубь таёжной зоны и вниз по Иртышу не продвигались до XIII в. О взаимоотношениях тюркского (сибирско-татарского) и угорского населения писалось ранее¹³. Напомню, что в результате монголо-татарского завоевания степные и лесостепные районы Западной Сибири оказались в составе Золотой Орды, вследствие распада которой на ряд улусов в нач. XIV в. образовались тюркские государства – Тюменское, а затем Сибирское ханства. В литературе высказывались разные точки зрения как о времени, так и о территориальном распространении татарского воздействия на обско-угорское население. По Г.Ф. Миллеру, татарский хан Он подчинил остяков и вогулов, живших по Иртышу, Тоболу и Туре. Сын Она – Тайбуга, современник хана Чингиза – совершил несколько походов против обских остяков и заставил их платить татарам ясак. Нижнеобские остяки «из-за далеко-



сти расстояния не были покорены» татарами¹⁴. Согласно данным С.К. Патканова, покорение татарами долины Иртыша, где проживали остяки, «могло совершиться в конце XIV или в начале XV в.»¹⁵. По мнению К.М. Голодникова, Сибирское ханство приняло под свое покровительство обдорского князя, который получил звание «тайша ... титул «тайша» стал означать род обдорских князей»¹⁶. С.В. Бахрушин считал, что иртышских, а также и нижеобских остяков подчинил хан Кучум¹⁷.

Видимо, татарское проникновение в угорские земли сначала имело характер походов ради получения ценной пушнины. Причём татарские ханы заходили довольно далеко на север. Судя по устным преданиям, остяки предпринимали ответные нападения: старожилы иртышских и салымских хантов помнят фольклорные сюжеты о набегах татар (*катаньях*) на их земли и ответных рейдах остяков в сторону Тобольска. Остяцкие и вогульские «князьки» оказывали противодействие тюркской экспансии. Тогда-то и могли возникнуть межплеменные объединения угров на Нижнем Иртыше и близлежащем Приобье, известные в русских летописях как «княжества» Демьяна (Нимьяна) и Самара.

Демьянское «княжество» в низовьях р. Иртыша неоднократно упоминается в Сибирских летописях и у Г.Ф. Миллера. Демьян характеризуется летописями как «большой сборный князец». Скорее всего, под его началом были объединены остяки группы *нозингях* (подданные «князца» Нозинга, от которого произошло название Назымской остяцкой волости на Иртыше), люди «князца» Кошеля (хозяина Кошелева городища *Кошель ваш*)¹⁸, а также «княжеств» с центрами в городищах Цингальском (у юрт Цингалинских) и Чугас (недалеко от юрт Романовых Верх-Демьянской волости)¹⁹. Присоединились к Демьяну и вогулы с р. Конды²⁰. В результате коалиции «князец» смог выставить против русских войско в 2000 чел. «из остяков и вогулов». Столицу Демьянского «княжества», по словам летописца, «городок велик и крепок», располагавшийся на Иртыше в 30 верстах ниже устья р. Демьянки, казаки не могли взять даже после трёхдневного штурма, и только хитрость помогла им овладеть резиденцией Демьяна²¹.

Другим влиятельным остяцким лидером был Самар, имевший «в сборе» восемь «князцов». Г.Ф. Миллер охарактеризовал его как «главного князца» остяков, живших по Иртышу и Оби²². Сведений о территориальном распространении власти Самара летописи не сохранили, указания о восьми «князцах», призванных на помощь и сражавшихся вместе с ним, позволяют предположить, что владения Самара тянулись вниз по Оби от устья Иртыша, ибо иртышские ханты упоминаются в летописях как выступившие вместе с Демьяном. Скорее всего, Самар подчинял себе назымских (по р. Назым) остяков с центром в крепости *Link uosch*, а также семь упоминаемых Г.Ф. Миллером кодских «городков». Резиденция самого Самара располагалась, судя по всему, в укреплении на правом берегу Оби против устья Иртыша *Gulang wasch* («Восхода солнца город» – Белогорье)²³.

Северо-угорские земли в нач. II тыс. попали в орбиту влияния Великого Новгорода. Новгородцы, привлекаемые пушными богатствами Северного Урала, совершали походы в югорскую землю, в ходе которых происходили столкновения с местным населением. Югра оказывала русским упорное вооруженное сопротивление, дань взималась с большими потерями. После избиения сборщиков дани в 1193–1194 гг. в Югру была послана целая рать (ок. 300 чел.) во главе с воеводой Ядреем, который требовал, кроме пушнины, серебро из святилища – «храмины». Новгородская дружина встретила упорное сопротивление, организаторы похода были убиты²⁴. Новгородские ушкуйники потерпели поражение и в походах, датированных 1230 и 1357 гг.²⁵. В 1364 г. был предпринят новый поход в Югру во главе с воеводами Степаном Ляпой и Александром Абакуновичем. Часть новгородцев «воеваша по Обе реки до моря, а другая половина рати на верх Оби воеваша»²⁶. Сопротивление новгородцам можно было оказать только объединёнными усилиями северо-угорских «городков». Видимо, образование Ляпинского и Кодского «княжеств» стало результатом интеграционных процессов в Нижнем Приобье.

Ляпинское «княжество» было весьма сильным и могущественным объединением в Северном Зауралье. Оно упомина-



нуто в описании похода князя С. Курбского 1499–1500 гг. В 1568 г. ляпинский «князь» Лугуй признал власть Московского государя и обязался платить ясак, доставляя его в Вымь²⁷. В это время владения Лугуя включали бассейн р. Ляпина, часть среднего течения р. Северной Сосьвы близ устья Ляпина и впадения её в Малую Обь, а также низовья р. Сыня и Куноват. Оно состояло из шести «городков» – Куноват, Илчма, Ляпин, Мункеч, Юил, Сугмутвош. «Княжеской» резиденцией был Ляпинский «городок» Ломбовож²⁸. Сын Лугуя Шатров несколько раз поднимал восстания против русской власти, в 1607 г. на приступе к Берёзову он был схвачен и казнён. После его гибели Ляпинское «княжество» было разделено на три ясачные волости – Куноватскую, Ляпинскую и Подгородную.

Кодское «княжество» (Кода, Куда) располагалось на Нижней Оби в центре угорских земель. Географическое положение Коды было выгодным: она находилась на главной водной магистрали Западной Сибири – Оби. Через Коду проходили пути на север (в «самоедскую сторону»), восток (в «княжество» Бардака) и юг (в Сибирское ханство). Следует отметить, что к Коде приходил и один из основных путей из Предуралья в Сибирь – через Печору и верховья Сосьвы на Северную Сосьву и Обь.

По мнению С.В. Бахрушина, в состав Коды входило тринадцать «городков», он привёл названия восьми – Кодский, или Нангакар, Низянский, Большой Атлым, Малый Атлым, юрты Шоркарские, Килдясанские, Чемашевские, Нарыкорские²⁹. Н.А. Абрамов писал о семи древних остяцких «городках» на этой территории – Чемашевском, Шоркарском, Кодском, Болшеатлымском, Малоатлымском, Карымкарском, Ендырском³⁰. Известно, что после ликвидации Кодского «княжества» в 1644 г. на его месте была создана «сборная» волость Кодские городки, делившаяся на восемь более мелких административных образований – «сборов», или волостей: Ендырскую, Васпукольскую, Карымкарскую, Малоатлымскую, Болшеатлымскую, Низямскую (Нангакарскую), Шеркальскую, Чемашевскую. Столицей «княжества» был *Нангакар* («Лиственничный город»), в нём проживали кодские правители Алачевы.

Нужно отметить, что новгородцы не только воевали, но и селились в Зауралье, создавая торговые пункты, о чём сви-

детельствуют находки разнообразных вещей русского происхождения на археологических памятниках³¹. Наиболее активные связи Северного Зауралья с Русью были в XII – перв. пол. XIII в.³²

Наряду с Новгородом, завоевательную политику в Северном Зауралье проводила Москва. По мнению А.А. Дунина-Горкавича, московские походы, как и новгородские, встречали отпор со стороны остяков и вогулов³³. В 1455 г. в Перми Великой, в составе которой имелось и вогульское население, была предпринята попытка распространения православия. Вогульская племенная знать оказала активное сопротивление. Пелымский князь Асыка напал на отряд епископа Питирима. Этот набег, по мнению В.А. Оборина, был реакцией вогульских «князей» на присоединение Перми к Русскому государству и положил начало их последующим набегам на приуральские земли³⁴. В 1481 г. Асыка совершил новый набег на Пермь Великую («вогульское разорение»), осадил Чердынь, сжёг Покчу³⁵.

Военные действия пелымских вогуличей с русскими стимулировали консолидационные процессы на территории пелымских земель. Пелымское «княжество» в русских источниках именовалось «государством», что, видимо, говорит о его могуществе и влиянии в западно-угорских землях. Нужно отметить, что С.В. Бахрушин высказал мнение об образовании Пелымского государства под влиянием татар³⁶. Оно занимало обширную территорию по р. Пелым, Конда, Тавда и низовьям Южной Сосьвы. В качестве «уделов» в нём выделялись Конда и Табары, имевшие свои династии, причём кондинские князья принадлежали к династии пелымских, а табаринские избирались из своей среды³⁷.

После присоединения в 1478 г. Великого Новгорода к Москве правительство Ивана III активизировало политику по отношению к югорским землям. В 1483 г. большая рать во главе с Фёдором Курбским отправилась в Югру через земли вишерских, туринских и тавдинских вогулов, оттуда спустилась к Нижнему Иртышу и Оби и возвратилась назад северным путём с богатой добычей и «полоном из югорских князей», в числе которых был кодский князь Молдан. Вскоре «князцы»



были отпущены в обмен на обязательства по уплате дани и признания верховенства Московского Великого князя. Сокрушительным для угорских «городков» оказался зимний поход 1499 г., когда четырёхтысячная рать во главе с воеводами С. Курбским, П. Ушатым и В. Гавриловым взяла 42 «города», захватила 1009 «лучших людей» и пленила 58 «князцов»³⁸.

Итак, интеграционные процессы среди угорского населения были во многом инициированы внешнеполитическим фактором – необходимостью отражать грабительские набеги со стороны Сибирского ханства, Великого Новгорода, а позже Московского государства. В ходе сопротивления внешней агрессии объединялись силы нескольких «князцов», в итоге образовались крупные «княжества» – Демьянское, Самарское, Кодское, Ляпинское, Пельмское. Скорее всего, «княжества», были полиэтническими образованиями, в их пределах проживали различные этнические группировки угров и самодийские группы населения.

Важно подчеркнуть, что объединительные тенденции среди обско-угорского населения проявлялись не только в военно-политической, но и в религиозно-культурной сфере. Речь идёт не об едином культе и системе обрядов (таковых не было и нет до сих пор), а о существовании крупных религиозных центров, куда на поклонение святыням съезжались жители из разных мест. Так, военно-политический союз нижеиртышских хантов дополнялся религиозно-культурным единством – сибирские летописи сообщают о большом «мольбище» у Рачёвых юрт, месте поклонения одноименному идолу Рача. В Белогорье, резиденции Самара, находилось одно из самых крупных святилищ Нижнего Прибыя, привлекавшее «съезд великий»³⁹. По данным Г.Ф. Миллера, это было «место поклонения некой знаменитой богине, которая вместе с сыном восседала на стуле нагая»⁴⁰. Видимо, божеству с Белогорского мольбища поклонялись остяки, объединённые под властью Самара. Об его политическом влиянии свидетельствует тот факт, что «белогорскому шайтану» был послан в дар панцирь Ермака⁴¹. Крупным религиозным центром был Пельмский городок, где находилась священная листовница. В Ляпинском «княжестве» имелся крупный религиозный

центр, куда на поклонение съезжалось население с Ляпина и Северной Сосьвы⁴². С.В. Бахрушин писал о кодском «Палтышболване», коим Алач «княжил и кодскими остяками владел»⁴³. Московское правительство вернуло его кодским «князьям» несмотря на обращение последних в православную веру.

Таким образом, можно говорить об интеграции различных племенных и даже этнических образований в пределах обско-угорских «княжеств». Они представляли собой военно-политические союзы на территориально-соседской основе. Лидирующее положение среди них принадлежало Коде и Пельму, которые, по мнению Е.Г. Федоровой, могли бы включить в свою орбиту остальные группировки обских угров, в результате чего на территории их расселения сложилась бы государственность⁴⁴.

Крупное объединение существовало на Средней Оби. Согласно Г.Ф. Миллеру, у юрт Тундринских (располагались в районе впадения в Обь р. Пима и Югана) на Шайтанском мысу (название места указывает на его религиозно-культурное значение) во время битвы между остяками и самоедами был «сбор» остяков с Оби и Иртыша⁴⁵. Можно предположить, что «собирателем» остяцкого населения в Среднем Приобье выступил «князь» Тонья, или Танга, о героических подвигах которого до сих пор помнят юганские и пимские ханты. М.Б. Шатилов сообщал, что до прихода русских некоторое время Танге подчинялись даже ваховские остяки⁴⁶.

Несмотря на тенденции к объединению, угорские «княжества» всё же так и остались политически разобщёнными. «Князцы» часто совершали военные походы в соседние владения с целью наживы. О немирных отношениях среди остяков и вогулов в XVI в. писала Е.Г. Федорова. «В период военных действий против какой-либо группы обских угров со стороны русских к ним могли присоединяться представители других групп вогулов или остяков»⁴⁷. В XVI–XVII вв. аборигенное население Северного Приобья представляло собой конгломерат различных племенных объединений, не сложившихся в единый социально-политический организм. Устойчивой союзнической федерации угорских племён не образовалось. О «крайней децентрализации власти» у остяков писал С.К. Пат-



канов: «Стремление к национальному единству никогда не проявлялось не только у всего остяцкого народа и у отдельных его племен, но, как мы видели, даже у составлявших племена родов»⁴⁸. Нужно учитывать, что интеграции обско-угорского населения препятствовал такой фактор, как обширность занимаемой ими территории при малой плотности населения.

Присоединение Зауралья к России поставило аборигенное население в новые социально-политические и экономические условия. Политика российского правительства, направленная изначально на упрочение ясачного обложения народов Сибири, привела к разрушению прежней структуры связей между «городками» и «княжествами». Управление коренными жителями Северного Приобья стало осуществляться по созданным российской администрацией ясачным волостям. С установлением государственного правопорядка изменилась роль «князцов»: они стали ответственными за сбор ясака с населения волости, потеряв функции военных предводителей. «Городки» утратили былое политическое значение центров «княжеств» и исполнителей военно-оборонительных функций, поскольку прекратились внутренние междоусобицы и отпала необходимость в строительстве укрепленных поселений. Русские источники нач. XVIII в. сообщали об остяцких селениях, сохраняющих названия «городки»: «городу и острогу нет, только одне юрты»⁴⁹. Хотя на какое-то время значение ряда «городков» как военно-политических центров могло даже усилиться, поскольку некоторые «князья» с дружинами оказали упорное сопротивление отрядам казаков, а другие, наоборот, привлекались русской администрацией для походов против непокорных.

Наметившиеся процессы консолидации в рамках «княжеств» были прерваны. Постепенно, на протяжении XVII – нач. XVIII в., на смену концентрической (с тяготением к «городкам») пришла дисперсная система расселения. При этом российские власти не занимались формированием новой поселенческой структуры аборигенов, изменились только взаимосвязи между существующими селениями. Установление политической стабильности, прекращение военных столкновений оказали влияние на этносоциальные процессы в

обско-угорских землях, направив интеграцию в иное русло – территориально-соседских объединений (общин и волостей).

Для этнической консолидации необходимо наличие устойчивых связей разного плана – экономических, социально-политических, культурных. Их установление и функционирование во многом обеспечиваются «плотным» в территориально-поселенческом отношении размещением одноязычного населения, когда устанавливаются коммуникативные цепочки от селения к селению. В XVIII – XIX вв. такой благоприятной демографической ситуации в Северном Приобье не существовало. Географически ханты и манси занимали весьма обширную территорию (около 700 тыс. кв. км), причём достаточно компактную, ограниченную бассейном Нижней и Средней Оби с притоками. Плотность аборигенного обско-угорского населения была чрезвычайно мала.

Развитие широких экономических связей во многом сдерживалось полунатуральным характером экономики, а также условиями хозяйственной деятельности хантов и манси – тесное общение людей из разных волостей и селений происходило лишь на ограниченной территории русла Оби в период летнего рыболовного промысла. Отсутствие дорог также затрудняло связи между населением разных частей угорской земли.

Местами регулярных встреч коренного населения Северного Приобья были ярмарки, куда ежегодно собирались жители из разных мест – носители различных культурно-бытовых традиций. Наиболее известными были Обдорская и Сургутская, на которые съезжались ханты, коми, ненцы, манси, русские. Ярмарочная торговля укрепляла экономические и бытовые связи между населением отдельных районов, ибо туда съезжались не только ради купли-продажи, но и на своего рода «смотреть», праздник. Всё же процесс экономический интеграции остяков и вогулов между собой и с другими народами Северного Приобья происходил очень и очень медленно и был пространственно ограничен руслом Оби.

Следует отметить, что с развитием промышленного рыболовства на Оби несколько возросла социальная мобильность обско-угорского населения, втягивавшегося в работу по най-



му за пределами своих волостей. С кон. XIX в. для части остяков стали регулярными занятия по ловле и обработке рыбы у промышленников, сбор дров для пароходов. При таком длительном производственном общении стирались местные различия в языке и культуре.

Нужно отметить, что аборигенные народы Сибири после присоединения к России имели одинаковый статус – «ясачные инородцы». Без сомнения, равный статус сказывался на самоопределении коренного населения, в какой-то степени нивелируя языковые и культурные различия. Христианизация, начатая в XVIII в., также работала на «стирание» этнокультурных особенностей и на формирование одинаковой религиозной идентичности. Однако обращение обских угров в православие носило формальный характер: ханты и манси больше следовали (и следуют до сих пор) дохристианским языческим верованиям. Наиболее значимыми и влиятельными для конкретного человека считаются местные божества, покровители бассейнов рек. Общехантыйских или общемансийских богов нет вообще, что свидетельствует о слабой эмоционально-идеологической консолидации народов. Вместе с тем среди многочисленных священных мест, служащих жителям речных бассейнов, отдельных поселков, родам, семьям для отправления жертвоприношений, выделялись особо почитаемые капища, время от времени привлекавшие аборигенное население из различных мест. В этнографической литературе известны знаменитые святилища *Мир ванты ху* у юрт Троицких Белогорской волости, *Калтац Анки* у юрт Калтысянских Шеркальской волости, Старика Обского в устье Иртыша, которые служили местом «съезда великого». Имеются сведения о больших религиозных сборах на медвежьих игрищах в юртах Вежакарских, Тегинских. Нужно отметить и обычай определения каждому ребёнку в младенческом возрасте личного духа-покровителя. Им мог быть любой из хантыйских или мансийских богов, независимо от места проживания, родовой и даже этнической принадлежности. Определение личного духа-покровителя символизировало приобщение ребенка ко всему обско-угорскому сообществу. В религиозных представлениях хантов и манси есть нечто,

поддерживающее самосознание этнической общности, ибо они очень чётко отделяли «своих» богов и духов от «чужих» – русских, ненецких, селькупских.

Существенные различия в хозяйстве, материальной и духовной культуре между локальными группами обских угров объясняются слабой консолидацией этих народов от Средневековья до наших дней. В документах XVI–XVII вв. преобладают названия остяков и вогулов по административным образованиям-волостям: кодские, обдорские, ляпинские, верх-демьянские остяки, пельымские, больше-кондинские вогулы и т. п. В то же время русские письменные источники рассматривают такие группы в качестве составных частей более крупных общностей – остяков и вогулов. Впоследствии исследователи стали связывать отдельные группы обско-угорского населения с географическими регионами – бассейнами обских и иртышских притоков: казымские, ваховские, юганские, кондинские, сосвинские и т. д. Локальные формы этнической идентификации преобладали в регионе до 1930-х гг. До сих пор в языке хантов и манси сохранились понятия, отражающие бытую разобщённость и обособленность населения. Так, понятие *тата мув ях / тыт махум* «здешней земли люди» относится, прежде всего, к жителям бассейна одной реки. В самосознании населения выделяются два уровня по земляческому (географическому) принципу:

- 1) принадлежность к населённому пункту – «селения люди» (например, *шашь вош ях, ворья махум*);
- 2) принадлежность к жителям бассейна реки – «реки люди» (например, *кунаут ёх, касум ёх, лев махум, сак махум*).

Специфику этнических процессов у хантов и манси определяли следующие факторы: широкая территория расселения в таёжной и лесотундровой зонах, малая плотность населения, частые миграции в пределах обширной территории Северного Приобья, включение в состав иноэтничных компонентов, наличие смешанных браков. Этноконсолидационные процессы в среде обских угров протекали медленно.

Интеграция хантов и манси произошла после принятия соответствующих этнонимов в качестве официальных названий народов. Аналогичное мнение о позднем (в XX в.) оформле-



нии этносов хантов и манси высказывалось Е.Г. Федоровой⁵⁰. Образование Ханты-Мансийского автономного округа закрепило в сознании аборигенного населения принадлежность к хантам или манси. Нужно учитывать весьма существенный юридическо-психологический момент. Система записи в паспортах национальной принадлежности, действующая до нач. XXI в., оказывала значительное влияние на самоопределение населения.

Нужно иметь в виду и то, что до сих пор прежнее земляческое самосознание сказывается на слабом самоопределении – как внутреннем, так и внешнем. Юганские, ваховские ханты не знают нижеобских, а сынские, войкарские, казымские ханты считают себя ближе к ляпинско-сосьвинским манси, чем к юганским хантам, а ваховские – к селькупам, чем к нижеобским хантам. Обско-угорские этносы остаются слабо консолидированными.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Могильников В.А. Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири // Археология СССР с древнейших времён до средневековья: В 20 т. Том: Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. – С. 163–164.

² Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. – М.: Наука, 2009. – С. 64.

³ Соколова З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. – М., 1975. – С. 208; Соколова З.П. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. – М., 1982. – С. 39; Соколова З.П. Ханты и манси... – С. 66.

⁴ Фёдорова Е.Г. Обские угры: вехи этнической истории // Народы Сибири в составе государства Российского (очерки этнической истории). – СПб., 1999. – С. 62.

⁵ Фёдорова Е.Г. Обские угры: вехи этнической истории... – С. 30.

⁶ Косарев М.Ф. Сибирская археология: открытия, проблемы, перспективы // Культурное наследие Азиатской России: материалы I Сибирско-Уральского исторического конгресса. – Тобольск, 1997. – С. 21.

⁷ Патканов С.К. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // Живая старина. – СПб., 1891. – Вып. 3-4 – С. 69.

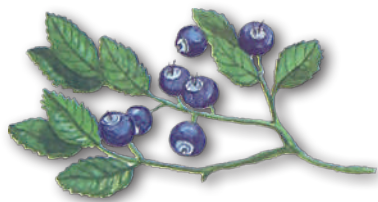
⁸ Викторова В.Д. Памятники лесного Зауралья X–XIII вв. н. э. // Уч. зап. Пермского ун-та. – Пермь, 1968. – Вып. 191. – С. 239–256; Могильников В.А. Угры и самодийцы... – С. 163–235; Зыков А.П., Кокшаров С.Ф. Древний Эмдер. – Екатеринбург, 2001. – С. 9–125; И др.

⁹ Книга Большому Чертежу. – М., 1846. – С. 168–170.

¹⁰ До сих пор информаторы делят обско-угорскую историю на: 1) «военное время» (*ляль / тять пура* – хант.); 2) «русское время».

- ¹¹ Буцинский П.Н. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. – Харьков, 1893. – С. 10.
- ¹² Салымский край. – Екатеринбург, 2000; Зыков А.П., Кокшаров С.Ф. Древний Эмдер...
- ¹³ Мартынова Е.П. О межэтнических связях прииртышских хантов и сибирских татар // Сибирские татары: Мат-лы I-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». – Тобольск, 1998. – С. 93–94; Перевалова Е.В. Следы военно-политического влияния татар на обских угров // Сибирские татары: Мат-лы I-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». – Тобольск, 1998. – С. 105–106.
- ¹⁴ Миллер Г.Ф. История Сибири. – М.; Л., 1937. – Т.1. – С. 189, 198.
- ¹⁵ Патканов С.К. Стародавняя жизнь остяков... – С. 90.
- ¹⁶ Голодников М.К. От Тобольска до Обдорска летом и зимою // Тобольские губернские ведомости. – Тобольск, 1881. – № 3–11. – С. 6.
- ¹⁷ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. // Бахрушин С.В. Научные труды. – М., 1955. – Т. III, ч. 2. – С. 137.
- ¹⁸ Миллер Г.Ф. История Сибири... – С. 241, 242.
- ¹⁹ Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. – Сер. «История Сибири. Первоисточники». Вып. VI. – С. 268, 269.
- ²⁰ Миллер Г.Ф. История Сибири... – С. 242.
- ²¹ Сибирские летописи. – СПб., 1907. – С. 337; Миллер Г.Ф. История Сибири... – С. 243.
- ²² Миллер Г.Ф. История Сибири... – С. 246.
- ²³ Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера... – С. 214, 226, 227, 228, 231, 246.
- ²⁴ Полное собрание русских летописей... – С. 21.
- ²⁵ Полное собрание русских летописей... – С.62.
- ²⁶ Полное собрание русских летописей... – С. 64–65.
- ²⁷ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... – С. 137.
- ²⁸ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... – С. 89.
- ²⁹ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... – С.116.
- ³⁰ Абрамов Н.А. Описание Берёзовского края // Зап. Императорского Русского географического общества. – СПб., 1857. – Кн. XII. – С. 393.
- ³¹ Могильников В.А. Угры и самодийцы... – С. 214–215.
- ³² Могильников В.А. Угры и самодийцы... – С. 215.
- ³³ Дуни-Горкавич А.А. Тобольский Север – Тобольск, 1911. – Т. 3: Этнографический очерк местных инородцев. – С. 4.
- ³⁴ Оборин В.А. Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVII века. – Иркутск, 1990. – С. 75–76.
- ³⁵ Оборин В.А. Заселение и освоение Урала ... – С. 80.
- ³⁶ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... – С. 75.
- ³⁷ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... – С. 76.
- ³⁸ Миллер Г.Ф. История Сибири... – С. 204.
- ³⁹ Сибирские летописи... – С. 342.
- ⁴⁰ Миллер Г.Ф. История Сибири... – С. 247.

- ⁴¹ Сибирские летописи... – С. 346.
- ⁴² **Бахрушин С.В.** Остяцкие и вогульские княжества... – С. 139.
- ⁴³ **Бахрушин С.В.** Остяцкие и вогульские княжества... – С. 146.
- ⁴⁴ **Фёдорова Е.Г.** Обские угры: вехи этнической истории... – С. 63.
- ⁴⁵ Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера... – С. 216.
- ⁴⁶ **Шатилов М.Б.** Ваховские остяки: (Этнографические очерки) // Труды Томского краевого музея. – Томск, 1931. – Т. IV. – С. 27.
- ⁴⁷ **Фёдорова Е.Г.** Обские угры: вехи этнической истории... – С. 8.
- ⁴⁸ **Патканов С.К.** Стародавняя жизнь остяков... – С. 76.
- ⁴⁹ **Бахрушин С.В.** Остяцкие и вогульские княжества... – С.137.
- ⁵⁰ **Фёдорова Е.Г.** Обские угры: вехи этнической истории... – С. 63–64.





Большая ли река Васюган? (К вопросу о заселении Привасюганья уграми)

Н.А. Тучкова

*Томский государственный педагогический университет
г. Томск (Россия)*

Современные ханты Томской области на родном языке называют Васюган *Элле-ёган* – «Большая река». В XVIII в. Г.Ф. Миллер записал данный гидроним в форме *Ülle-jogon* с тем же значением «Большая река». Интерпретируя это название, Г.Ф. Миллер ещё в 1740 г. высказал предположение, что васюганские остяки, называя этот водоток Большой рекой, поступали «по образцу нарымских остяков», которые также называли Васюган Большой рекой (ср. с сельк. *Uarga-ki*)¹.

Вопрос о том, кто раньше – угры или самодийцы – освоили территорию Привасюганья, был и остаётся дискуссионным в научной литературе². Например, Н.В. Лукина отдаёт приоритет уграм; лингвисты Т. Янурик, С.В. Глушков на основе наличия селькупской гидронимии в верхнем и среднем течениях р. Васюгана считают, что самодийцы-селькупы оставили её там раньше, чем угры-ханты привнесли на эту территорию свою³. Не добавляет ясности этому вопросу и значительное присутствие в данном регионе калькированной топонимии (например, название п. Катылга происходит от селькупского гидронима со значением 'Еловая река', которое на хантыйском языке называли *Kolon jaχ puχol* – 'Еловая река деревня'; юрты Калганак в верховье р. Васюгана имели и хантыское название *Kulon -jiχe puχol* – 'Рыбная река деревня', которое являлось калькой селькупского *kol-kun-ak* 'устье рыбной реки' и т. п.⁴

Однако отметим, что в материалах Миллера, собранных в сер. XVIII в., в бассейне р. Васюгана упомянуты только хан-



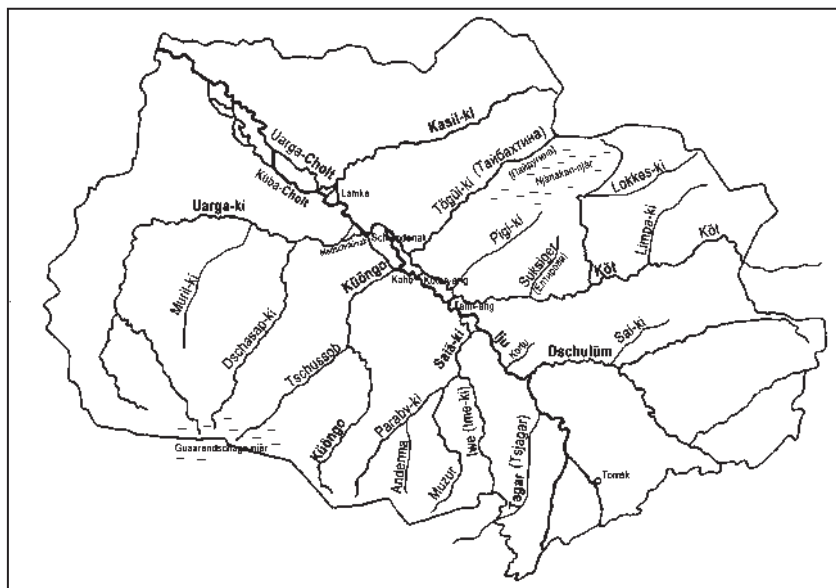
тыйские гидронимы с формантами *-jogon* или *-jige / -ige⁵*, и, весьма вероятно, что селькупская гидронимия, которую приводят в пример и анализируют лингвисты, появилась там позже (в XIX в.) по мере продвижения (инфильтрации) селькупского населения с р. Чижапки и низовьев Васюгана в среднее и верхнее его течения.

Данный вопрос затрагивался также в статье венгерского исследователя З. Надя «Хантыйско-селькупские межэтнические связи в бассейне Васюгана», где автор, не высказываясь однозначно и категорично, всё же склонен считать, что заселение территории Привасюганья хантами произошло довольно поздно, а коренное для Васюгана селькупское население было постепенно оттеснено на восток⁶.

Территорию исхода хантов на Васюган Г.Ф. Миллер предположительно определял в районе мелких истоков правых притоков Иртыша – Уй, Шиш, Демьянка. Он, в частности, указывал на тесную связь васюганских остяков (особенно родовой группы *Cholling-murui-jach*) с остяками р. Уй и Шиш Тарского уезда, которые «имеют один с ними язык», с которыми они вместе ходят на охоту⁷, и, возможно, что именно через верхнее течение левого васюганского истока *Sarting-jogon* всё Васюганье было заселено и освоено угрозычным населением.

Таким образом, на основе данных Г.Ф. Миллера можно определить направление миграционного процесса как продвижение с юго-запада на северо-восток – с мелких верхних притоков Васюгана на его среднее и нижнее течения. Только тогда становится объяснимым название данного водоёма как «большой реки». Васюган можно считать «большим» только в том случае, если не знать о существовании Оби и не представлять её гигантских размеров относительно самого Васюгана, особенно на широте Каргаска, где находится васюганское устье. Зная же масштабы Оби, называть Васюган «большой рекой» можно было разве что с иронией.

Этнограф-угровед Н.В. Лукина на основе собранных ею историко-этнографических данных также считает, что заселение хантами Васюгана шло с юго-запада (с его верховий) в сторону среднего и нижнего течений, а исходным районом



явился район Прииртышья (между Тарой и Демьянкой)⁸. Этой же точки зрения придерживался и лингвист Н.И. Терёшкин, который датировал момент переселения хантов из Прииртышья на Васюган XIII–XIV вв.⁹

Для селькупов направление миграционного потока можно было бы реконструировать следующим образом: с р. Чижапки – притока р. Васюгана – выход на среднее васюганское течение и продвижение вниз, к Оби. Кроме того, иная миграционная волна двигалась через низовья р. Парабели на нижнее течение р. Васюгана и отрезок Оби между устьями Васюгана и Тыма. Однако подчеркнём: если бы движение с Оби на Васюган было для селькупов преобладающим, вряд ли в селькупском языке (как в хантыйском) закрепилось бы название для Васюгана как «Большой реки»¹⁰.

Ряд исследователей (Н.П. Григоровский, Б.О. Долгих) местом исхода хантов на р. Васюган считали бассейны р. Большой Юган и Малый Юган¹¹. Однако юганские ханты являлись носителями иного диалекта, нежели васюганские, и мелкие их миграции (например, Н.П. Григоровский приводит легенду о 9 семьях, бежавших с Югана на Васюган), которые явно имели

место, можно рассматривать как более поздние вкрапления в состав уже сформировавшейся группы васюганских хантов со своей диалектной спецификой и особенностями культурно-бытового характера.

Ранние данные о родовом составе хантов р. Васюган мы также находим в материалах Г.Ф. Миллера 1740 г., где им самим выявлено наличие хантов трёх родовых групп (*Tagai-mrui-jach*, *Iaring-jach-murui* и *Kuling-* или *Cholling-murui-jach*), разделённых между двумя административными инородческими волостями – Ларьятской и Васюганской. Он писал буквально следующее: «Остяки, живущие по Васюгану до рч. *Nukkus-pokton-jogon*, включаются в Ларьятскую волость, относящуюся к Нарыму, и называют свой род *Tagai-mrui-jach* или *Tagai-jach-murui*, где слово *jach* обозначает «люди», а *murui* – «род»... Остяки, живущие от рч. *Iaring-jach-jogon* до рч. *Hik-paln-jogon*, называют себя *Iaring-jach-murui*... Далее вверх по Васюгану до слияния речек *Hille-* и *Sarting-jogon* живут остяки, которые «произносят» свое родовое название как *Kuling-* или *Cholling-murui-jach*. В Нарымском канцелярском реестре остяки *Iaring-jach-murui* и *Cholling-murui-jach* числятся вместе в одной волости – Васюганской»¹².

Получается, что в сер. XVIII в. весь Васюган был только хантыйской рекой, и в тот период самодийского (селькупского) населения там ещё не было. Однако упоминание рода *Iaring-jach-murui* исключает эту однозначность. Термином *Iaring-jach* ханты на Васюгане обозначают ненцев/самоедов. О хантыйском термине *järæn* в значении 'ненец' пишет и В.В. Напольских¹³. Таким образом, Г.Ф. Миллер косвенно отмечает-таки некое, вероятно, самодийское население на Васюгане в бассейне р. *Iaring-jach-jogon* (так васюганские ханты называют Нюрольку), вошедшее в состав васюганских хантов. И это – не селькупы (нарымские остяки).

Нарымские остяки называли, по данным Г.Ф. Миллера, Нюрольку иначе – *Muril-ki*. При этом они не соотносили себя с людьми *Iaring-jach*, равно как и васюганские остяки не путали последних с нарымскими остяками, – и это тоже зафиксировано Г.Ф. Миллером.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. – Сер. «История Сибири. Первоисточники». Вып. VI. – С. 196.

² Вопрос о енисейскоязычном населении в Привасюганье в рамках данной статьи не рассматривается.

³ **Глушков С.В.** К вопросу уточнения этимологии топонимов Каргасокского района Томской области // Языки коренных народов Сибири. – Новосибирск, 1999. – Вып.6. – С. 158–164.

⁴ **Надь З.** Хантыйско-селькупские межэтнические связи в бассейне Васюгана // Mikola-konferencia 2004. – Szeged, 2005. – С. 64.

⁵ Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера... – С. 196.

⁶ **Надь З.** Хантыйско-селькупские межэтнические связи в бассейне Васюгана... – Szeged, 2005. – С. 66.

⁷ Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера... – С. 197.

⁸ **Лукина Н.В.** Об этнических связях васюганско-ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. – Томск, 1972. – С. 80. Этот вывод Н.В. Лукиной был получен самостоятельно, без опоры на материалы Г.Ф. Миллера, которые были опубликованы лишь в 1996 г.

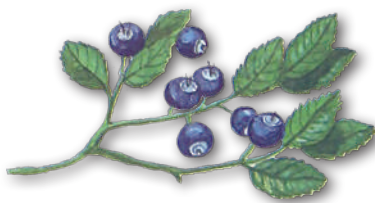
⁹ **Лукина Н.В.** Об этнических связях васюганско-ваховских хантов... – С. 81.

¹⁰ Селькупская гидронимия в Среднем Приобье по данным Г.Ф. Миллера / Сост.: Н.А. Тучкова по материалам Г.Ф. Миллера // Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера... – Прил.

¹¹ **Григоровский Н.П.** Описание Васюганской тундры // Записки Западно-Сибирского отдела Русского Географического общества. – Омск, 1884. – Кн. VI. – С. 37.

¹² Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера... – С. 196–197.

¹³ **Напольских В.В.** О происхождении названия Югра // Сибирь в панораме тысячелетий. – Новосибирск, 1998. – Т. 2. С. 347.





Сказ о Лукомории – земле сибирской

А.М. Малолетко

*Национальный исследовательский
Томский государственный университет
г. Томск (Россия)*

Ещё задолго до Ермака в Сибири уже была стихийно создана первая русская колония, которая вскоре потеряла связь с «метрополией». И позже «метрополии» пришлось открывать её заново. Сведения о сибирской Лукомории лет пятьсот назад просочились на Запад, где её закрепили на картах. О ней там помнили, когда на Руси уже давно забыли об этой далёкой земле, населённой диковинными людьми. Они продолжали показывать эту землю на своих чертежах, поражая современного исследователя устойчивостью традиции и богатством фантазии. Отдавая дань памяти людской, мы постарались прочитать некоторые страницы этой поучительной и удивительной истории.

Где ты, страна Лукомория?

О сибирской стране Лукомория знали на Руси ещё задолго до ермаковского похода. В то время составлялись «дорожники», один из которых – «Указатель пути к Печёре, Югре и реке Оби», более известный как «Югорский дорожник» – связывается с именем князя Курбского, который с Иваном Салтык-Травиным совершил в 1483 г. исторически известный переход через Урал в Западную Сибирь. Борис Годунов ещё при царе Фёдоре посылал в Сибирь «разведчиком» Фёдора Дьяка, который по возвращении доносил, что «там в неизвестных странах восточных полно русских людей... Они там давно,



кто торгует, кто охотится, а кто дань с самояди берёт в свою пользу, воровски». Недавно и археологи стали отмечать находки в Приобье русских предметов XIII–XIV веков: горшки с плоским дном, железные ключи, голубые фаянсовые бусины, различные украшения.

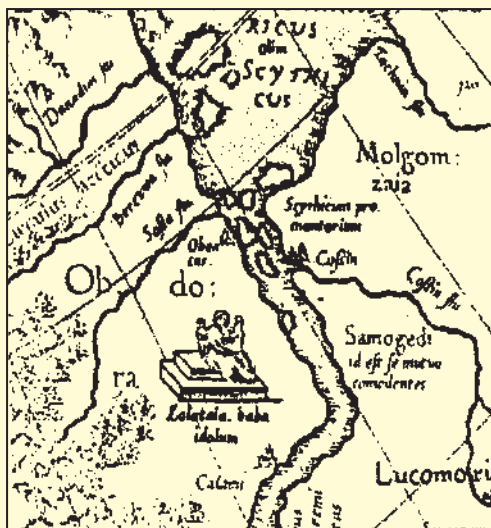
Сведения о легендарной стране сибирского Средневековья – Лукомории – проникли в научную литературу ещё в перв. пол. XVI в. с лёгкой руки австрийского дипломата Сигизмунда Герберштейна, который дважды (в 1517 и 1526 гг.) был в Московии, а в 1547 г. опубликовал книгу «Записки о Московии» с картой. Позднее книга трижды издавалась на русском языке. «Из лукоморских гор вытекает река Коссин, при устье которой находится крепость Коссин; ею владел князь Венца, а теперь его сыновья... Вместе с этой рекою берёт начало другая река Касима и, протекши через Лукоморию, впадает в большую реку Тахнин, за которою, по рассказам, живут люди чудесного вида: у одних, как у диких зверей, всё тело поросло волосами, у других собачьи головы, у иных совершенно нет шеи, на месте головы грудь, нет ног, а длинные руки. Есть и в реке Тахнине одна рыба с головою, глазами, носом, ртом, руками, ногами и пр., по виду совершенный человек, однако без всякого голоса; она, как и другие рыбы, доставляет приятную пищу»¹.

В книге С. Герберштейна были сведения и о сибирских народах, сопровождавшиеся фантастическими описаниями и просто небылицами. Сам С. Герберштейн признавался, что это «переведено дословно из доставшегося мне русского дорожника, хотя в этих известиях некоторое кажется баснословным и едва вероятным»².

По данным Герберштейна, страна Лукомория находилась «в горах по ту сторону Оби». Он также отметил, что «Лукомория суть приморские лесистые местности; тамошние обитатели живут в них безо всяких домов»³. На своей карте Герберштейн Лукоморию не показал, но подвинул на это некоторых западноевропейских картографов.

На карте Г. Меркатора (1595 г.) показано, что из Лукомории (Lucomoria) вытекает р. Коссин, на устье которой стоит одноименная крепость (ил. 1).





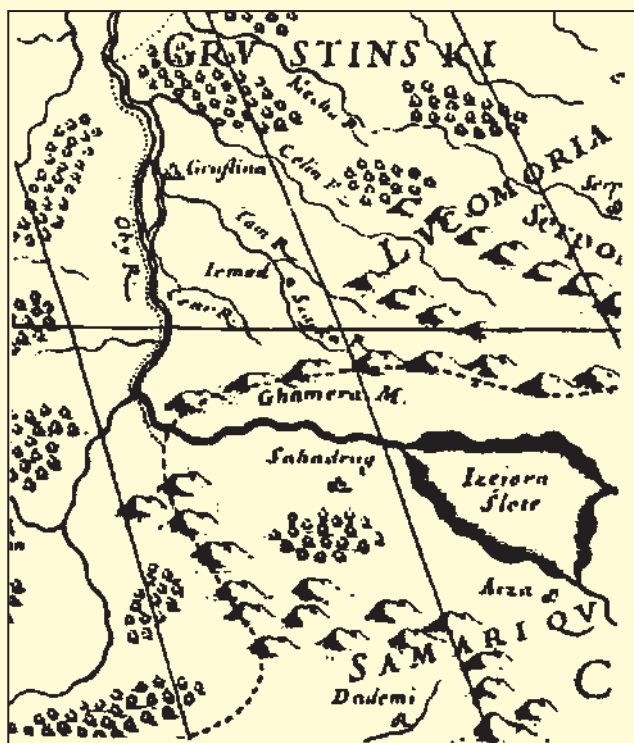
Ил. 1. Фрагмент карты
Г. Меркатора (1595 г.)



Ил. 2. Фрагмент карты И. Гондиуса (1606 г.)



Ил. 3. Фрагмент карты Дж. Кантелли (1683 г.)



Ил. 4.
Фрагмент карты
Г. Сансона
(1686 г.)



И. Гондиус (1606 г.) показал Лукоморию (LUCOMORRE) в правобережье р. Оби, южнее Югории (Jughoria), по соседству с городом Sambalich (средневековый Ханбалык, ныне Пекин), который стоит на Оби, вытекающей из озера Кара-Китай. Любопытно, что на этой карте рядом с таинственным городом Грустина по-латыни написано: «Urbs frigitus ad quality Tartari et Rutheni confluent» («В этом холодном городе живут совместно татары и русские») (ил. 2).

На карте Дж. Кантелли (1683 г.) Лукомория (Locomoria) нанесена к югу от верховий р. Телта (Тым?) между народами грустинцами и самариками (ил. 3).

На карте Г. Сансона (1686 г.) уже узнаются р. Томь (Tam R.) и Чулым (Celin R.). Лукомория (Lucomoria) показана в верховьях р. Чулыма (?) и р. Меха (?) (ил. 4).

В русском языке XI в. **лука** – это берег залива, берег речной излучины. Известно, что в Северном Причерноморье (низовье Южного Буга и Днепра) в XII в. жили **лукоморские** половцы, а в XIV в. при описании «хождения Пименова в Цариград» упоминается «великая лука» – большая излучина Дона (ил. 5).

Вряд ли картографы использовали дополнительные сведения о месте нахождения сибирской Лукомории. Они помещали эту страну, согласно первоисточнику, в правобережье р. Оби, но привязывали её к объектам, которые стали им известны в более позднее время. Западная Сибирь для европей-



Ил. 5. Лукоморские половцы в XII в. на карте Причерноморья

ских картографов долгое время была terra incognita. Как писал Н.М. Карамзин: «Уже Ермак достиг славной Оби, коей течение известно было и древним новгородцам, но устье и вершина, по выражению московских путешественников 1567 года, таились во мраке отдаления»⁴.

Показательно, что русской картографии и исторической науке Лукомория не известна.

Что же можно извлечь из информации австрийского дипломата? Где можно увидеть все географические ориентиры Лукомории?

Р. Коссин С. Герберштейна может быть сопоставлена с р. Казым – правым притоком р. Оби. При этом указанный автор отметил значительные размеры реки: «...До истоков р. Коссин два месяца пути». И это действительно так: р. Казым является самым крупным (659 км) правым обским притоком ниже устья р. Иртыша. В первоисточнике упоминается, что р. Коссин берёт начало из Лукоморских гор. Таковыми в этом случае могут быть признаны Сибирские увалы на правом берегу Оби. «Вместе с этой рекой (Коссин. – А.М.) берёт начало другая река Кассима и, протёкши через Лукоморию, впадает в большую реку Тахнин...»⁵. По сходству в названии таинственная р. Кассима соответствует правому притоку Оби – р. Назым (длина 422 км). Она берёт начало также [ср. «вместе с этой рекой» (Коссин. – А.М.)] на Сибирских увалах и впадает в р. Обь в десятке километров выше устья Иртыша, у с. Самарово. В 1692 г. Избрант Идес записал название этой реки по-иному: «По берегу реки **Казымки** (выделено нами. – А.М.), впадающей в Обь вблизи Самарово...»⁶. Эта привязка, несомненно, относится к нынешней р. Назым. Следовательно, р. Назым в прошлом (300 лет назад) называлась Казымка, что позволяет идентифицировать её с р. Кассима Герберштейна. Добавим, что на л. 6 Чертёжной книги Сибири (1701 г.) С.У. Ремезов показал у Белогорска р. Казым с протокой, около которой чётко прописано: «Протока из Казыму». Таким образом, в Лукомории протекало, как и писал С. Герберштейн, две реки с близкими именами – Коссин (ныне Казым) и Кассима (ныне Назым <Казымка>).

Эти разночтения были замечены давно. Г.Ф. Миллер писал, что Ермак весной 1591 г. отправился в поход на Обь, где



завоевал местечко Назым. «Но в тобольском летописце ... имя оного было так неясно написано, что не должно знать Назымский ли или Казымский читать должно»⁷. На карте в работе Хрисанфа Лопарёва (1899 г.) в истоках р. Назыма имеется надпись: «Кочующие козымцы»⁸. Кто подразумевался под «козымцами» – остяки (ханты) с р. Казыма (современное название) или с р. Казымки (современное название – р. Назым)?

Таким образом, таинственная Лукомория вполне определённо локализуется в Обском правобережье от устья р. Казыма на севере до г. Сургута на востоке, занимая западный фланг Лукоморских гор, ныне известных как Сибирские увалы.

Название «Лукомория» бытовало задолго до Ермака и ко времени его похода было забыто.

В название страны входят два русских слова: «лука» и «море». Исконно русское слово «лука» («искривление, извилина, изгиб») относилось и к части суши, иногда пойме, образуемой дугообразным поворотом, изгибом реки. В древнерусском языке (с XI в.) «лука» – это «берег залива», «берег речной излучины». В кон. XIV в. при описании «Хождения Пименова в Царьград» упоминается «великая лука» – большая излучина Дона, где этот водоток, обходя Донскую грядку, ближе всего подходит к Волге. От этого корня образован термин «лукоморье» («морской залив», «извилистый берег моря»), обычный на Русском Севере. Использовался он русским населением и по южным рубежам Руси. Так, по географическому признаку в причерноморских степях русскими летописцами выделялись лукоморские половцы, занимавшие черноморское побережье между Днепром и Дунаем. Однако термин «лукоморье» использовался русским населением, проживавшим и в глубине страны. Хранитель музея «Пушкинские горы» С.С. Гейченко в книге «У Лукоморья» рассказывал, что недалеко от с. Тригорского, между р. Сороть и Великой, где склоны долины р. Великой широко расходятся, раскинулось (в этом озёровидном расширении. – А.М.) красивое лукоморье⁹. И ныне в псковском говоре термин «лукоморье» употребляется в значении «изгиб реки», «излучина», «луг на изгибе реки»¹⁰. Следовательно, термин «лукоморье» в прошлом был знаком населению как северных, так и южных русских областей и применялся к изгибам и морских, и речных берегов.

В немецком энциклопедическом словаре (1811 г.) под словом «Лукоморье» поясняется, что это «провинция в пустынной Татарию, подвластная (русскому) царю. Она лежит по ту сторону Оби в Азии и простирается до Ледовитого океана»¹¹. Безусловно, сибирская Лукомория была не на морском побережье. В первоисточнике¹² указано, что это **лесистая** местность (см. выше), но сибирское побережье Ледовитого океана повсеместно безлесно. Ссылки «в горах по ту сторону Оби» и упоминание р. Кассима и Коссин, а также Лукоморских гор позволяет высказать предположение, что сибирское Лукоморье находилось в обской излучине, у устья р. Иртыша. Это правобережье великой реки получило позднее русские названия Белогорье, Белогорский материк.

Но кто и когда мог принести в Сибирь это понятие, ставшее названием таинственной страны Лукомории?

Вряд ли этот вопрос получил бы разрешение, если бы выдающийся сибирский этнограф Галина Ивановна Пелих не собрала удивительно достоверный и достаточно полный материал, изложенный ею в 1995 г. в статье «Сибирские Каяловы о реке Каяла»¹³. Записанные этим этнографом в 1960-х гг. легенды русскоязычных Каяловых об их прежней родине и приходе в Сибирь позволили пролить свет на русскую колонизацию Сибири в доермаковское время. По легендам русских Каяловых, жили они раньше в степях у тёплого моря, по реке, которая называлась в низовье Байбалака, в среднем течении – Каяла, а в верховьях – Волчий Хвост. Снялись с мест и пошли в Сибирь потому, что начались «страшные войны». В Сибирь пришли за десять поколений до Ермака из-за Дона. Шли они по дорогам, проторённым купцами. Но раньше их в Сибирь пришли **цынганы**, изгнанные из «тёплых степей» за конокрадство. А общим названием этих вынужденных мигрантов было **самары**.

Самары

Согласно легендам, Каяловы жили в бассейне р. Самара (левый приток Днепра), которая текла «посолонь», то есть в западном направлении. По притокам этой реки жило много русских, которые прозывались самарцами. Р. Самара на роди-



не Каяловых под таким названием известна с XIII в. На карту впервые положена С. Мюнстером (1538 г.). На карте Дж. Кантелли (1683 г.) имеется надпись Samariscqui (или Samariequi). По-видимому, картограф пользовался более ранней информацией, так как в XVII в. этот этноним в Сибири уже не встречается. Но Каяловы считали себя и другие группы мигрантов из-за Дона самарами. Кстати, и ныне в сёлах Донецкой обл. Украины известна коллективная кличка самарі, которая хорошо увязывается с самарами легенд Каяловых.

В Сибири от этого этнонима сохранилось немало названий географических объектов и имён людей. К числу первых следует отнести названия с. Самарово при слиянии Оби и Иртыша, Самаровское (Самарское) белогорье (западный фланг Сибирских увалов).

Имя Самар носил местный (нижнеиртышский) князёк, который 20 мая 1583 г. пал в неравном бою с казаками Богдана Брязги, сподвижника Ермака. Вот как описывает историк Г.Ф. Миллер это событие. Поутру рано казаки обнаружили на берегу спящих караульчиков, выставленных князем Самаром, которых всех и порубили. «А как сам князец Самар с восемью другими князьями, которых он себе для воспоможения собрал, от шуму пробудился и хотел со своими людьми себя защищать, то он при первом выстреле был убит пулею, отчего остальные так испугались, что все обратились в бег».

Самар погиб, но его потомки продолжали княжить в Белогорье. Князец Таир Самаров упоминается в царствование Василия Шуйского (1606–1610), а Байболак Самаров – в царствование Михаила Фёдоровича (1613–1645). Под 1635/36 г. упоминается Коял Самаров, но уже рядовой остяк.

Фамилия Самаров довольно распространена у сибиряков. Однако связать конкретных лиц происхождением с лукоморскими самарами крайне трудно, так как среди них немало поздних выходцев из Самарской губернии.

Кто они – цынганы?

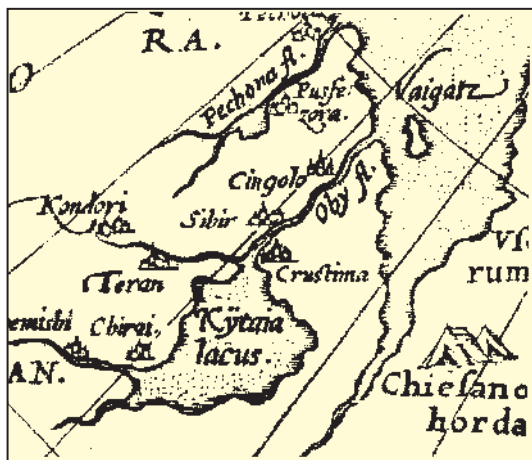
На карте фламандского картографа Ортелиуса, составленной ещё в доермаковское время (1570 г.), в низовье Оби

был показан населённый пункт Cingolo (Цинголо), что соответствует ныне существующему в нижнем течении Иртыша с. Цингалы (ил. 6). Название населённого пункта было повторено на карте Г.Л. Анания (1582 г.). В языке угров вообще нет фонемы «Ц», поэтому, само собой, возникает вопрос об его неугорском происхождении. А жители населённого пункта Цинголо не предки ли нынешних цыган?

Цыгане, одна из каст неприкасаемых, издавна населяли северо-западную часть Индии. Исход цыган из Индии относится к 420 г., и длился он чуть ли не тысячу лет – вплоть до эпохи Великих Моголов (ранее 1526 г.). Путь из Индии шёл через Афганистан и Персию, Северную Африку в Испанию. Давнее пребывание цыган в Египте отразилось в их названии «фараонов народ, фараоново племя». Египтянами они называли себя, придя в Испанию, но испанцы дали им имя «гитанос» («гитаристы»). Своё нынешнее название цыгане получили в 1322 г. в Греции от греческого слова «аттиганос / атсинганос» – так именовалась секта музыкантов и предсказателей. Отсюда образованы этнонимы: ит. zingani, тур. tschingiané. Самоназванием цыган является «ром», что означает «род / племя / человек».

В Молдавию цыгане прибыли из Греции в XV в. На Украине этническая группа цыган сэрвы обосновалась только в XVI–XVII вв., в европейской части России цыганы появились в петровские времена, столетием позже, чем на Украине, и пришли они из Польши. Как сообщается в рукописи XVII в., «цыганы есть люди в Польше, а паидоша от немец на татьбу и всякое зло хитры»¹⁴.

В Екатеринославской губернии (ныне Днепропетровская обл.) цыгане впервые отмечены



Ил. 6. Фрагмент карты А. Ортелиуса с населённым пунктом Cingolo (Цинголо)

только в 1791 г. При описании народов, населявших в 1859 г. Екатеринославскую губернию, цыгане вообще не упомянуты. Однако имеются сведения о появлении здесь бродячих цыганских таборов и ранее, в послепетровское время. Когда в 1733 г. Анна Иоанновна издала указ о сборе денег с цыган на содержание Ахтырского полка, с мест было сообщено, что цыган «...в перепись писать было невозможно, потому что они дворами не живут»¹⁵.

В легендах Каяловых цыгане занимают мало места. Хотя в Сибири связанные с ними топонимы довольно многочисленны:

- **Цингинские** юрты при рч. Немиче (Верхне-Демьянская инородческая волость, причисленная к Демьянской);
- **Цингалинские юрты** при р. Иртыше (Нарымская инородческая волость). Современное название - с. **Цингалы**. Известно хантыйское название этого села - *Вош итна пугот / Воч итна пугот* («Селение под городком»), так как на горе близ юрт раньше находился остяцкий городок *Тапор вош*;
- юрты **Цингинские** на Демьянке;
- юрты **Цингинские / Цингалинские** в Уватском р-не Тюменской обл.;
- изба **Цынганина** и юрты **Цынганины** показаны на государственной карте миллионного масштаба в бассейне р. Большого Югана - левого притока Оби. Изба находится на р. Керпетмуль - правый приток р. Большого Югана в его верховьях, а юрты - на левом берегу р. Большого Югана примерно в 140 км ниже избы. Этот населённый пункт из одного жилого здания функционирует и ныне под таким же названием;
- на Сургутском листе Чертёжной карты Сибири С.У. Ремезова (1701 г.) показаны юрты с надписью **Цынгини** и рядом речка **Цынга**, вытекающая из озера. На этом же листе против Сургута на Оби показан остров **Цынга-пай**. И ныне на берегу Оби между Сургутом и железнодорожным мостом имеется жилое место **Синга-пай** (ил. 7);
- на исторической карте Ханты-Мансийского автономного округа (XVII в.) между средним течением р. Демьянки и верховьями р. Большого Салыма показан район **Цынга** (ил. 8);
- р. Пышма - приток р. Тобола - между с. Червишево и ст. Винзили Тюменской обл. слева принимает две соседствующие речки с одинаковым именем **Цынга**;



Ил. 7. Деревня Цыганова на чертеже С. Ремезова (1701 г.)



Ил. 8. Район Цынга (Атлас Ханты-Мансийского автономного округа. – Ханты-Мансийск; Москва, 2006. – Т. 1. – Карта 23)

– В левобережье р. Чулыма, между р. Яя и Кия и ныне стоит первоначально русская деревня Цыганова (сегодня это Зырянский р-н Томской обл.). Указанный населённый пункт основан ранее 1701 г., так как на чертеже С.У. Ремезова он уже показан. Обозначена деревня в виде русского домика с двускатной крышей, двумя окнами и входной дверью. Иностранческие юрты обозначались иначе – в виде одного или нескольких шатров. Можно предполагать, что деревня была основана русскими. Название деревня получила по фамилии первопоселенцев. В 1703 г. здесь жили Ларион и Мартемьян Цыгановы. Не являются ли эти крестьяне родом из цинган (цингалов)? По переписи 1859 г. деревня числилась уже как иностранческая. Ныне представители коренного населения в с. Цыганово не проживают.

В дополнение привлечём легенду для объяснения второго названия г. Тюмени – Чинга-тура / Чимга-тура.

На р. Ишиме некогда жил хан ногайской породы по имени Он, которому были подвластны татары, вогулы и остяки по р. Тоболу. Против хана восстал человек по имени Чинга, который победил хана, взял его в плен и удавил. Спустя годы он поручил Тайбуге, сыну умерщвлённого хана, усмирить остяков, что тот и выполнил. Чинга разрешил Тайбуге поселиться по своему усмотрению. Тайбуга выбрал место на берегу Туры и построил там город Чинги-тура, названный в честь своего покровителя и погубителя отца.

Известны фамилии, образованные от «цынг(ан)»:

– **Цынгопов** Богдашко – казымский остяк, «пуций изменник», который подстрекал соплеменников не вносить ясак (1607 г.);

– **Цынгоп-мурза** – казымский князь, упомянутый в документе под 1484 г.;

– **Цынгаевы** – хакасы из рода Пайгудуг Малобайкотовской волости (единственная фамилия на букву «Ц»);

– **Цынгаловы / Цингаловы** – и ныне живут в Томской обл.

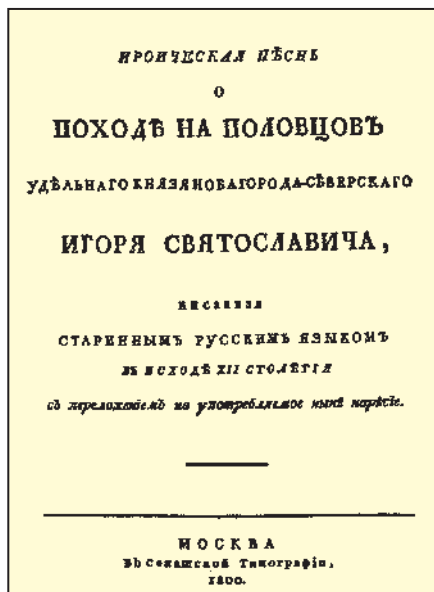
Хотя появление цыган на русской земле в XVII в. или несколько ранее наукой принято, и идентификация их с цинганами легенд Каяловых отрицается, вопрос этот остаётся, на наш взгляд, открытым. Уж очень итальянское название цыган zingani (цингани) и турецкое tchingiané (чингиане) напоминает сибирские имена Цинголо (ныне Цингалы), Цынгопов, Цынга, Цингинские и пр.

Где ты, река Каяла?

Вот уже более 200 лет «Ироическая песнь о походе на половцев удельного князя Нового города Северского Игоря Святославича», более известная как «Слово о полку Игореве», привлекает внимание филологов и историков, лингвистов и поэтов, драматургов и композиторов. Не счесть переизданий «Слова...» и публикаций, посвящённых его анализу. Строчка за строчкой маститые учёные и любители русской словесности скрупулёзно анализируют текст «Слова...», изучая жанр раннего русского поэтического творчества или выискивая дополнительную историческую информацию. Однако до сих пор «Слово...» не ответило на некоторые вопросы исследователей. В частности, до сих пор не сложилось единого мнения об идентификации р. Каялы, при которой в 1185 г. развивались те драматические события. «Ту ся брата (Игорь и Всеволод. – А.М.) разлучитса на брезе быстрой Каялы», – повествует «Слово...» (ил. 9).

В разное время исследователи считали, что р. Каяла – это р. Дон или его приток р. Кагальник; р. Кальмиус, впадающая в Азовское море; р. Мокрые Ялы – приток р. Волчьей; р. Макатиша в системе р. Тор; и др. По видимому, отчаявшись найти ответ на этот вопрос, некоторые исследователи предложили считать Каялу не реальной рекой, а символом скорби и сожаления (от слова «каяти» – «каяться / сожалеть»)¹⁶.

Наверное, тайна р. Каялы так и осталась бы нераскрытой, если бы томский этнограф Г.И. Пелих не нашла ответ в далёком Нарымском



Ил. 9. Титульный лист первого издания «Слова...» (1800 г.)

крае. Профессор Томского госуниверситета, видный исследователь селькупского этноса, она во время многих своих экспедиций встречала по Оби среди русских и селькупов людей с фамилией Каяловы. Такая фамилия известна и ныне в Прииртышском крае.

В архивах отложились несколько документов с именем Томилки Каялова, жителя Байбалаковских юрт. В одном из документов от 7195-го года (1686 г. – А.М.) октября 13-го дня написано: «Се аз ясашный остяк Тобольского уезду Белогорской волости Сияка Ураксеев да яс Томило Каялов... заняли есми на Самаровском яму у ямских охотников у Фёдора Змановского... десять рублей денег московских...»¹⁷. В документе от 1692 г. (июня 30-го дня) сообщалось: «...Ясашные остяки Белогорской волости Байбалакиных юрт Томилко Каялов с товарищи поступились за долг свой за двадцать рублей в век без выкупу ему же Микитке (Шаламову. – А.М.) вотчинной земли своей от Самаровского яму вверх по Иртышу реке выше Тимошкинских юрт, а ниже Базьяновых...»¹⁸. Сын князца Самара, Таир Самаров, имел сына по имени Коял.

Дальнейшие следы Каяловых отмечены в Нарымском Приобье:

- р. **Куялова** (позже переименована селькупам в р. Каилка, ныне известна как р. Пыжина), впадает справа в р. Обь почти напротив с. Каргаска;
- инородческие юрты **Куяльские / Куяльцы** на левом берегу р. Оби в 15 верстах выше Нарыма;
- в 1832 г. в церковной Цареградской книге записан брак **Каялова** с остячкой Ерыхмасовой из юрт Мысовых;
- в 1841 г. селькуп Павел Ксенофонтов **Каялов** жил в юртах Конкиных, в 15 верстах ниже юрт **Куяльских**;
- в метрической книге Тымского прихода за 1920 г. зарегистрирован брак селькупки из юрт Казацких **В.М. Каяловой** и крестьянина с. Кетского Г.Н. Панова.

Помимо вышеупомянутых юрт Куяльских на Оби, в нач. 1930-х гг. на Тyme стояла русская деревня Каялова между инородческими юртами Лыко-Корамо / Пыль-Корамо и Лымбель-Корамо. Она показана на государственной карте миллионного масштаба, составленной по съёмке 1933 г.

Д. Каялова на р. Тyme возникла в 1928–1932 гг., но вскоре (ранее 1939 г.) была заброшена (ил. 10).

Г.И. Пелих упоминает, что на р. Тyme в 1930 г. стоял селькупский посёлок Кыгель-Карамо, в котором проживали 12 человек с фамилией **Каяловы**¹⁹. В 1930-х гг. журналист Владимир Матов познакомился на р. Тyme с Иваном Леонтьевичем Каяловым, а весной 1945 г. встретился с ним на фронте в Латвии²⁰.



Ил. 10. Д. Каялова на р. Тyme

Нам представляется возможным, что

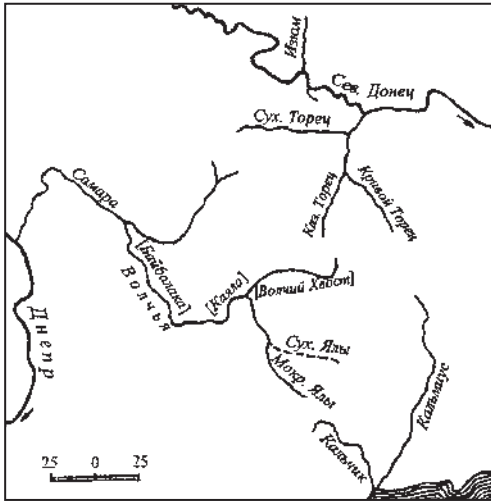
именно русские Каяловы из д. Каялова на р. Тyme ушли на восток (на р. Турухан и Байха), где воспоминания о них сохранили местные селькупы. По сообщению Г.И. Пелих, Каяловы сохранились в памяти населения Тазовско-Туруханского междуречья: местные старики-селькупы ещё в 1970 г. помнили, что «в нижнем углу между Байхой и Туруханом жили какие-то Куялы», которых ещё звали Иваны²¹.

Каяловы и ныне живут в Томске и Томской области.

Как же ныне называется быстрая р. Каяла, при которой расстались братья Игорь и Всеволод?

По нашему мнению, р. Каяла, от которой получили семейное имя сибирские Каяловы, – это нынешняя р. Волчья – левый приток р. Самары. Об этом свидетельствуют легенды Каяловых, записанные Г.И. Пелих и подтверждённые рядом ономастических сходжений (см. выше). Слева в Самару впадает р. Волчья (<Волчий Хвост?), которая в среднем течении имеет несколько крупных излучин. Эта река в XVI в. носила название «Волчья вода» (в польском написании «Wolcza woda»). С опорой на легенды Каяловых можно допустить, что ниже

течение р. Волчьей (в прошлом – «Волчьей воды») называлось Байбалакой. Таким образом, эволюция топонима происходила по следующей схеме: Байбалака + Каяла + Волчий Хвост → Волчьи воды → Волчья (ил. 11).



Ил. 11. Гидронимы бассейна р. Самары

Где-то в среднем течении Волчьей-Каялы князь Игорь Северский потерпел поражение от половцев и был пленён. «На реце на Каяле тьма свет покрыла: по русской земли прострошася половци, аки пардуже гнездо...», – говорится в «Слове о полку Игореве».

Ещё о самарах

Остаётся невыясненным один вопрос: почему ермаковские казаки не услышали ни одного русского слова от самаров, с которыми

они вступали в мирный или немирный контакт? Или следует сослаться на слова Г.И. Пелих о том, что самары «обостячились»? Но Г.И. Пелих получила информацию от русских Каяловых. Да и в доермаковское время немало жителей Прииртышья носили русские имена, в том числе и христианские.

Обратимся к личным именам. Имя Самара могло действительно происходить из клички (этнонима) выходцев с р. Самара. Но дети Самара – Таир и Байболак – имеют явно не христианские и не славянские имена. Первое имя очень похоже на араб. «тахир» – «незапятнанный» (по мусульманской традиции, имя сына Мухаммеда). Второе имя связано с тюркским миром. Если же обратиться к именам Каяловых (кон. XVII в.) – Томилко Каялов и его сын Саитымко Томилков, – то первое (Томилко) может быть принято за славянское языческое. Известно, что в Новгороде тысячу лет назад в записных кабальных книгах был зафиксирован «Маковейко Петров сын Дыльского,

а прозвище Томилко...». Томило, Томила – это древнерусское нецерковное имя, образованное от глагола «томити» – «томить / мучить». Имя Сайтымко, возможно, является тюркским.

Г.Ф. Миллер писал, что в давние времена на Иртыше жил остяцкий князец Кошель, в память о котором осталось городище Кошельваш, по-русски Кошелево городище. Не выбился ли русский переселенец с кличкой «Кошель» в князцы остяцкие?

Миллер также упоминает князца Бояра с р. Демьянки, который также имел явно русское имя. Бояр «под область Московских государей приведе всю свою обладающую страну...»²². Следовательно, Бояр носил это имя до подчинения (и крещения). Да и при крещении вряд ли он мог получить не каноническое для православия имя.

Сложнее решить вопрос о происхождении гидронима Демьянка. Остяки (ханты) произносят это речное название как *Нимьян*, что позволило Г.Ф. Миллеру считать его изначально остяцким, от которого русскими было создано название Демьянка. Отметим, что в хантыйских словах вообще нет начального звука «Д». Поэтому можно считать, что Демьянка это русское название реки, образованное от имени Демьян, которое ханты произносили как Нимьян.

Князец Роман оставил память о себе в виде одноимённой остяцкой (!) деревни, которая находится в 30 верстах ниже Демьянского (на левом берегу р. Иртыша). На листе 2 Чертёжной книги С.У. Ремезова (1701 г.) на левом Иртышском берегу между населённым пунктом Шингаліны (современные Цингалы) и д. Грачёвой показано поселение Романовы. По переписи 1897 г. в составе Верхнедемьянской инородческой волости при р. Иртыше, отмечены Романовские юрты с тремя семьями остяков.

Интересен рассказ Г.Ф. Миллера об идоле остяков с р. Демьянки, где власть держал князец Бояр. Якобы демьянские остяки имеют золотого идола, вывезенного из России, где он почитался под именем Христа. Идол сидит в чаше, в которую наливают воду, а вокруг идола жгут в особых чашах сало и серу. Остяки гадали – сдаваться или не сдаваться осадившим их казакам. Было принято решение о капитуляции, которое



князец Бояр и выполнил. В этом рассказе, на наш взгляд, нет ничего неправдоподобного. Если русские пришли из православной Руси, то не удивительно, что они сохранили и символ веры – иконы. На Руси около иконы всегда горел лампадный огонь. Этот обычай был сохранён и на чужбине. Христиане всегда обращались к Господу с молитвами о помощи, что преломилось в новой (остяцкой) среде в гадание. Поскольку на Демьянке долгое время были известны Цингалинские юрты / Цингалинское городище, можно предполагать, что князец Бояр был из среды цынгалов / цынган – более ранних, нежели Каяловы, мигрантов.

Два сына Бояра имели нерусские имена – Оксеит и Кармышак, но внук Бояра – Семейка Кармышаков – назван христианским именем Семён.

Бояр, Роман, Демьян – это русские имена, которые носили князцы ещё до прихода казаков Ермака.

Но и после Ермака христианство распространялось только в княжеских семьях. Так, у Игечея, сына князя Алачи, христианские (церковные) имена носили внук Михаил, правнук Дмитрий. Обдорский князец принял крещение и получил имя Василий (в 1607 или 1608 г. был казнён за участие в остяцком восстании). Рядовые остяки не спешили принимать христианскую веру даже формально: в 1628 г. из 600 мужчин было крещено только 10²³.

Но наступили тяжёлые времена. Обозлённое произволом властей «остячье» стало всех грабить. Не уступали им и казаки. Старая власть (остяцких князьков) была разрушена, а новая (русского царя) не установилась. «Честному народу житья не стало», – так Г.И. Пелих передавали информанты из Каяловых. Положение в Сибири стало определяться казачьим стилем бытия, отработанным ещё в донской вольнице. Каяловы не выдержали и пошли вверх по Оби, где обосновались около Нарыма. Здесь они создали топонимы, издавна знакомые им. Известна обская протока Байбалакова недалеко от устья р. Тыма (ныне Томская обл.). Возможно, она названа по имени человека. Имя Байбалак было нередким среди самаров Прииртышья. Сын князьца Самара, убитого Брызгой, носил имя Байболак Самаров. Слово *паджо*, которое Г.И. Пелих

приняла за этноним, нашло отражение в названиях протоки Паджинской и юрт Паджина, Паджинского плёса на Оби около устья р. Кети. Ныне эти названия утеряны.

От произвола властей на восток, до р. Турухана, ушли Каяловы. Цингалы, как показывает топонимика, рассеялись на стрелке между Иртышом и Обью.

* * *

Помнит ли кто из потомков первых русских колонистов историю своих предков? Историю, полную драматизма, самопожертвования и ... риска. Новые места, новые занятия, новые люди... Необходимость приспособиться к новым природным условиям, так не похожим на степные просторы у теплого моря. Приспособились, выжили, оставили свой след, ныне почти незаметный и исчезнувший из памяти людской. Спасибо Галине Ивановне Пелих - великой труженице, собравшей по крупицам эту удивительную историю о пионерах освоения сибирской земли. Будет ли продолжение?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ [Герберштейн С.] Записки о Московии барона Герберштейна. - СПб., 1866. - С. 125.

² [Герберштейн С.] Записки о Московии барона Герберштейна.... - С. 125.

³ [Герберштейн С.] Записки о Московии барона Герберштейна.... - С. 125.

⁴ Карамзин Н.М. Об истории государства Российского. - М., 1990. - С. 251.

⁵ Герберштейн С. Записки о московитских делах. - СПб., 1908. - С. 132.

⁶ Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692-1695). - М., 1967. - С. 71.

⁷ Миллер Г.Ф. Описание сибирского царства и всех происшедших в ней дел от начала, а особливо от покорения его Российской державе по сие время. - СПб., 1750. - С. 167.

⁸ Лопарев Х.М. Самарово, село Тобольской губернии и округа: Хроника, воспоминания и материалы о его прошлом. - СПб., 1896. - Рис. 7. (Репринт: Лопарев Х.М. Самарово, село Тобольской губернии и округа: Хроника, воспоминания и материалы о его прошлом. - Тюмень: СофтДизайн, 1997. - С. VIII).

⁹ Гейченко С.С. У Лукоморья. - Л., 1986.

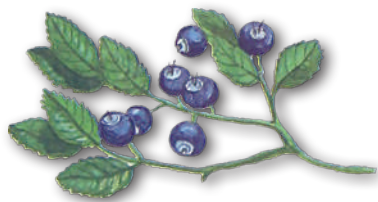
¹⁰ Розен М.Ф. Географические легенды и учёные // Вопросы географии Сибири. - Томск, 1895. - Вып. 18. - С. 151.

¹¹ Алексеев М.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. - Иркутск, 1936. - С. 157.

¹² Герберштейн С. Записки о московитских делах... - С. 132.



- ¹³ **Пелих Г.И.** Обские Каяловы о реке Каяла // Вопросы географии Сибири. – Томск, 1995. – № 21. – С. 67– 81.
- ¹⁴ **Друц Е.А., Гесслер А.Н.** Цыгане. – М., 1990. – С. 24.
- ¹⁵ **Деметр Н., Бессонов Н., Кутенков В.** История цыган – новый взгляд. – Воронеж, 2000. – С. 187.
- ¹⁶ **Рыбаков Б.А.** Дон и Донец в «Слове о полку Игореве» // Науч. докл. высшей школы. Исторические науки. – М., 1958. – № 1. – С. 5–11.
- ¹⁷ **Лопарев Х.М.** Самарово, село Тобольской губернии и округа... – С. 167.
- ¹⁸ **Лопарев Х.М.** Самарово, село Тобольской губернии и округа... – С. 167.
- ¹⁹ **Пелих Г.И.** Обские Каяловы о реке Каяла... – С. 68.
- ²⁰ **Матов В.Н.** По просторам Родины. – М., 1951. – С. 148.
- ²¹ **Пелих Г.И.** Обские Каяловы о реке Каяла... – С. 78.
- ²² **Новицкий Г.** Краткое описание о народе остячком. – Новосибирск, 1941. – С. 35.
- ²³ **Бахрушин С.В.** Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. // Бахрушин С.В. Научные труды. – М., 1955. – Т. III, ч. 2. – С. 129.





К семантике и этимологии лексемы *ур / ор* в обско – угорских языках (этнографический аспект)

Я.А. Яковлев

*Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа»
г. Ханты-Мансийск (Россия)*

Причёска делает человека
*Пословица племён Западной Африки*¹

В общем обско-угорском лексическом фонде фиксируется лексема *ур / ор* в нескольких грамматических формах и лексико-семантических вариантах.

В наборе анимистических образов – одного из пластов религиозных представлений хантов и манси – имеется человеческая душа *урт*. Единого мнения об её облике и функциях нет.

По материалам А. Каннисто, одна из душ человека (*is*) отождествляется с существом *ūrt*² и живёт отдельно, посещая своего хозяина от случая к случаю. От неё зависит сила и слабость человека. В одних местах эта душа мыслится в облике птицы, в других – «шестилапного лисоподобного создания», в третьих – человека... Душа *ūrt* покидает телесную оболочку за 5 лет до её кончины³.

В.Н. Чернецов, давший концентрированную характеристику обско-угорских анимистических воззрений, *urt* представил в виде птицы (ласточки, трясогузки, сороки, кукушки) или комара. По его материалам, при жизни человека эта душа живёт в голове своего владельца и называется «уходящая вниз [по реке] душа», а имя *urt* получает лишь после смерти хозяина и освобождения от его телесной субстанции. Она наиболее опасна для оставшихся в живых сородичей, поскольку обладает способностью похищать душу живого человека, обрекая того на смерть⁴.



В.М. Кулемзин суть этой субстанции передал как «оживляющий тело образ в виде самостоятельного существа, [которое] может вести независимое от тела существование». Этот образ «не идёт на уговоры шамана, не подвластен он и духам»⁵.

Для понимания проблемы, вынесенной в заглавие статьи, важно отметить несколько главных моментов из представлений об *урте*:

- от неё зависит сила человека;
- это сильная, никому не подвластная душа;
- именно она определяет время перехода человека из земной жизни в инобытие.

К перечисленному необходимо добавить ещё одно немаловажное обстоятельство. Говоря о человеческой голове, надо помнить, что подавляющая её часть занята волосами: от 30 тыс. до 150 тыс. только длинных, без учёта щетинистых и пушковых⁶. На голове небритого и нестриженного мужчины не покрытыми волосами остаются только незначительные участки кожи на лбу, носу и ушах. И именно волосы в большинстве культур, не исключая и обско-угорской, имеют высокий рейтинг по шкале магических представлений о силе владельца во всех её формах – физической, сакральной, социальной. По этой причине огромное количество верований и обрядов, сопровождавших человека от рождения до смерти, связано именно с волосами головы, а там где это явно не прослеживается (в отсечении или отдельном захоронении головы, например), скрыто действует та же анимистическая мотивация манипуляций именно с волосами. Не случайно же, в отличие от русского языка, в хантыйском для волоса головы выделено даже отдельное слово⁷. И устойчивый эпитет «волосатоголовый» в мансийском эпосе многократен не просто так. Поэтому не будет натяжкой утверждать, что не абстрактная «голова», как это указал В.Н. Чернецов, а именно волосы головы являются местом обитания *урт*.

Теперь – далее по цепочке функционирования указанной лексемы. К тому же лексическому пласту, что и вышеприведённые названия души, относится слово *ýра / ур* – так северные ханты и манси называют вместилища для этой души, представляющие собою антропоморфные изображения умерших

людей. В своё время было высказано мнение об изготовлении таких фигурок для всех, переходящих в инобытие⁸, однако позже утвердилось мнение, что они появлялись только для трагически погибших: «*Ура* – это пристанище блуждающей души человека, умершего неестественной смертью»⁹.

Следующий звенья – священные амбарчики для хранения фигур божеств и жертвенных даров, до сих пор функционирующие у манси и хантов р. Ляпина, Северной Сосьвы, низовьев Конды и близлежащих территорий. Вариабельность их архитектурных форм и названий достаточно широка.

Ура и *ур*. А. Каннисто зафиксировал форму *ура* для построек манси: «Для образов духов и жертвенных предметов у вогулов имеется особое хранилище (*ура* – «жертвенное хранилище»)»¹⁰. К.Ф. Карьялайнен относительно мансийских амбарчиков сделал то же самое, а для хантыйских указал форму *ур*. В результате двойного (если не более) перевода в русскоязычном издании его труда назначение этих построек представлено в очень общем виде – «священная хижина»¹¹. Позже указанные формы лексемы в отношении мансийских и хантыйских сакральных построек упоминались в источниках многократно¹².

Ура-лобас. Под таким наименованием С.И. Руденко фотографировал у сосьвинских манси крытые лабазы для хранения сакральных атрибутов. Оно часто встречается и в других источниках.

Ура-сумьях. Один из вариантов названия тех же построек¹³.

В основе конструкции представленных строений лежит высокий крытый лабаз (амбарчик), однако разнообразие элементов порождает немалое число вариантов. Даже количество опор может быть совершенно различным: 1, 2, 4, 6 (ил. 1, 2).

Не менее широк и спектр посвящений этих сакральных объектов – семейным и родовым предкам, предкам – покровителям жителей селения или целого региона, прародителям групп Мош и Пор¹⁴.

Нередко в опубликованных источниках культовые постройки с лексемой *ур* в названии упоминаются без дословного перевода и указания на их сакральную прагматику, ограничиваясь самым общим определением вроде «амбар для духов»¹⁵.





Ил. 1. Сакральная постройка ура-сумьях манси Гындыбиных. Старица Луипауль-урай (бассейн р. Северной Сосьвы). ХМАО – Югра. 2012 г.
Фото: А.В. Бауло



Ил. 2. Сакральные постройки *ура-сумьях* манси Алкадьевых. Старица Менкв-я-урай (бассейн р. Северной Сосьвы). ХМАО – Югра. 2011 г. А.В. Бауло

Ура-хот (ил. 3–6). А вот это название имеют священные амбарчики достаточно специфического назначения¹⁶. Они зафиксированы у хантов р. Сыня и Куноват, относятся к поминальным сооружениям и несут в себе изображения людей, умерших неестественной смертью (для всех прочих изготавливают иттерма, которые содержатся в составе домашних святынь). Сюда же помещаются одежда и личные вещи трагически погибшего человека¹⁷. «Обряд изготовления домика-*ура* и помещения в него *ура* – вместилища души погибшего человека – отдалённо напоминал похороны умершего человека на кладбище»¹⁸. Сакральный статус *ура-хот* намного ниже остальных священных амбарчиков, набор названий которых представлен выше: они имеют меньшие размеры и не дают окружающей территории режима заповедности¹⁹.

З.П. Соколова писала, что указанная форма лексемы (*ура-хот*) распространялась и на название могилы-кенотафа, если тело погибшего по каким-то причинам не могло быть захоронено на родовой территории, однако в других источниках подтверждения этой информации найти не удалось²⁰.





Ил. 3. Сакральные постройки *ура-хот*. П. Ямгорт Шурышкарского р-на ЯНАО. 2004 г. Фото: А.В. Бауло



Ил. 4. Сакральная постройка *ура-хот*. П. Ямгорт Шурышкарского р-на ЯНАО. 2007 г. Фото: А.В. Бауло

Помимо антропоморфного изображения и сакральной постройки для хранения этого изображения (быть может, ещё и могилы-кенотафа), название *ура* имеет также и группа построек *ура-хот* (своеобразное «селение» из амбарчиков в случае трагической гибели нескольких членов семьи – ил. 3)²¹.

Продолжая листать словарь лексики мифо-ритуальной практики обских угров, заметно насыщенный лексемой *ур / ор*, нельзя пройти мимо имён, титулов или названия «должностей» (размежевание понятно далеко не всегда) лиц, обслуживающих вышеуказанные постройки. Известен, например, *тонгх-урт / тонгх-орт* (у сургутских хантов *лунг-орт*). Это – «хранитель духа, страж его жилища и богатств... Его обязанности наследуются в одной и той же семье... Он может быть одновременно шаманом..., но это не обязательно... Главные обязанности *тонгх-урта*: принимать принесённые его духу дары, убивать жертвенных животных, устраивать угощение... объезжать область почитателей своего духа... чтобы собирать пожертвования...»²². А манси хранителя святилища и распорядителя обрядов (им является, как правило, старший по возрасту мужчина) называют *ялпынг кан урне хум*²³. К этому можно добавить рассказ Г.Ф. Миллера об известном в XVI–XVII вв. белогорском шайтане: «За этой святыней наблюдал шайтанщик, причём он же делал предсказания. Таким шайтанщиком был в последние годы язычества остяков *Мастерко...*»²⁴ (о последнем имени, которое может быть русскоязычным фонетическим вариантом всё той же лексемы *ур / ор*, сказано буквально через абзац далее).

Слова с основой *ур / ор* образуют также значительный пласт лексики, обслуживающей имя наиболее почитаемого и любимого персонажа обско-угорского пантеона – божества, более известного в русскоязычной литературе под мансийским именем Мир-Сусне-хума. Согласно фольклорной традиции, он был седьмым, младшим сыном верховного божества Нуми-Торума, наделялся многообразнейшими функциями в религиозных воззрениях и ритуалах²⁵, являлся главным «кумиром» Кодского княжества²⁶. В длинном ряду его титулов (которые иногда могли служить и подставными именами), среди прочих, зафиксированы: *урт*²⁷, *орт*²⁸, *оорт*²⁹, *ворт*³⁰,





Ил. 5. Сакральная постройка ура-хот. П. Ямгорт Шурышкарского р-не ЯНАО. 2007 г. Фото: А.В. Бауло



Ил. 6. Сакральная постройка ура-хот хантов Артанзеевых. П. Ямгорт Шурышкарского р-не ЯНАО. 2007 г. Фото: А.В. Бауло



*ортин, ортыни-пай*³¹, *урт-лонк*³², *орт-лонк, орт-лунк*³³, *урт-ики, вэрт-ики*³⁴, *орт-ики*³⁵.

В необычайно устойчивой связи обско-угорской культовой антропонимии с основой на *урт / орт* и высокого сакрального статуса её носителей убеждает тот факт, что в районах, подвергнутых активному миссионерскому воздействию, Иисусу Христу и Николаю Чудотворцу – наиболее важным и самым популярным персонажам христианского пантеона в Сибири – ханты, манси и их соседи селькупы дали имя *Мастерко*³⁶.

Последнее имя не должно удивлять. В русском языке имена, титулы или названия «должностей» мифических и реальных персонажей с основой *ур / ор* деформировались до привычных форм: *Ортик, Мастер, Мастерко, Мастрико*³⁷ и даже *Ертик Шайтаницик*³⁸.

Из приведённого материала видно, что комплекс обско-угорских сакральных терминов и антропонимов (либо эрзац-антропонимов) с лексической основой *ур / ор*, отличаясь многообразием форм и многоадресностью применения, занимает тем не менее чётко очерченное место в сакральной составляющей обско-угорской культуры.

Известны попытки этимологии указанной лексемы. Два предположения были выдвинуты З.П. Соколовой: «Любопытно было бы выяснить происхождение этого слова и связь данных терминов: либо слово «*ура*» означает особую сакральность предмета и места, либо оно происходит от мансийского «*ур*» – гора, возвышенность (все амбарчики: и *ура-хот*, и *ура-лобас* – свайные)»³⁹. В.М. Кулемзин, оговаривая своё несогласие с этой этимологической гипотезой, предлагает в качестве исходной лексемы восточно-хантыйское слово *курр* – «форма, вид, образ, внешность»⁴⁰. Поскольку первое предположение З.П. Соколовой, строго говоря, не может быть признано попыткой этимологии из-за отсутствия предложений по родственным или исходным лексемам, гипотез остаётся две. И обе вызывают глубокое сомнение, поскольку не охватывают всей совокупности лексико-семантических форм лексемы *ур / ор*: З.П. Соколова пыталась объяснить только название культовых амбарчиков, а В.М. Кулемзин, исходя из мысли о целостности формы как критерия разграничения живого



и неживого в природе, этимологизировал только словесное обозначение антропоморфных изображений – вместилищ человеческих душ.

Представляется возможным предложить ещё один вариант происхождения исследуемой лексики. Он опирается на семантический пласт представлений обских угров и некоторых других сибирских этносов о волосах / силе, который, как думается, включает в себя всю лексическую и сакрально-прагматическую вариативность слов с основой *ур / ор*.

Начать нужно с уже отмеченных выше понятий о душе *урт*. Её отождествление, с одной стороны, с головой, волосами, а с другой стороны, с жизненной силой живого существа породило целый массив идеологических представлений о волосах как средоточии этой силы и знаке могущества – физического, сакрального, социального. Это общераспространённое в человеческой культуре явление среди сибирских этносов наибольшее воплощение получило у обских угров, реализовавшись в целом пласте религиозных воззрений, мифологических сюжетов и обрядовой практики.

Волосы умершего, хранящие его душу и сакральную силу, использовались в качестве контейнера (вместилища) для переноса этих нематериальных субстанций в их новое материальное воплощение – антропоморфное изображение. Такие фигурки с привязанными к их головам или вложенными внутрь человеческими волосами были широко распространены в традиционных культурах – в частности, они известны азиатским и американским эскимосам, алеутам, тлинкитам, индейцам Юкатана, жителям Суматры и Африки⁴¹.

В той же самой роли важного звена в механизме реинкарнации души обряд отмечен и у обских угров. Он зафиксирован в нескольких вариантах. Небольшую антропоморфную фигурку казымские ханты делали из волос почившего и вдовы⁴², тегинские ханты – из волос покойника и кого-то из близких родственников⁴³; берёзовские ханты – из волос опять же умершего и его сыновей⁴⁴. Использовали волосы умершего для изготовления его объёмного миниатюрного посмертного изображения (иттарма) и манси⁴⁵. Как вариант реализации той же анимистической идеи, но уже немного в иной фор-

ме, можно рассматривать обычай обских угров вешать пучок человеческих волос рядом с фигуркой домашнего духа-покровителя, который, как правило, представлял обожествлённого предка⁴⁶.

Семантическую нагрузку таких актов в этнографии принято рассматривать как знак соумирания. Однако такая оценка не объясняет глубинного смысла использования волос умершего или его близких родственников (при родовой структуре социума это равнозначно) в качестве сырья для изготовления антропоморфных изображений. А он может заключаться в переносе души, жизненной силы.

Древность такого элемента механизма реинкарнации на территории северной тайги выявляется археологическими источниками. Последние, правда, единичны, поскольку волосы – это органика, а органические материалы практически не фиксируются методами полевой археологии. Примеры, однако ж, имеются. В последние десятилетия в Сургутском Приобье на памятниках втор. пол. I тыс. (селище Остяцкий Живец IV, городища Барсов Городок I/20, Барсов Городок II/1 и др.) обнаружено 10 антропоморфных поделок. В трёх случаях к их плоским личинам-головам из бронзы или дерева были прикреплены пряди волос. Причём удалось даже проследить их фиксацию путём пришивания «к головной части основы кукол»⁴⁷.

Если принять весьма убедительную и подтверждаемую только что приведёнными материалами гипотезу о том, что широко известные в урало-сибирской художественной металлопластике личины представляют собою верхнюю часть человекоподобных «кукол» с туловищем из органических веществ, то традицию изготовления таких в качестве вместилищ душ умерших можно отодвинуть, как минимум, до раннего железного века – времени появления личин-голов. Стало быть, ничуть не меньше может насчитывать и возраст обычая использовать при изготовлении этих антропоморфов человеческих волос.

Итак, душа *урт / орт*, переместясь вместе с волосами в антропоморфную куклу-двойника, транслировала и название – так появились фигурки *ура / ур*.



Следующим шагом в передаче лексемы стало её распространение на названия сакральных построек. Очевидно, поначалу названия *ура / ур* давались амбарчикам, где хранились одноимённые антропоморфные фигурки – олицетворения родовых предков. Затем, с затемнением первоначального смысла слова, так стали зваться строения, посвящённые предкам-покровителям иного статуса (племенным, территориальным), а после – и другие строения культового назначения. Все эти места обладали особой сакральной силой, и не удивительно использование в качестве символа этой силы фонетического символа «души волос». Потому-то в мансийском фольклоре земля на святилищах упоминается с эпитетом «волосатая», а среди поэтических определений духа распространены термины «волосатый», «волосатоголовый»:

«Схватил одетого в малицу из медвежьих и лосиных шкур божка
За голову, поросшую роскошными волосами,

Выворотил его вместе с кожистой землёй, волосатой землёй...»⁴⁸.

Название социально статуированной «должности» модератора ритуалов (тонгх-*урт* / тонгх-*орт*) могло быть калькировано с названий обслуживаемых ими культовых построек (*ура / ур*) или священных фигурок (*ура / ур*) – и те, и другие являлись активными элементами ритуальной практики. Впрочем, возможен и иной, не столь опосредованный, а более прямой вариант передачи лексемы.

Реальное или мифическое лицо с высоким социальным и сакральным статусом либо выдающимися физическими способностями у хантов и манси маркировалось двумя символами:

– фонетическим (лексемой *ур / ор* в антропониме либо титуловании),

– визуальным (длинными волосами, причёской).

Вот образцы титулования Мир-Сусне-Хума: *ворт* – «господин / князь / герой / предок»⁴⁹, *урт-лонк* / *орт-лунк* – «князь-дух»⁵⁰, *орт-лонк* – «князь шайтанов»⁵¹, *орт-ики* – «князь-старик»⁵², *вой-ортики* – «звериный хозяин-старик»⁵³ и т. д.

В адрес других угорских божеств использовалась такая же лексика – в титуловании или эпитетах. Вот лишь несколько примеров:



- Ем *ворт* най ики,
- Кейв *ур* ху акем ики,
- Хорам *ур* нэ,
- Хоймас («*вэрт* с косами, наполненными озёрной рыбой»)⁵⁴;
- Вэйт-ики – дух-хозяин обской протоки Вэйт («старший *вэрт*, в белоснежную шапку одетый *вэрт*»),
- Ем вош ики – покровитель п. Вежакоры («*вэрт* в образе клыкастого медведя, *вэрт* в образе когтистого медведя»)⁵⁵;
- Ай-орт-ики⁵⁶;
- Тулям-ур-ойка⁵⁷.

Даже из этого небольшого перечня видно, что содержание лексемы *урт* / *орт* включает в себя синонимические понятия о социальной и / или сакральной силе: «князь / господин / герой / хозяин».

Возможно, так назывались не только мифические герои, но и реальные персонажи обско-угорской истории – разумеется, социально значимые. По крайней мере, такое название в адрес лидеров обско-угорских предгосударственных образований, сформировавшихся к приходу европейского населения, употребляет этнограф Е.П. Мартынова: «В XIII–XVI вв. («дорусский» период) вся «остяцкая страна» делилась на области или «княжества», во главе которых стояли богатыри *урт*»⁵⁸. Этот вывод многократно подтверждается фольклорными источниками, где нарицательное *урт* / *орт* добавлено к имени собственному в значении «князь-богатырь» или использовано в том же понимании самостоятельно: «...Слово «князь» было у остяков тождественным со словом «богатырь», и поэтому выражение *урт* употребляется в былинах в том и другом смысле»⁵⁹. Например, в хантыйской сказке «Ими-хиты и Вошинг *урт*» статус последнего персонажа можно перевести как «глава города / хозяин города»⁶⁰ либо «городской богатырь»⁶¹. Так же переводится и титул «вочум-*ворт*-ига» из фольклора, собранного С.К. Паткановым. Предводителя народа хурун ёх называли хурун *урт*⁶², а «должность» хранителя культового амбарчика *тонгх-урт* переводили как «хозяин духов»⁶³.

Люди с такими именами или титулами были «солью земли остяцкой». По крайней мере, фольклорные источники отмечают именно их в качестве главного признака этого мира:



«...Мир с *вэрт*ами сотворившая великая най»⁶⁴. И было их немало: «Мир с тысячами *вэрт*ов объезжающий великий царь»⁶⁵.

Переводя с хантыйского *орты* в значении «богатый» (конечно, ежели это не типографская опечатка слова «богатырь»), А.Ф. Плотников тем самым тоже отметил в лексеме содержание социального превосходства⁶⁶.

К слову сказать, в круг «сильных» начал натурфилософии обских угров можно внести и красный цвет: для хантов и манси он «представляется наиболее семантически насыщенным»⁶⁷ и является «любимым и наиболее употребительным» (на Нижней Оби – в 40 %) ⁶⁸. Поэтому не кажется случайным, что одно из его названий – *урты* – является формой всё той же лексемы⁶⁹.

В хантыйско-русских словарях *орт* переводится как «глава, предводитель; хозяин», *л'ял'орт* – «командир, военачальник»⁷⁰, *urt muinaisaja sankari* – «богатырь»⁷¹. Очевидно, в силу давней традиции «героического сватовства», когда целью военного похода часто становилось умыкание невесты, а «сватом» был либо сам предводитель отряда, либо человек его ближайшего окружения (в любом случае – носитель высокого социального статуса) корни хантыйских слов *урт* – «сватовство»⁷² и *urt-xù r rihemies* – «сват»⁷³ тоже нужно искать в том же этимологическом ряду, что и все остальные формы лексемы *ур / ор*.

Орт в значении «сила» зафиксирован и в мансийском языке: «*ортых*» – «уствовать / изнемогать» (т. е. «терять силу») ⁷⁴.

Из фольклорных и этнографических источников следует, что одним из наиважнейших визуальных символов социальной и сакральной маркировки были волосы – причёска, размер, цвет. Наверное, только пояс мог характеризовать статус своего хозяина столь же ярко и объёмно. Среди поэтических формул Мир-Сусне-Хума едва ли не самыми частыми были «Князь с волосами восходящего солнца», «Золотоволосый» и т. п.⁷⁵

Фольклор также насыщен самыми красочными эпитетами при описании внешнего вида и магических способностей причёсок божеств, богатырей, князей, шаманов... Например, богатыря Тэк-отыра величают *Хощи-хум-нарывг-саг / Лыхи-хум-нарывг-саг* и *Русывг-овлуп-лыхи-сев отыр / Русывг-овлуп-хощи-сев отыр* («С бахромистым концом косы, много слуг име-

ющий богатырь» и «С вьющимся концом косы, много народа имеющий богатырь»⁷⁶. Его волосы были столь длинны, что он мог лечь на одну их половину и укрыться другой, а семь жён ежедневно заплетали ему семь кос⁷⁷. Другого мужа называют «Подобный болотной морошке косатый богатырь, подобно болотной морошке сильный богатырь»⁷⁸. По положению косы очевидцы поединка поняли поражение фольклорного героя салымских хантов, за которым исследователи видят «реально жившего человека, выполнявшего в коллективе особые управленческие функции»: «Это был единственный раз, когда коса Ай-орт-ики коснулась земли...»⁷⁹. Такие примеры можно множить и множить. Остановимся на том, что эпитет *sêveŋ ûrt* («заплетённый герой») или *sêven ûrt* («косатый богатырь») С.К. Паткановым отнесён к числу лексических констант хантыгской мифологии, а атынг пунгк («волосатая голова») И.И. Авдеевым – к мансийской⁸⁰.

Наиболее ярким примером отношения обско-угорских мифических богатырей к волосам является многократно отмеченный в фольклоре обряд скальпирования⁸¹.

Любопытный пример корреляции фонетического (лексема *урт / орт* в титуле либо имени) и визуального (специальная причёска) символов высокого социального статуса их обладателей даёт сказание о пяти Эмдерских братьях-богатырях⁸². Все они имели косы и отличались от «воинов со стриженным лбом». Но при этом трое старших, занимавших привилегированное положение, имели сложные титулования (или имена?) с компонентом *урт*, а младший – нет, его звали «Из среды 80 богатырей с оленьими ногами избранный, с опущенными косами, косатый Яг». Разными, судя по всему, были у них и способы укладки волос. У младшего причёска оговорена уже в имени – «с опущенными косами». Имя, как правило, содержит в себе концентрированную семантическую нагрузку и поэтому не может иметь малозначимых в смысловом отношении элементов. Старшие братья-богатыри были тоже «косатые», и поэтому отличительным признаком младшего в имени обозначено на наличие, а положение кос – «опущенные». Стало быть, у старших богатырей высшего ранга (т. е. более сильных) косы должны быть, наоборот, «поднятыми»?



Видимо, ответ на этот вопрос надо давать положительный. По крайней мере, фольклор это позволяет. В исторических преданиях юганских хантов о своём богатыре Тонье / Танье неоднократно упоминается о торчащем вверх оленьем хорее, который этот мифический богатырь привязывал к своим косам⁸³. Задранная вверх коса, способная поднять даже привязанный к ним тяжёлый хорей, – это тоже своеобразный маркер физической и сакральной силы героя, знак его необычных способностей и высокого места в обществе.

Как эстетический реликт этой древней причёски сибирских богатырей можно, наверное, рассматривать привычку енисейских эвенков «обматывать ремешком волосы от макушки головы до конца косы; коса при этом стояла в виде дуги»⁸⁴. В иерархии шаманов восточных хантов верхнюю ступень занимал сёккын-ёл – «шаман с косой»⁸⁵. Да и накладные косы, с которыми мужчины ходили в глубинке обских притоков вплоть до начала прошлого столетия, тоже преследовали цель демонстрации силы, хотя не исключено, что правнуки «косатых богатырей» эту цель в полной мере уже и не осознавали.

Возможно, в прошлом указание на наличие длинных волос / кос было обязательным в титуловании мифических героев и реальных лидеров угорского общества. Помимо «косатого Яга», в фольклоре можно найти немало других примеров. Даже говоря от первого лица, такой персонаж не забывал упомянуть об этом: «Живу я, бог с косой, в образе лишённой перьев чайки...»⁸⁶.

По укоренившейся в аборигенной среде традиции маркировать высокий социальный статус косой угры даже православных святых, занявших в христианской части их пантеона высокое положение (к примеру, Георгия Победоносца), представляли именно с косами⁸⁷. (В связи с последним трудно удержаться от соблазна и не указать на любопытную историческую параллель: одно из канонических католических изображений Христа XIII–XIV вв. передаёт образ младенца с косой⁸⁸).

Впрочем, не всегда символом богатыря были именно волосы на голове, причёска. Очевидно, можно было акцентировать внимание на волосах вообще. Определение «волосатое» могло относиться и к другой жизненно важной субстанции – сердцу.



Примеры, к сожалению, лежат вне обско-угорского фольклора, но всё же в области сибирского. И они довольно красноречивы. Нганасаны неоднократно рассказывали об эвенкийских богатырях с двумя сердцами, одно из которых было волосатым⁸⁹. Сами же эвенки с удовольствием повествуют о великом воине Шиктовуле, имевшем вместо сердца «комоч медвежьей шерсти»⁹⁰, и о другом своём богатыре, в груди которого бились сразу два «волосатых сердца»⁹¹. В алтайском героическом эпосе фигурирует сильный шаман Бади с обросшим волосами сердцем⁹².

Соподчинённость, пресловутая «вертикаль власти» в мифологизированном сознании обских угров была всеобъемлющей. Поэтому лексема *ур / ор* иногда фиксируется в довольно неожиданных секторах культуры, но обязательно на вершине иерархических структур для обозначения самых-самых... И почти в обязательном порядке дублируется всё тем же зрительным маркёром – волосами. Например, в представлениях о лесных духах, помимо обычных менквов, фигурируют и *ур* – менквы, имеющие эпитеты «волосатоногих» и «волосатоглазых»⁹³.

Или в области понятий о здоровье и болезнях. Поскольку одним из самых страшных (сильных) заболеваний в Сибири долгое время оставалась оспа, то она и получила высшее место в этой иерархии. Северные ханты называли её *pai-urt* («огонь-господин») ⁹⁴, манси – *Xiñ-urt-xūm* с соответствующим поэтическим эпитетом «Косатый повелитель»⁹⁵. Дух болезней у северных хантов имел сложносоставное имя *Xiñ-ort / Xiñ-ort-rox / Xiñ-urt-rox* и отражён в фольклоре как «Косатый властелин железнобортной лодки»⁹⁶.

Даже в европейских игральных картах, которые к XIX в. вошли в быт обских обитателей, ханты нашли знакомую фигуру, которую стали звать *Urt / Ort*, – конечно же, им стал «волосатоголовый» король⁹⁷.

Вполне возможно, что в этой же части мировоззрения сибирских угров находятся истоки немалого топонимического пласта с основой *ур / ор*. Вот далеко не полный его состав:

– **ойконимы:** в бассейне р. Сыни – *Анжигорт, Вытвожгорт, Евыр-горт / Евригорт, Лонгорт, Лорогорт, Мугорт, Несьюгангорт, Нимвож-*



горт / *Нымвожгорт*, *Овгорт*, *Оволынгорт*, *Хорпунгорт*, *Ямгорт* и др.; в бассейне р. Куновата – *Айюгангорт*, *Логасьгорт*, *Паштыгорт*, *Рувагорт*, *Самгимгорт* и др.; в бассейне р. Казыма – *Ильбигорт*; в бассейне р. Северной Сосьвы – *Сортынья*; в бассейне р. Тромьюгана – *Ортъеганские* / *Ортъягун*; по руслу р. Оби – *Кышгорт*, *Ильгорт*, *Еганокурт* / *Яганокурт* / *Юганогорт*; *Лохтоткурт* / *Лохтеткурт*;

– **гидронимы**: в бассейне р. Северной Сосьвы – протока *Сортынья*; в бассейне р. Тромьюгана – р. *Ортъеган* / *Ортъягун*; по руслу р. Оби – *Лохтоткуртская* курья, оз. *Сортантор*, оз. *Сортанлор*;

– **этнонимы**: *Сортын ях* («Щучий народ»), *Нянь горт ёх* («Хлебного городка народ»), *Хош горт ёх* («Тальниковой деревни народ») и др.;

– **антропонимы**: имена – *Кортур*; фамилии – *Куртямовы*, *Портановы*, *Лонгортовы* и др.

На первый взгляд этимология приведённых топонимов достаточно прозрачна. Так, этноним *Сортын-ях*, названия реки *Сортынья* (и приуроченного к ней одноименного мансийского поселения), озёр *Сортэмтор*, *Сортантор*, *Сортанлор* и некоторых других водоёмов соотносят с мансийскими *сорт* («щука»), *сортынг* («щучий») ⁹⁸. Многочисленные ойконимы с основой *горт* / *корт* / *курт* тоже часто и охотно этимологизируют: то к хантыйскому *курт* / *корт* («селение / деревня») ⁹⁹, то к коми *горт* («дом / жилище») ¹⁰⁰, то к татарскому *юрты* / *юрт* ¹⁰¹. Между тем ключом к пониманию этимологии всей этой группы топонимов могут стать названия реки (*Ортъеган* / *Ортъягун*) и расположенного на ней поселения (юрты *Ортъеганские* / *Ортъягун*), которые явно имеют мифологическую связь с каким-то героем-богатырём *Ортом* (может быть, с самим сыном Нуми-Торума). И название щуки (*сорт*), породившее целую топонимическую цепочку (название водоёма → название приуроченного к нему поселения → фамилия жителей поселения), тоже не возникло абы как. Щука – главный хищник обских водоёмов и вершина пищевой цепочки местной ихтиофауны – не могла не ассоциироваться в сознании людей с силой, могуществом, превосходством. Думается, что вектор этимологии всего пласта обско-угорской (а может быть, и финно-угорской) топонимии с основой *ур* / *ор* направлен на только что указанные идеи.

Итак, этнографические и фольклорные материалы сибирских угров дают множество примеров практически полного совпадения ареалов функционирования лексемы *ур / ор* в качестве фонетического указателя высокого социального и сакрального статуса её носителя и волос (причёски) – в роли зрительного символа в том же значении. К моменту научной фиксации это оказались два равнозначных индикатора для выражения сущности одного и того же явления.

Возможно, это дублирование не было изначальным. На стартовом рубеже своего бытования исходная форма лексемы *ур / ор* вполне могла иметь значения «волосы», «причёска» и т. п. В дальнейшем это начальное звено этимологической цепочки утратило своё содержание; возможно, в какой-то мере изменилось морфологически и фонетически. Не исключено, что причиной тому стала табуированность лексемы, обусловленная её высоким сакральным статусом. Как бы там ни было, но при её фиксации иноязычные наблюдатели для перевода стали использовать не её дословное содержание, им неизвестное, а описательные признаки, иносказания, понятийный аппарат своего языка. Отсюда такая вариабельность переводов – «князь / богатырь / хозяин / господин / герой / глава / богатый / предводитель / командир / сватовство», – столь различных по форме и объединённых лишь их высоким социальным и сакральным содержанием.

Однако изначальный смысл лексемы сохранился. Почти всегда он присутствует в контексте её действия – религиозном воззрении, сакральной прагматике, мифологическом сюжете, антропонимии, поэтических метафорах фольклора и т. д. – и сфокусирован на признаке волос (причёски). Именно этот символ в традиционных культурах максимально отражал социальное и сакральное содержание, которое, параллельно с визуальным, должно было иметь и лексическое оформление. Небесполезно и то наблюдение, что в лексике сакральной сферы вымывание содержания отдельных слов иногда опережает срок их формального употребления; стоит вспомнить в этой связи хотя бы наличие у сибирских аборигенов недавнего прошлого так называемого «шаманского языка». Не исключён именно такой путь утраты лексемой *ур / ор* своего исходного значения при её дальнейшем употреблении в языке.



В заключение можно высказать предположение об ираноязычных корнях исследуемой лексики в обско-угорских языках. Есть три основания в пользу этого.

Первое. Вопрос о механизме и масштабах иранского влияния на обско-угорскую мифологию и мировоззрение давно поставлен в литературе¹⁰². Поэтому нет нужды останавливаться на нём подробно. Важно лишь обратить внимание на то, что «большинство известных у обских угров иранизмов (как элементов культуры. – Я.Я.) группируются вокруг Мир-Сусне-Хума»¹⁰³. Значительная доля титулов этого «золотоволосого» божества с основой на *урт / орт* как раз и может быть частью иранского мировоззренческого экспорта в духовную культуру обско-угорских народов. Причём именно в предложенном нами значении «волосы», «причёска». Ведь вполне допустимо, что сакральные и социальные представления о волосах входили в тот идеологический комплекс, что привнесён в культуру Азиатского Севера именно с Юга. По крайней мере, есть мнение о южных истоках хантыйской мужской причёски в две косы¹⁰⁴.

Второе. Границы использования исследуемой лексики шире рамок языков собственно манси и хантов, фиксируясь в словарях ещё двух ветвей финно-угорской семьи – пермской и волжской. Во всех случаях её употребления налицо морфологическая и семантическая близость, если не сказать единство. Словом *орт* у коми, как и у обских угров, обозначается человеческая душа-тень в виде птицы, приближение которой предвещает гибель¹⁰⁵. Оно же переводится как «двойник», «призрак», «тень»¹⁰⁶. Слова коми-языка *морт / мурт* («человек»), *горт* («гроб») тоже входят в сакральную сферу, как и весь фонд лексики *ур / ор* у хантов и манси¹⁰⁷. У коми и удмуртов слово *мурт* («душа» / «человек») даже вошло компонентом в состав самоназваний: *коми-морт* и *уд-мурт*¹⁰⁸. Нелишне будет заметить, что и в презентации человека, и в погребальной обрядности у коми и удмуртов, как и у обских угров, волосы играли наиважнейшую роль. Исследователи относят указанные словарные единицы в пермских языках к древнеиранской (сарматской) по происхождению лексике, восходящей к прапермскому языковому единству¹⁰⁹.

Кстати, в марийском языке *орт* переводится как «крепость» / «укрепление»¹¹⁰. Предложенная попытка этимологизировать его из удмуртского *выр* («возвышенность») не отличается от версии З.П. Соколовой, выводящей мансийское *ура* от *ур* – «гора»¹¹¹. Очевидно, логическая посылка должна быть иной: и марийское *ор*, и удмуртское *выр*, и мансийское *ура / ур* не этимологизируются друг из друга, а составляют единый горизонтальный ряд, восходя к древнеиранской лексеме *ур / ор* и отражая тот же комплекс представлений о силе (крепость есть сила), преобладании, высоте (социальной, сакральной, физической и т. д.). Возможно, в это же этимологическое гнездо входят южноселькупские *ур / ор* («сила») и *ур-фул-куп* («богатырь») ¹¹².

Косвенным подтверждением ираноязычного происхождения указанной лексической группы может служить факт её отсутствия в этимологическом словаре уральских языков К. Редди – одном из наиболее полных на сегодняшний день ¹¹³.

И, наконец, третьим аргументом в пользу выдвинутого тезиса необходимо признать наличие в современных языках иранской группы значительного корпуса слов, морфологически аналогичных либо близких исследуемой лексеме. Причём обслуживают они ту же совокупность представлений, что и в уральских языках. В качестве примеров можно привести следующие словоформы:

- «волос» – *por* (курд.)¹¹⁴;
- «волосатый» – *por-tu* (персид.)¹¹⁵, *пурму* (пушту)¹¹⁶;
- «причёска» – *porê çekirî* (курд.)¹¹⁷;
- «стричь волосы» – *urës / wurës* (тадж.)¹¹⁸;
- «лысый» – *sartās* (персид.)¹¹⁹;
- «душа человека» – *sar* (персид.)¹²⁰;
- «сила» – *zur* (здесь среди нескольких значений именно в значении «могущество») (персид.)¹²¹, *зор* (пушту)¹²²;
- «языческие боги» – *арбаб* (пушту)¹²³;
- «род», «потомство», «поколения» – *ûrt* (курд.)¹²⁴;
- «старшина селения или рода», «хозяин» – *арваб* (дари)¹²⁵, *арбāб* (пушту)¹²⁶;
- «высокопоставленные, высшие должностные лица» / «руководители» – *арāкин* (пушту)¹²⁷, *ӯрда* (тадж.)¹²⁸;

- «придворный (т. е. высокостатусный, влиятельный. – Я.Я.) купец» – *ортаг* (персид.)¹²⁹;
- «повышение в чине / возвышение / рост» – *эртэга* (персид.)¹³⁰, *иртика* (пушту)¹³¹.

Вышеизложенное показывает, что ареал морфологии и семантики лексемы *ур / ор* простирается далеко за границы обско-угорских языков, включая в себя другие ветви финно-угорской семьи (пермскую, волжскую) и даже находя близкое сходство в языке южных самодийцев – ближайших соседей хантов. Поэтому начальные звенья её этимологической цепочки необходимо искать в общем лексическом пласте финно-угорской языковой семьи. А этнография и лингвистика финно-угров, лексика современных иранских языков суживают круг поиска до прослойки древнеиранских заимствований и позволяют считать лексему *ур / ор* фонетическим оформлением физического, социального и сакрального прервосходства, семантизируя её утраченным ныне словом, близким понятиям «волосы» / «причёска».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Корочанцев В. Бой тамтамов будит мечту. – М.: Мысль, 1987. – С. 177.

² В этом и последующих случаях сохранена транскрипция источника.

³ Kannisto A. Materialien sur muthologie der Wogulen. – Helsinki, 1958 / Пер. Р.А. Моссиенко. – ГПНТБ СО РАН. – Пер. № 14382/1. Рукопись. – Новосибирск, 1988. – 310 с. – С 4, 6.

⁴ Чернецов В.Н. Представления о душе обских угров // Тр. Ин-та этнографии. Нов. сер. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – Т. 51. – С. 126–134.

⁵ В.К. УРТ (urt) // Мифология хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – (Энциклопедия уральских мифологий. – Т. III) – С. 233.

⁶ Медицинская энциклопедия на Likar.INFO [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.likar.info/medic/volosy/>

⁷ Хантыйско-русский словарь // Терёшкин Н.И. Очерки диалектов хантыйского языка. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – Ч.1. – С. 126.

⁸ Соколова З.П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов и манси // Полевые исследования Института этнографии 1974 г. – М.: Наука, 1975. – С. 170;

⁹ Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла // Сынские ханты. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2005. – С. 97. См. также: Соколова З.П. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 171; Кулемзин В.М. Об изображении умерших у

северных хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. – Кемерово, 1986. – С. 34–44.

¹⁰ **Kannisto A.** Materialien sur muthologie der Wogulen... – С. 247, см. также с. 117 и 126.

¹¹ **Karjalainen K.F.** Die Religion der Jugra-Völker. – 1–2 : Mit Unterstützung des staatlichen Literaturfondes. Suomalainen Tiedeakatemia. – Helsinki: Porvoo, 1922 // **Карьялайнен К.Ф.** Религия угорских народов. – Хельсинки, 1922. – Т. II / Пер. Н.В. Лукиной. Рукопись. 1986. Архив МАЭС ТГУ. – № 985. – С. 98.

¹² **Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.** Религия народа манси: Культурные места (XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 55, 122, 189; **Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьёв А.И.** Легенды и были таёжного края. – Новосибирск: Наука, 1989. – С. 69; **Гемуев И.Н., Бауло А.В.** Святые места манси верховьев Северной Сосьвы. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1999. – С. 37, 83, 98, 99, 105, 106, 108, 164 и др.; **Талигина Н.М.** Обряды жизненного цикла... – С. 97; и др.

¹³ **Соколова З.П.** О некоторых погребальных обычаях... – С. 171; **Цолк М.** Культурные постройки хантов // Изв. АН Эстонской ССР. Обществ. науки. – Таллин, 1982. – Т. 31/2. – С. 156–162; **Гемуев И.Н., Бауло А.В.** Святые места манси верховьев Северной Сосьвы... – С. 166; **Гемуев И.Н.** Народ манси: воплощение мифа (электронный вариант книги) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/Home/pub/?id=710>

¹⁴ **Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.** Религия народа манси... – С. 122; **Мартынова Е.П.** Образ Калташ-Анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. – Екатеринбург: ИИА УрО РАН, 1992. – С. 76–77; **Гемуев И.Н., Бауло А.В.** Святые места манси верховьев Северной Сосьвы... – С. 168–170; и др.

¹⁵ **Калинина Л.И.** Ареалы распространения хантыйских топонимов в Западной Сибири // Уч. зап. ТГПИ. – Томск, 1961. – Т. XIX, вып. 2. – С. 213; и др.

¹⁶ **Соколова З.П.** Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // Новое в этнографии и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г. – М.: Наука, 1974. – Ч. 2. – С. 54–60; **Соколова З.П.** О некоторых погребальных обычаях... – С. 171; **Цолк М.** Культурные постройки хантов // Изв. АН Эстонской ССР. Обществ. науки. – Таллин, 1982. – Т. 31/2. – С. 156–162; **Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.** Религия народа манси... – С. 122; и др.

¹⁷ **Соколова З.П.** О некоторых погребальных обычаях... – С. 173–174; **Талигина Н.М.** Обряды жизненного цикла... – С. 98.

¹⁸ **Талигина Н.М.** Обряды жизненного цикла... – С. 98.

¹⁹ Выражаю самую искреннюю признательность за консультацию по вопросам функционирования обско-угорских построек сакрального назначения и предоставление иллюстраций для настоящей статьи докт. ист. наук А.В. Бауло (г. Новосибирск).

²⁰ **Соколова З.П.** О некоторых погребальных обычаях... – С. 173–174.

²¹ **Талигина Н.М.** Обряды жизненного цикла... – С. 97.

²² **Karjalainen K.F.** Die Religion der Jugra-Völker... – С. 44, 158–168.

²³ **Фёдорова Е.Г.** Шаманы и хранители священных мест у манси // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиция. – Якутск, 1992. – С. 63.

- ²⁴ **Миллер Г.Ф.** История Сибири. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. – Т. 1. – С. 153–154.
- ²⁵ **Хелимский Е.А.** Мир-суснэ-хум // Мифы народов мира. Энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – Т. 2. – С. 153–154; **Гемуев И.Н.** Мир-Сусне-хум // Мифология манси. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. – (Энциклопедия уральских мифологий. – Т. II). – С. 89–91.
- ²⁶ Мифы народов мира... – С. 153; **Мартынова Е.П.** Обско-угорские княжества середины II тыс. н. э. // Археологические культуры и культурно-исторические общности Большого Урала: Тез. докл. XII Уральского археологического совещания. – Екатеринбург: УрГУ, 1993. – С. 135.
- ²⁷ **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Знакомьтесь: ханты. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 97, 116.
- ²⁸ **Брем А.** Остяки-язычники [из книги «Жизнь на Севере и Юге»] // Северные просторы. – М., 1999. – № 1–2. – С. 77.
- ²⁹ **Финш О., Брем А.** Путешествие в Западную Сибирь. – М., 1882. – С. 487.
- ³⁰ Мифы, предания, сказки хантов и манси / Пер. с хант., манс., нем. языков; Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной: Под общей редакцией Е.С. Новик. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит.-ры, 1990. (Сказки и мифы народов Востока). – С. 18.
- ³¹ **Плотников Ю.А.** «Клады» Приобья как исторический источник // Военное дело древнего населения Северной Азии. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 130.
- ³² **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Знакомьтесь: ханты... – С. 125.
- ³³ **Миллер Г.Ф.** История Сибири... – С. 248; Мифы, предания, сказки хантов и манси... С. 18.
- ³⁴ **Иванов С.В.** Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX вв. // Тр. Ин-та этнографии. Нов. сер. – Л.: Изд-во АН СССР, 1954. – Т. XXII. – С. 52.
- ³⁵ **Karjalainen K.F.** Die Religion der Jugra-Völker... – С. 180–194; Мифы, предания, сказки хантов и манси... С. 18.
- ³⁶ **Пелих Г.И.** Селькупы XVII века. – Новосибирск: Наука, 1981. – С. 148; Мифы, предания, сказки хантов и манси... С. 19.
- ³⁷ **Руденко С.И.** Инородцы Нижней Оби: Этнографический очерк // Тр. Обва землеведения при Санкт-Петербургском ун-те. – СПб., 1914. – Т. 3. – С. 12; **Иванов С.В.** Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX вв. – Л.: Наука, 1970. – С. 21–22, 28–29; **Головнёв А.В.** Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – С. 549–554; **Соколова З.П.** Ханты и манси: взгляд из XXI в. – М.: Наука, 2009. – С. 531; Материалы экспедиции Ж.-Н. Делиля в Берёзов в 1740 г.: Дневник Т. Кёнигфельса и переписка Ж.-Н. Делиля. – СПб.: Историческая иллюстрация, 2008. – 544 с.: ил. – Вып. 1. – С. 244; и др.
- ³⁸ **Лопарев Х.М.** Самарово, село Тобольской губернии и округа: Хроника, воспоминания и материалы о его прошлом. – СПб., 1896 (Репринт: **Лопарев Х.М.** Самарово, село Тобольской губернии и округа: Хроника, воспоминания и материалы о его прошлом. – Тюмень: СофтДизайн, 1997.). – С. 8.
- ³⁹ **Соколова З.П.** О некоторых погребальных обычаях... – С. 174.
- ⁴⁰ **Кулемзин В.М.** Человек и природа в верованиях хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – С. 149; **Кулемзин В.М.** Об изображении умерших у се-

верных хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. – Кемерово, 1986. – С. 79.

⁴¹ **Иванов С.В.** О значении двух уникальных женских статуэток американских эскимосов // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. XI. – С. 162–170.

⁴² **Кулемзин В.М.** Человек и природа в верованиях хантов... – С. 148; **Иванов С.В.** Скульптура народов Севера Сибири... – С. 36, 38.

⁴³ **Перевалова Е.В.** Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. – Екатеринбург: ИИА УрО РАН, 1992. – С. 88–89.

⁴⁴ **Бауло А.В.** Культурная атрибутика берёзовских хантов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. – С. 62–63.

⁴⁵ **Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 206–208.

⁴⁶ **Karjalainen K.F.** Die Religion der Jugra-Völker... – С. 22, 153.

⁴⁷ **Карачаров К.Г.** Антропоморфные куклы с личинами VIII–IX вв. из окрестностей Сургута // Мат-лы и иссл. по истории Северо-Западной Сибири. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – С. 26–52; **Черкасова Н.В.** Средневековые тонгхи Западной Сибири // Духовная культура Урала: Тез. докл. студ. научн. конф. «Свердловск, 1987. С. 22–25; Устная информация автора раскопок Л.М. Тереховой автору

⁴⁸ **Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси... – С. 178.

⁴⁹ Мифы, предания, сказки хантов и манси... С. 18; Мифология хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. (Энциклопедия уральских мифологий. – Т. III) – С. 91.

⁵⁰ **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Знакомьтесь: ханты... – С. 125; Мифы, предания, сказки хантов и манси... С. 18.

⁵¹ **Миллер Г.Ф.** История Сибири... – С. 248.

⁵² Мифы, предания, сказки хантов и манси... – С. 18.

⁵³ Мифы, предания, сказки хантов и манси... – С. 18.

⁵⁴ **Перевалова Е.В.** Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – С. 121, 134, 149, 263.

⁵⁵ Калтац анки (пер. и комм.: Т.А. Молданов) // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Вып. 2. – С. 147.

⁵⁶ **Иванько Л.П., Кардаш О.В., Суровень Д.А.** Древняя история // Салымский край. – Екатеринбург: Тезис, 2000. – С. 60.

⁵⁷ **Бауло А.В.** Тулям-ур-ойка // Мифология манси. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. (Энциклопедия уральских мифологий. – Т. II) – С. 144.

⁵⁸ **Мартьянова Е.П.** «Разных земель люди», «разных городков люди»: Этногенетические процессы в Северном Приобье по материалам этнографических исследований (см. настоящий сборник).

⁵⁹ **Патканов С.К.** Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // Живая старина. – СПб., 1891. – Вып. IV. – С. 79. См. также: Мифы, предания, сказки хантов и манси... – С. 19.

⁶⁰ Сказки народов Севера. – М.; Л.: Гос. изд-во художественной литературы, 1959. – С. 59–64.

⁶¹ Устная консультация А.В. Бауло (г. Новосибирск).



- ⁶² **Перевалова Е.В.** Северные ханты: этническая история... – С. 152.
- ⁶³ **Karjalainen K.F.** Die Religion der Jugra-Völker... – С. 161.
- ⁶⁴ Калташ анки... – С. 146.
- ⁶⁵ Калташ анки... – С. 148.
- ⁶⁶ **Плотников А.Ф.** Нарымский край // Зап. Императорского Русского географического общества. – СПб., 1901. – Т. X, вып. 1. – С. 66.
- ⁶⁷ **Черемисица К.П.** Символика цвета в духовной культуре ханты (катрибуции музейных предметов) // Музейное дело в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре. – Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2012. – Вып. 2. – С. 190.
- ⁶⁸ **Соколова З.П.** Ханты и манси: взгляд из XXI в... – С. 260.
- ⁶⁹ **Соколова З.П.** Ханты и манси: взгляд из XXI в... – С. 261.
- ⁷⁰ Хантыйско-русский словарь // **Терёшкин Н.И.** Очерки диалектов хантыйского языка... – С. 172.
- ⁷¹ **Raasonen H.** Ostjakisches Wörterbuch. Nach den Dialekten an der Konda und am Jugan – Helsingfors, 1926. – P. 280.
- ⁷² Хантыйско-русский словарь... – С. 196.
- ⁷³ **Raasonen H.** Ostjakisches Wörterbuch... – P. 280.
- ⁷⁴ Мансийско-русский словарь. Кондинский диалект мансийского языка. – Шадринск: Изд-во ПО «Исеть», 2001. – С. 54.
- ⁷⁵ **Karjalainen K.F.** Die Religion der Jugra-Völker... – С. 192.
- ⁷⁶ Именитые богатыри Обского края. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – С. 69.
- ⁷⁷ **Перевалова Е.В.** Две традиции в сакральном отношении к собаке у нижеобских хантов // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Новосибирск; Омск, 1996. – Ч. 2. – С. 85–87.
- ⁷⁸ **Косарев М.Ф.** Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. – М.: Наука, 1991. – С. 108.
- ⁷⁹ **Ивасько Л.П., Кардаш О.В., Суровень Д.А.** Древняя история... – С. 60.
- ⁸⁰ **Патканов С.К.** Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // Живая старина. – СПб., 1891. – Вып. III. – С. 108; **Авдеев И.И.** Песни народов манси. – Омск, 1936. – С. 37.
- ⁸¹ **Яшин В.Б.** Изучение «иранского комплекса» в мифологии угров Западной Сибири // Вопросы истории исследования и историографии археологии Западной Сибири: Межвузовский сб. науч. тр. – Омск, 1992. – С. 62; **Карачаров К.Г., Ражев Д.И.** Обычай скальпирования на севере Западной Сибири в средние века // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – Тюмень: Изд-во Ин-та проблем освоения Севера СО РАН, 2002. – Вып. 4. – С. 137–140.
- ⁸² **Патканов С.К.** Остяцкая былина про богатырей города Эмдера // Живая старина. – СПб., 1892. – Вып. II. – С. 92–97.
- ⁸³ Материалы по фольклору хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1978. – С. 41, 43; Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. Е.С. Новик [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/02IstoricheskiePredanija23-64.htm>. Также о Тонье / Танье см.: Монти Татьяна. Сказание о Танье. – Тюмень: Печатный дом «Тюмень», 2008. – 116 с.
- ⁸⁴ Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Сост. Г.М. Василевич. – М.; Л.: Наука, 1966. – С. 370.

- ⁸⁵ Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX вв.) // Из истории шаманства. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. – С. 107.
- ⁸⁶ Kannisto A. Materialien sur muthologie der Wogulen... – С. 109.
- ⁸⁷ Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker... – С. 193.
- ⁸⁸ Галкин Л. Монеты к Новому году // Вокруг света. – М., 1990. – № 12. – С. 40–41.
- ⁸⁹ Мифологические сказки и исторические предания нганасан. – М.: Изд-во АН СССР, 1976. – С. 185, 207, 211, 249.
- ⁹⁰ Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. – М.: Наука, 1985. – С. 256; Максимова И.Е. Военное дело у сымско-кетских эвенков // Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1992. – С. 99.
- ⁹¹ Исторический фольклор эвенков... – С. 312.
- ⁹² Гемуев И.Н. Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели // Урало-алтаистика. Археология. Этнография. Язык. – Новосибирск: Наука, 1985. – С. 140–141.
- ⁹³ Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker... – С. 229, 372.
- ⁹⁴ Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker... – С. 363.
- ⁹⁵ Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker... – С. 329, 353–354.
- ⁹⁶ Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker... – С. 353, 364.
- ⁹⁷ Алквист А. Среди хантов и манси: Путевые записки и этнографические заметки. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – С. 160.
- ⁹⁸ Матвеев А.К. Географические названия Тюменского Севера. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1997. – С. 8, 112; Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в.... – С. 325, 598.
- ⁹⁹ История Ханты-Мансийского автономного округа с древности до наших дней: Учебник для старших классов. – Екатеринбург: НППИМ «Волот», 2000. – С. 86; Матвеев А.К. Географические названия Тюменского Севера... – С. 8, 86 и др.
- ¹⁰⁰ Матвеев А.К. Географические названия Тюменского Севера... – С. 9, 46, 86 и др.
- ¹⁰¹ Соммье С. Лето в Сибири среди остяков, самоедов, зырян, татар, киргизов и башкир. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. – С. 151; Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в... – С. 152; И др.
- ¹⁰² Korenchy F. Iranische Lehnwörter in den obugriscchen. Sprachen. – Budapest, 1972; Топоров В.Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. – М.: Наука, 1981. – С. 146–149; Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. – М.: Наука, 1991. – С. 194–198; И др.
- ¹⁰³ Яшин В.Б. Об использовании данных мифологии при изучении социального строя народов Сибири в древности // Пробл. археологии скифо-сибирского мира: Тез. конф. – Кемерово, 1989. – Ч. II. – С. 134.
- ¹⁰⁴ Соколова З.П. Путешествие в Югру. – М.: Мысль, 1982. – С. 15.
- ¹⁰⁵ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1964. – С. 177; Конаков Н.Д. Общие черты в традиционном мировоззрении коми и народов Сибири // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. – Томск: Изд-во Том. ун-та,

1985. – С. 67; **Петрухин В.Я.** Мифы финно-угров. – М.: Астрель; АСТ; Транзиткнига, 2005. – С. 227.

¹⁰⁶ Коми-русский словарь. – М., 1961. – С. 493.

¹⁰⁷ Коми-русский словарь... – С. 425, 165.

¹⁰⁸ Русско-удмуртский словарь. – М., 1956. – С. 234, 1216; **Алквист А.** Среди хантов и манси... – С. 149.

¹⁰⁹ **Абаев В.И.** Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – Т. 1. – С. 173; **Гордеев Ф.И.** Историческое развитие лексики марийского языка. – Йошкар-Ола, 1985. – С. 94; **Семёнов В.А., Рябцева Е.Н.** Скифо-сибирский мир и Северно-Приуральская культурная периферия // Пробл. археологии скифо-сибирского мира. – Кемерово, 1989. – Ч. II. – С. 78–79.

¹¹⁰ Русско-марийский словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1966. – С. 281.

¹¹¹ **Серебрянников Б.А.** Из области этимологии слов уральских языков // Вопр. финно-угроведения. – Йошкар-Ола, 1970. – С. 147; **Соколова З.П.** О некоторых погребальных обычаях... – С. 174.

¹¹² По материалам А.П. Дульзона. – Архив кафедры-лаборатории языков народов Сибири Томского гос. пед. ун-та. Картотека.

¹¹³ **Rédei K.** Uralisches etymologisches Wörterbuch. – Budapest, 1988.

¹¹⁴ **Фаризов О.И.** Русско-курдский словарь. – М.: ГИИНС, 1957. – С. 105.

¹¹⁵ **Восканян Г.А.** Русско-персидский словарь. – М.: Русский язык, 1986. – С. 76.

¹¹⁶ **Лебедев К.А., Яцевич Л.С., Калинина З.М.** Русско-пушту словарь. – М., 1983. – С. 85.

¹¹⁷ **Фаризов О.И.** Русско-курдский словарь... – С. 536.

¹¹⁸ **Розенфельд А.З.** Таджикско-русский диалектный словарь. – Л., 1982. – С. 212.

¹¹⁹ **Восканян Г.А.** Русско-персидский словарь... – С. 258.

¹²⁰ **Восканян Г.А.** Русско-персидский словарь... – С. 149.

¹²¹ **Восканян Г.А.** Русско-персидский словарь... – С. 627.

¹²² **Зудин П.Б.** Русско-афганский словарь. – М., 1963. – С. 804; **Лебедев К.А., Яцевич Л.С., Калинина З.М.** Русско-пушту словарь... – С. 660.

¹²³ **Асланов М.Г.** Афганско-русский словарь. – М., 1966. – С. 37.

¹²⁴ Курдско-русский словарь. – М.: ГИИНС, 1960. – С. 772.

¹²⁵ **Киселёва Л.Н., Миколайчик В.И.** Дари-русский словарь. – М.: Русский язык, 1978. – С. 33–34.

¹²⁶ **Асланов М.Г.** Афганско-русский словарь... – С. 37.

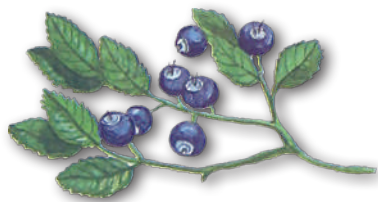
¹²⁷ **Асланов М.Г.** Афганско-русский словарь... – С. 37.

¹²⁸ Таджикско-русский словарь. – М.: ГИИНС, 1954. – С. 493.

¹²⁹ Персидско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1985. – Т. 1. – С. 61.

¹³⁰ Персидско-русский словарь... – С. 62.

¹³¹ **Асланов М.Г.** Афганско-русский словарь... – С. 38



Нативистское предвидение и хантыйская традиция сегодня

Эндрю О. Уигет (Wiget A.)

Университет штата Нью-Мексико
г. Лас-Крусес (США)

Как и многие другие люди, попавшие в водоворот перемен, восточные ханты сформировали идеологический ответ на наступающую угрозу полного разрушения самобытного образа жизни. За последние 25 лет этот кризис привёл к тому, что сегодняшние ханты пребывают в состоянии непреходящей тревоги, которая, по Гирцу, затрагивает не только культурную формацию чувств и нравственности, но и осмысление происходящего¹. Как описано в классических работах по нативизму² и ревитализации³, стремительные изменения вызывают разрыв между объективными условиями человеческого мира и склонностями, сформированными культурой. В модели Уоллеса ревитализация – это четвёртая стадия в процессе культурной трансформации в условиях внешнего стресса. В этой четвёртой фазе община переоценивает значение различных культурных элементов и приписывает им новые значения, основанные на их отношениях с внешними стресс-факторами (это и есть линтоновский «нативизм»). Эти новые смыслы распространяются в общине до тех пор, пока новый образ мысли не начинает менять представления общины о себе самой в отношении к внешним воздействиям.

Идеологическое сопротивление аккультурационному давлению среди хантов временами выливалось в вырастающие из пророчеств ревитализационные движения большего или меньшего масштабов, интенсивности и продолжительности. Марджори Балзер даёт ценное описание такого ревитализационного движения 1896 г., развернувшегося вокруг предсказателя из ваховских хантов, и демонстрирует, как элементы ревитализации приводят в движение пусковой механизм ка-



зымского восстания против коллективизации в нач. 1930-х гг⁴. Хотя в настоящее время о нативистском движении говорить не приходится (по крайней мере, в классическом смысле), элементы нативистской идеологии вошли в хантыйский дискурс культурной ревитализации и сопротивления промышленному развитию. Сегодня мы хотим поговорить об исторических пророчествах как элементе хантыйского дискурса. Пророчество – это пример того, что социолог Пьер Бурдьё называет «символической борьбой за восприятие социального мира». Пророчество нацелено на то, чтобы избавиться от двусмысленностей современного кризиса, выдвигая на передний план фундаментальные оппозиции. Это достигается развертыванием основных символов и возвращением к установке на историко-семантический приоритет собственных интерпретаций этих основных символов.

В первый раз мы различили ноту нативизма и апокалиптизма в комментариях Иосифа Антоновича Сопочина, который сказал: «Все мы, ханты и русские, наказаны сейчас и потом за всё то, что натворили против природы. Я имею в виду весь букет преступлений, который мы сейчас имеем, и окружающая среда стала для нас отравой. Конечно, ханты тоже виноваты, поскольку перестали сейчас делать эти вещи из берёсты – блюда, кастрюли – всё это из магазина». Это было в начале нашего знакомства, так что этот комментарий по поводу разрушения окружающей среды – следствия нефтяного развития в Сургутском р-не ХМАО – Югры – было трудно контекстуализировать. Позже Иосиф познакомил нас с одним из Тевлиных, который сказал, что отверстия, пробуренные в земле, – это проход, по которым из-под земли наверх устремятся злые духи.

В конце 1990-х гг. мы стали часто документировать миллениальные элементы в нарративах коренных жителей Сургутского р-на, которые верили в то, что в 2000 г. случатся драматические события. Вначале эти нарративы представлялись отзвуком массовых страхов, циркулирующих на Западе в связи с этой датой. Однако апокалиптические мотивы, проскальзывающие в этих разговорах, всё чаще напоминали нам риторику движений ревитализации. Еще в 1970-х гг. В.М. Ку-

лемзин и Н.В. Лукина записали ваховскую традицию, в которой уменьшение количества уток и диких оленей объяснялось пророчеством, что «всё живое исчезнет с земли к 2000 году. Не останется даже маленьких птиц. Это шаманы нагадали и рассказали нам»⁵.

В 2000 г. в юртах Купландеевых мы записали сказочный нарратив «История о царе Петре и маленьком человечке», комбинирующий угорские мотивы и заимствования из русских сказок. В конце этой истории царь Пётр возвращается к хантыйскому народу, который он прежде оставил, и произносит такой пророческий текст: «Вы будете жить здесь до тех пор, пока не появятся Красные. Тогда жить будет немного лучше. После коммунистов жизнь будет всё хуже и хуже, и никто не знает, как вы будете жить дальше». Как эта тема оказалась интерполированной в текст, исполнитель не знал; он передавал историю в той редакции, в которой услышал её.

Когда мы обсуждали этот текст с Петром Васильевичем Курломкиным, он развил тему прорицаний, которую он сам на русский язык перевёл как «волшебный разговор». О царе Петре он сказал так: «Царь Пётр напомнил старикам о том, как люди будут жить в будущем. Василий Лянтин, двоюродный дед нынешнего, знал это предсказание очень хорошо. Он умер и не выучил никого. Предвидения бывают, и любой может сделать это. Во сне, например, можно увидеть или услышать что-нибудь... Иногда так бывает, что два или три человека в разных местах видят одно и то же. Видят человека во сне, и он говорит, что нужно сделать. Когда это прорицание было сделано, у хантов не было русской посуды, всё делали из берёсты. Вот, например, в прорицании говорилось, что ханты будут жить с железными тарелками и у хантов будут деньги. Говорилось, что к 2000 г. советская власть изменится. Все старики всё это знали, вот для этого они палочки и раздавали».

Пётр Васильевич описал палочку, которая, как и в случае с Медвежьей церемонией, служит мнемоническим инструментом. Палочки вырезали из берёзы, обстругивали и делали зарубки на одной стороне. Каждая палочка была «как страница в книге. На каждой зарубке много слов. Зарубки мне говорят: положишь палец на зарубке – и пересказываешь».



Прорицание, связанное с описанным инструментом, было сделано до революции 1917 г. и исходило от обского ханта, которого звали Старик Палочки С Зарубками. «Он рассказывал о многом, а потом стал раздавать эти палочки, хотя никто не знал, как они попали на Юган – то ли кто-то ещё их раздавал, то ли он сам. Всё, что он предсказывал, исполнилось. Например, о посуде. У старого Василия Лянтина были такие палочки. «Власть изменится», – там говорилось. Не говорили, что именно «красная власть», а просто – «власть». А в конце 2000 г. будет ещё один переворот. О церквях говорил – что их опять откроют. И жизнь настанет тяжёлая. После первой революции будут жить хорошо, а после второй начнутся лишения».

Миллениальная тема в этом тексте возвращает нас к тому комментарию, который был сделан Курломкиным по поводу приготовлений к празднованию 2000 г. Он сказал, что нынешний мир был населён людьми после огненного потопа; что очистительные огонь и потоп бывают каждые 2000 лет, и в это время бог сжигает людей в наказание и потом смывает водой. В заключение он сказал: «Может быть, однако, в 2000 г. будет не потоп, а что-нибудь ещё»⁶.

Традиция прорицания с мнемонической палочкой хорошо известна в юганском культурном ареале. В 2010 г. мы взяли интервью у ныне покойного Павла Усанова.

Осмыслению профетического, апокалиптического дискурса очень помог проф. Кулемзин, который опубликовал два профетических текста⁷. В одном «человек в белой одежде в лучах солнца», по всей видимости, пророчествовал. По описанию это трансформация Наблюдающего За Миром – воина, ассоциирующегося с солярным культом, одетого в сияющие доспехи, который скачет на белом коне по небу путём солнца. В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина опубликовали фрагмент истории, записанной на р. Васюгане. Пророк в белых одеждах явился перед охотником и открыл ему, что людей ждёт ещё одна большая война. Пророчество было, очевидно, сделано в конце Гражданской войны (в тексте также упомянута первая, ещё не оконченная война). Во втором васюганском тексте, опубликованном теми же авторами, мать информанта



увидела крест в небе и также поняла это как знак окончания Гражданской войны.

Проф. Кулемзин в частном разговоре упомянул фрагменты современных пророчеств. Когда русские выкачают всю кровь (нефть) из земли, всё остановится. Все железные вещи – вертолёты, трубы и баржи – всё замрёт. Те ханты, которые будут похоронены головою на север, которые будут хранить короткие ножи, плести сети, пускать стрелы и разводить костёр без спичек, вернутся опять на землю.

Нативистские элементы, знакомые по другим движениям ревитализации, постоянно возникают в этом дискурсе, особенно отождествление колониального гнёта с железом, а индигенной культуры с берёзой. Железо и берёза символизируют индустриальный и природный порядок вещей, связанные трансформацией крови/нефти. Выбор именно железа и берёзы не случаен, а глубоко укоренён в мировоззрении хантов. Берёза – это дерево, которое выросло на том месте, где женщина упала с неба и произвела на свет Кон-ики. Берёза – это ось, связывающая несколько миров. Это дерево, на которое вешают шкуры жертвенных оленей, ткани, предназначенные в дар богам. Железо – материал бога Нижнего мира, бога болезней и смерти. Во время больших жертвоприношений ему надевают железный головной убор. Когда Кон-ики победил его в единоборстве, того положили в железный гроб. В пророчестве Тевлина говорится, что железные буры просверлили этот гроб и выпустили наружу злых духов.

Поскольку устойчивость апокалиптической традиции зависит от определённого количества основных символов в фундаментальных дуализмах, то она также теперь служит для некоторых групп хантов как субстрат евангелического христианского апокалиптического дискурса. В евангелическом сценарии «конца времён» железо и нефть заменены компьютерами, чипами и машинами, а «деревянные блюда» – «традиционным» костюмом и гендерными ролями. Рассказы, наполненные этими страхами, мы записали в 2006 г. среди юганских баптистов. Страхи были внушены идеей о существовании сатанинской программы вживления компьютерного чипа с номером 666 каждому гражданину, либо прямо че-



рез компьютер, либо путём врачебных махинаций. Согласно этим представлениям все чипы, включая вмонтированные в паспорта, соединены с суперкомпьютером, за которым сидит Антихрист. Это видение, частично основанное на специфической интерпретации Книги откровений, было воспринято юганскими баптистами как часть общего апокалиптического видения⁸.

Разумеется, эта апокалиптическая традиция – не сегодняшний феномен. Самый древний пласт традиции имеет мифологическую природу, укоренен в миллиennialных мифологиях смены миров, разрушенных огнём и водой.

Доступные нам исторические пласты, возможно, отражены в записанных сказительских традициях и в историях о пророчествах Старика Палочки С Зарубками и относятся условно к перв. четв. XX в., периоду социальных бурь. Основываясь на архитектуре этой ранней апокалиптической традиции, сегодняшние оппоненты нефтяного развития воссоздают нативистский нарратив о судьбе хантов в современном промышленном мире. Однако движение локального нативизма останавливается в последней фазе Уоллесовской модели ревитализации: реорганизация мировоззрения всей общности, основанной на внешнем стрессе⁹. Локальная идентичность более актуальна для индивидуального ханта, чем трансрегиональная этническая идентичность. На практике это означает, что все воздействия оцениваются локальным образом, и ответная реакция, соответственно, тоже локальная. Ревитализационные движения лишены общей перспективы и являются ответом на местное воздействие. Антииндустриальная позиция манифестирована спорадическими локальными акциями и выражает себя в нативистских и профетических элементах устной традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Geertz C. Religion as a Cultural System. The Interpretation of Cultures. – New-York: Basic Books, 1973. – P. 87–125.

² Linton R. Nativistic Movements // American Anthropologist 45. – 1943. – P. 43–230.

³ Wallace A. Revitalization Movements // American Anthropologist 58. – 1956. – P. 81–264.

⁴ **Balzer M.** The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective. – Princeton: Princeton University Press, 1999. – P. 86–92.

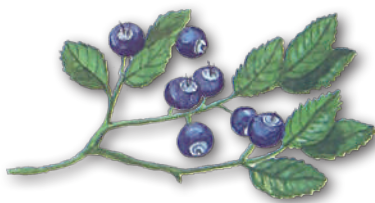
⁵ **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Материалы по фольклору хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1978. – С. 141.

Wiget A., Balalaeva O. Khanty People of the Taiga: Surviving the Twentieth Century. – Fairbanks AK: University of Alaska Press, 2011. – P. 287–289.

⁷ **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Материалы по фольклору хантов... – С. 141, 179.

⁸ **Wiget A., Balalaeva O.** Crisis, Conversion and Conflict; Evangelical Christianity, Rapid Change and the Eastern Khanty // *Sibirica* 6.1. – 2007. – P. 1–29.

⁹ **Wallace A.** Revitalization Movements... – P. 274–275.





Коммуникативные практики коренных народов в глобальном мире¹

Н.И. Новикова

Институт этнологии и антропологии

им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

г. Москва (Россия)

Речь и молчание выступают неразрывными характеристиками мира коренных народов Севера. Особенно ярко они проявляются в сфере их взаимодействия с промышленными корпорациями и органами государственной власти. Именно с целью дать аборигенам право голоса в государственной правовой системе и было принято посвящённое им законодательство в России. Без этого их чаяния и интересы относились к сфере молчания со стороны государственных органов. И это молчание значило пустоту. Оно создавало пропасть между коренными народами и правительством, человеком и государством.

Слово и молчание в мире коренных народов выполняют коммуникативную функцию, причём во многих важных ситуациях приоритет принадлежит именно молчанию. Молчание выступает и культурным маркером аборигенов, важнейшим кодом и средством их презентации в современном мире. Молчание является своеобразным паролем во взаимодействии коренных народов с окружающим миром, но для его понимания и интерпретации необходимо исследовать культуру аборигенов, понять, почему и когда они говорят или молчат. Молчание можно сравнить с вечной мерзлотой, которая является основой сохранения арктической природы. В восприятии же представителей других культур молчание или недоговоренности аборигенов часто воспринимаются как недостаток последних.



В этнографической литературе молчание рассматривается чаще всего как запрет слова, как образ другого. Новые полевые материалы позволяют по-иному взглянуть на эту проблему, показать роль молчания как средства коммуникации. Именно такая функция молчания является определяющей в аборигенном обычном праве. Показательна в этом плане фраза в разговоре между аборигенами: «Ты нечестно молчишь». Устойчивость коммуникативных границ является одной из причин того, что коренные народы часто не воспринимают «написанный» закон, а продолжают строить свою жизнь по нормам обычного права, которое не поддается письменной фиксации.

Большее доверие у аборигенов вызывают невербальные средства передачи информации – например, бирки с насечками. Сказанное или написанное слово воспринимается как норма жёсткой регламентации и часто не соответствует механизмам передачи информации, принятым в традиционных обществах. Эта же черта культуры характеризует поведение аборигенов в суде, невозможность для них говорить о некоторых вещах. В современных условиях это может быть связано с их неопытностью и правовой неграмотностью. Как и большинство людей в России, они испытывают недостаток правовых знаний и навыков их применения. Вместе с тем в культуре аборигенов есть много запретов, когда нельзя, например, говорить о маленьких детях или о священных землях. В таких случаях антрополог может выступить экспертом-посредником в суде, дать необходимые пояснения. Согласно статье 14 Федерального закона «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», «при рассмотрении в судах дел, в которых лица, относящиеся к малочисленным народам, выступают в качестве истцов, ответчиков, потерпевших или обвиняемых, могут приниматься во внимание традиции и обычаи этих народов, не противоречащие федеральным законам и законам субъектов Российской Федерации. В целях эффективной судебной защиты прав малочисленных народов допускается участие в указанной судебной защите уполномоченных представителей малочисленных народов». При этом нужно знать, что судебное засе-



дание по просьбе участников процесса может быть в особых случаях закрытым и можно воспользоваться этим правом.

В России проблемы, вызванные нарушением прав коренных малочисленных народов, решаются в суде. Правда, таких процессов сравнительно немного. Анализ прошедших судебных процессов показывает, что особенности традиционного образа жизни, аборигенного мировоззрения часто становятся препятствием для вынесения справедливого решения, так как просто остаются не понятыми судьями. Различия в средствах коммуникации участников таких процессов создают дополнительные сложности, но они неотъемлемы от нормативной культуры и должны стать предметом изучения не только антропологов, но и юристов.

Особый интерес в современном мире представляют альтернативные внесудебные процедуры разрешения конфликтов, которые приняты не только в аборигенном сообществе, но и в некоторых государствах – например, в ювенальной юстиции Канады². Важнейшей чертой аборигенного разрешения конфликтов является необходимость достижения консенсуса. А одним из средств этого – орлиное перо как символ слова в кругах правосудия, которые проводятся в Северной Америке и Канаде. В них люди высказываются, только взяв в руки такое перо, его передают по часовой стрелке. Символ слова помогает говорить и слушать, он создает определенный ритм диалога и обеспечивает равенство в круге. Символом слова может быть и другой предмет, но он должен обязательно пользоваться уважением участников круга, иметь символическую нагрузку³. Сходную с таким пером функцию выполняют палочки с насечками у обских угров. О некоторых вещах нельзя сказать, но можно передать информацию, используя какие-то предметы. Так, на одном из главных праздников обских угров – Медвежем – количество пропетых песен или исполненных сцен фиксируется насечками на специальной палочке или посохе. Причём разные по значению и статусу представления определялись разным количеством насечек. А последние, в свою очередь, усиливали значение исполненного на празднике.

Когда ханты собираются сейчас на большие празднества – жертвоприношения, они оповещают об этом сородичей и со-



седей тоже с помощью палочки с насечками. Передадут или покажут тебе такую палочку, узнаешь, когда и куда тебе нужно приехать. В 1931 г. с помощью подобного предмета собирались участники Казымского восстания. Это была *шум-ты-юх* – палка, передававшаяся из селения в селение и возвращавшаяся к отправителю, на которой ставили тамги все желающие участвовать в сборе⁴. Интересно, что подобные бирки использовались в туземных судах на Севере в 1920–1930-х гг., когда Советская власть делала попытку использовать нормы обычного права этих народов при создании своей судебной системы⁵.

В научной литературе невербальные средства коммуникации чаще всего описываются через язык жестов⁶. У аборигенов Севера жестов сравнительно немного, в этом плане их культура лаконична. В ней применяются скорее действия, чем отдельные жесты. Так, например, приглашение зайти и посидеть в чуме достаточно широко используется для установления контактов. Они привозят чумы в Москву и ставят их на площади Всероссийского выставочного центра, так же делают во время проведения Дня оленевода в посёлках и городах на Севере. Аборигены считают, что людям других культур достаточно просто посидеть в чуме, выпить чаю или что-то съесть, и они уже смогут почувствовать культуру народов Севера, а значит, впоследствии с ними будет легче установить контакт. Возможно, поэтому в нач. 2000-х гг. северяне широко использовали чумы в проведении предвыборной кампании в ХМАО.

Взаимодействие аборигенов с работниками промышленных компаний происходит в большей степени в сфере делового общения – при подписании экономических соглашений, встречах при возникновении конфликтов... Поэтому интересно привести следующие данные: психологи разных стран отмечают, что воздействие, которое мы в устном деловом общении оказываем на других людей, зависит от того, что мы говорим, лишь приблизительно на 7%; от того, как мы говорим, – на 38%, а от языка нашего тела – на 55%. Было также подсчитано, что 80% (а то и 90%) всей эмоциональной информации мы ещё до слов фактически выражаем и пере-



даём в интерактивной деловой коммуникации невербальным способом⁷.

При изучении коренных народов, особенно их взаимодействия с промышленными компаниями и органами государственной власти, особенно важно раскрыть смыслы ограничений на слово, а также показать их культурный контекст. О.Б. Христофорова обратила внимание на особенности коммуникативного поведения ненцев как возможную причину конфликтов и проблем в деловых контактах между аборигенами и приезжающими на север различными специалистами, принявшими универсальную систему коммуникации, которая у северян ассоциируется с русскими. Та же напряженность характерна для взаимоотношений коренного населения с местной администрацией, государственными и коммерческими организациями. По мнению О.Б. Христофоровой, данное явление во многом обусловлено «этнокультурной спецификой нормативного коммуникативного поведения русского и коренных народов, иными словами, несовпадением представлений о правильном поведении при общении». Об особом отношении к слову говорят и пословицы коренных народов, например: «Слово – тот же нож без ножен: будь с ним очень осторожен» (нганасаны); «Как олень волка боится, так и люди болтливое человека боятся» (ненцы). Ср. якутские пословицы: «Меньше слов – сладко, много слов – горько»; «Человеческое слово – что секира»; «В многословии много и ошибок»; «Сказанное слово не бывает не услышанным»⁸.

Запреты на слова, речь, название животных строятся у некоторых народов Севера на представлении о словах и мыслях как реально существующих. Так, у долган, по данным А.А. Попова, «каждый охотник, подстерегающий с ружьём на поколке диких оленей, естественно, думал, как бы добыть оленей, т. е. по его представлению, вселялись в охотника... тени оленей, связанные с их материальным существом. И эти образы-тени, выходя обратно через рот охотника, могли предупредить оленей и направить их в другую сторону. Во избежание этого охотник затыкал себе рот пучком травы... А у так называемых медных эскимосов существовал запрет на танцы и песни вне дома, на открытом воздухе, так как при этом слова песни

могли «разнестись» в разные стороны, а певцы умереть»⁹. Анализируя эти и многочисленные данные по другим народам, С.В. Иванов делает вывод о том, что словам в таких случаях приписывалась способность превращаться в видимые животные и фантастические существа¹⁰. Конечно, определённые табу на слова или ограничения на речь, говорение в определённых ситуациях есть у всех народов. Большая роль слова в культуре аборигенов определяется представлением о нём как о носителе жизненной силы, энергии – например, у ненцев. Специалист по ненецкому фольклору Е.Т. Пушкарёва отмечает, что образам слова свойственны «передача героям жизненной энергии как звучанием, так и колебанием»¹¹.

Наряду с культурой речи у аборигенов существует культура молчания. И то, о чём и как молчат на стойбищах, может многое сказать о способах установления аборигенами межкультурных коммуникаций. Особенно важным является то, что это именно межкультурные коммуникации, а не только контакт внутри сообщества. В современных условиях значение молчания в таком качестве становится всё более важным и актуальным, так как аборигены всё больше включаются в жизнь окружающего их сообщества. Можно сказать, что молчание – это часть их знаний об окружающем мире, которые могут рассматриваться как важнейший компонент их идентичности и статуса в государстве.

Существует несколько видов молчания. О некоторых вещах просто нельзя говорить и словом можно разрушить и сам священный объект, и свой контакт с ним. Такие нормы относятся в первую очередь к сакральной сфере. Многие активисты и учёные из числа аборигенов считают, что нельзя даже задавать вопросы о таких вещах. «Святые сказания – это табу. Они рассказываются только в конкретных случаях определённым человеком доверенному лицу, который при этом получает точное указание о дальнейших действиях в отношении полученной информации. Это надо всегда иметь в виду. Самый верный путь закрыть перед собой двери доверия обских угров – это спросить их о «святых сказаниях»¹². В то же время эпизод из моего полевого опыта: когда я стала расспрашивать своих информантов-аборигенов о молчании, я даже



услышала в свой адрес: «А ты кое-что стала понимать». В их культуре молчание – код.

О некоторых вещах нельзя говорить женщинам или нельзя говорить в каких-то ситуациях – например, перед охотой или вечером. Ещё более строгие нормы существуют в отношении поведения в лесу, там нельзя нарушать тишину – покой духов. Молчание играет большую роль и в повседневной жизни аборигенов; существует множество правил, особенно в отношении наиболее важных сторон жизни. Например, нельзя говорить о детях возрастом до одного года, так как те пока ещё находятся на пограничье мира духов и мира людей. Нельзя говорить о результатах промысла. Многие информанты рассказывали, что они с детских лет усвоили норму: когда охотник пришёл из леса, его не нужно ни о чем спрашивать¹³. О промысле вообще лучше не говорить, так как, по представлениям охотников, «звери могут услышать». Существует правило, по которому нельзя говорить о своих возможных успехах в будущем. О последнем даже существует сценка на медвежьем празднике. В 1981 г. я наблюдала такое представление в д. Верхненильдино (ХМАО – Югра). Сценка сопровождалась песней и игрой на музыкальном струнном инструменте – *сангультане*. Вот её содержание: «Старый лось ночью спит, слышит во сне: «Завтра в полдень придут охотники, будут вас гнать». Он говорит молодому лосёнку: «Тебя охотники убьют, а я уйду за Урал». Утром побежали олени. Молодой лось слышит, охотники рядом, вот-вот догонят. Лосёнок лёгкий, он побежал вперёд быстрее, всех обогнал и убежал. Вдруг слышит выстрел – это старого лося вожака убили». Объясняя содержание песни, исполнитель сказал, что это случилось потому, что старый лось сказал заранее: «Никогда нельзя заранее говорить, особенно перед охотой». Здесь охотничьи табу переносятся на мир животных¹⁴. Медвежий праздник обских угров был не только главным праздником, собранием жизненно важных обрядов, он также выполнял функцию передачи традиций, знаний, норм следующим поколениям.

Необходимость молчания в быту диктуется жизненными условиями – проживание на стойбище или в чуме многих людей естественно вызывает такие требования. Но для абориге-

нов есть различие между молчанием как сокрытием важной информации и бытовым молчанием, с которым сталкиваются многие приезжие, впервые попавшие на стойбище. Показательной является поговорка «Детей и оленей не считают». Не нужно спрашивать, сколько у семьи оленей – не нужно ставить людей в ситуацию нарушения нормы. Молчание, таким образом, в обжитом, освоенном пространстве регулируется определёнными правилами, причём они зависят не только от пространства, но и времени – особенно много запретов существует для вечера.

Многие люди при первом посещении стойбища удивляются молчанию представителей коренных народов. Здесь не спешат рассказать всё, что знают и видели. Иногда человек, вернувшись с оленями к дому, скажет пару слов, а его домохозяйцы уже всё знают: какой дорогой они шли, где останавливались ночевать, что видели по дороге... А.С. Песикова называет эту черту их культуры закрытая открытость. Она пишет: «В среде пимских ханты вы чаще встретите людей, широко открытых, до наивности. Но эта открытость кажущаяся. Исторический опыт сохранения своего этноса подсказал обским уграм: всё заветное хранить подальше от чужого, от недоброго. Пимские ханты всегда гостеприимны: и накормят, и спать уложат, но не всё будут рассказывать, не всё показывать»¹⁵.

В современных условиях молчание проявляется и как форма социального протеста. Например, в районах месторождений, которые находятся прямо на родовых угодьях хантов, мне приходилось встречать подростков и даже молодых людей, которые вообще не знают русского языка. К сожалению, многие ханты в таких местах не видят для себя будущего и считают, что детей не нужно отдавать в интернат – там им будет плохо, а настоящего образования они всё равно не получат. Я сталкивалась с такой ситуацией в районе Тянского месторождения во втор. пол. 1990-х гг.

Иногда протест проявляется в виде молчания детей со стойбищ в интернате или школе. На основании этого таких детей иногда даже отправляют в школы для слаборазвитых вместо того, чтобы работать с ними более внимательно и профессионально. Когда я разговаривала со студентами Югорского гос-



университета (г. Ханты-Мансийск), многие из них говорили: самым сильным негативным воспоминанием о первых днях в школе было то, что «учительница кричала».

Молчание играет важную роль в коммуникативной адаптации. Так, например, апшачи молчат в ситуациях, когда кто-то бывает в гневе, бешенстве. В этой ситуации традиция предписывает сохранять молчание¹⁶. Аборигены Российского Севера используют такую тактику поведения с отношениями с нефтяниками. Во время подписания экономических соглашений компании устраивают собрания, на которых они собирают всех хантов и ненцев со стойбищ и объясняют им условия заключения соглашений. Во втор. пол. 1990-х гг. на таких собраниях часто выяснялось, что не все условия выполнены, но аборигены молчали. Но это было не молчание-поражение, как может показаться на первый взгляд. Они молчали и выжидали, так как думали, что нефтяники уйдут. Или считали, что смогут получить от нефтяников обещанное, так как «посмотрели в глаза друг другу», а этого, по нормам их обычного права, достаточно. О подобном выжидательном молчании пишет и исследователь исландских саг Э. Эстерберг. Она отмечает, что в подобных ситуациях люди в сагах хранят молчание, поскольку слово может только усугубить возникшую ситуацию противостояния. Молчание представляет собой промежуточную ступень на пути от одного действия к другому, но отнюдь не конечный этап. Такое насыщенное выжидательное молчание автор выводит из модели «одноукладной» культуры¹⁷. Другую трактовку молчания и слова в сагах даёт А.Я. Гуревич, считая их возможными истоками и регуляторами судебной ментальности, так как в сагах сюжеты, связанные с судебными разбирательствами, достаточно распространены. А человек смотрит на себя как бы со стороны, так как зависит от суждения социальной группы¹⁸. У российских аборигенов молчание в отношениях с нефтяниками является их попыткой установить контакт через молчание, дать возможность собеседнику почувствовать сопричастность. Сложность и даже опасность такой тактики заключается в том, что нефтяники (как, впрочем, чиновники и т. д.) воспринимают коммуникацию более однозначно.

Аборигены Севера могут общаться без слов. Получить объяснение этому феномену трудно. Одно из возможных содержится в работе А.С. Песиковой, которая пишет о существовании «ореола» любого предмета, объекта или явления, на котором запечатлевается воздействие других объектов¹⁹. Возможно, именно это позволяет хантам передавать информацию без слов, совершая какие-то действия мысленно. Ведь о некоторых священных местах не только говорить нельзя, на них нельзя даже смотреть. Причём это относится и к вполне бытовым хозяйственным практикам, таким как оленеводство («мысленно пасти оленей»).

Почему же сегодня аборигены не хотят открыть все свои знания об окружающем мире и о священных местах как их части? Вероятно, этому их учит печальный опыт первоначального промышленного освоения Севера, когда уже многие памятники были разрушены. Сходный путь прошли и другие коренные народы мира, в частности в США.

Я обсуждала судьбы развития традиционных культур с американским писателем Н. Скоттом Момадзем во время его визита в Москву в 2000 г. Он сказал, что в индейской истории есть примеры, когда их идеи уходили вовне – и приходило зло. Возможно, это одна из причин того, что некоторые племена не хотят иметь письменность. Он привёл пример: в племенах Юго-Запада учительница на уроке в деревне написала на доске слово на языке этого племени, после чего вождь имел с ней беседу и запретил писать их слова. Он считает, что по этой причине и писатели из индейцев пишут по-английски.

К. Бассо описывает виды молчания у аппачей, когда дети возвращаются из интерната домой, и родители с ними первое время не разговаривают. Его информанты так объясняли эту ситуацию: «Дети в школе общаются с белыми людьми, находятся под влиянием их мыслей и ценностей. Они забывают, откуда они, и стыдятся того, что их родители бедные. Они забывают, что они аппачи». Или: «Мы молчим с детьми. Они долго не были дома, и мы не знаем, как им теперь нравится быть дома. Через какое-то время мы видим, что им нравится дома. Это значит, что мы можем себя чувствовать хорошо. Значит, мы снова можем с ними разговаривать. Все становит-



ся, как было до их отъезда»²⁰. Его примеры показывают, что индейцы переживают ситуацию нарушения порядка в молчании. Вероятно, можно сказать, что люди через молчание как инструмент проживают, прорабатывают эту ситуацию и восстанавливают порядок.

Сходные представления существуют и у коренных народов Севера. Интересное наблюдение содержится в работе О.Б. Христофоровой: «В коммуникативном поведении носителей сибирских культур обнаруживается повышенное внимание к прагматической стороне коммуникации: свои слова и поступки человек рассматривает прежде всего с точки зрения того, какой смысл они имеют для партнёра по взаимодействию, как они будут им интерпретированы. Такого же рефлексивного поведения ожидают и от партнёра по общению. Итак, представляется, что в культурах самодийцев как обрядовые, так и внеобрядовые, как стереотипные, так и «свободные» формы вербального и невербального социального взаимодействия базируются на стереотипе коммуникации, который заключается в следующем: необходимо, чтобы адресат сам принял решение, выгодное адресату». Автор называет такие культуры «молчащими»²¹.

Ещё один аспект молчания заслуживает специального рассмотрения – культурная граница. Хотя мои информанты говорили о возможности «общаться молча» и с представителями других культур, они отмечали большую роль молчания в своей культуре. В интервью с художником Г.С. Райшевым я записала его мнение о разных типах молчания:

«Культура молчания – есть у народа, не говорить лишнее и ненужное, а слушать и соотносится часто не словами, а своим поведением, отношением. Вот с одним человеком встречаешься, ты напряжен, а с другим – нет напряжения; значит, есть культура доверительности, она становится не словом, а молчанием, молчать с таким человеком можно. А когда ты встречаешься с другим человеком, может возникнуть психическое неравновесие. Если ты молчишь, то ты должен думать. Бывает агрессивное молчание. Таким наделяются чиновники, и это не случайно. Они будто бы бетонируют пространство этим молчанием. Человек перед ними становится робким.



Это определённый способ воздействия на просителя. И я бы таких людей сразу увольнял»²².

Молчание власти служит другим целям, устанавливаемые в этом случае границы становятся непреодолимыми. Нефтяники также используют молчание для закрытости, создания замкнутой субкультуры. Например, нефтяники объявляют какую-то информацию коммерческой тайной, чтобы скрыть свои планы по изъятию территорий из традиционного природопользования. В этих случаях молчание означает закрытие, отсутствие коммуникации, а разрешение конфликта возможно только государственными способами – через суд.

Несмотря на то, что современная политика в отношении коренных народов Севера складывается уже в течение десятков лет, создаётся впечатление, что действительные устремления аборигенов, заинтересованных в сохранении и развитии традиционного природопользования, остаются непонятными власти. Аборигены различными способами демонстрируют миру тот непростой факт, что на Севере представлены разные культуры, что государство и общество должны научиться управлять этим многообразием. Коренные народы используют для этого нормы и механизмы своей традиционной культуры. Слово и молчание являются не единственными, но наиболее яркими, сущностными знаками аборигенной культуры, важными для её научной интерпретации. Коренные народы стремятся установить паритетные отношения и добиться принятия последних государством и промышленными корпорациями, показывая при этом, что на Севере, несмотря на его огромные пространства, существуют слишком тесные связи между людьми, между людьми и природой. Мои полевые материалы показывают, что аборигены очень ценят в людях умение молчать, в диалоге вести себя правильно, не говорить лишнего. Такое поведение предполагает не только эмпатию собеседника, но и ответственность за свои действия и слова.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Исследование выполнено при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и куль-



туре» по проекту «Влияние модернизационных процессов на традиции коренных малочисленных народов Севера и Сибири Российской Федерации (XX – нач. XXI вв»).

² Подробнее: **Новикова Н.И.** Институты правосудия: пути восстановления справедливости на севере Канады // Расы и народы. Ежегодник. – М., 2007. – № 33. – С. 111–128.

³ **Пранис К., Стюарт Б., Уедж М.** Круги примирения. От преступления к сообществу / Пер. с англ. – М., 2010. – С. 94–103.

⁴ **Головнёв А.В.** Говорящие культуры: традиции самодейцев и угров. – Екатеринбург, 1995. – С. 167–168.

⁵ Государственный архив Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. – Ф. 138. Оп. 1. Д. 18. Л. 2–5.

⁶ Например: **Бутовская М.Л.** Язык тела: природа и культура. – М., 2004; **Крейдлин Г.Е.** Мужчины и женщины в невербальной коммуникации. – М., 2005.

⁷ **Крейдлин Г.Е.** Мужчины и женщины в невербальной коммуникации... – С. 152.

⁸ Цит. по: **Христофорова О.Б.** Особенности коммуникативного поведения народов Сибири и их роль в межкультурном общении // Языковое сознание: формирование и функционирование. – М., 1998. – С. 224–231.

⁹ **Попов А.А.** Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу // Сов. этнография. – М., 1959. – № 2. – С. 89; **Jeness D.** The life of The Copper Eskimo. – Ottawa, 1923. – P. 184. Цит. по: **Иванов С.В.** Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе // Страны и народы Востока. – М., 1975. – Вып. XVII, кн. 3. – С. 119–126.

¹⁰ **Иванов С.В.** Древние представления некоторых народов Сибири...

¹¹ **Пушкарёва Е.Т.** Образы слова в фольклоре ненцев // Этнографическое обозрение. – М., 2002. – № 4. – С. 28–38; **Пушкарёва Е.Т.** Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. – Екатеринбург, 2007. – С. 35–36.

¹² **Песикова А.С.** Современная структура миропонимания обских угров, ведущих традиционный образ жизни (на примере сургутских ханты) // Памятники Югры: вчера, сегодня, завтра. – Томск, 2000. – С. 133.

¹³ См. также: **Лапина М.А.** Этикет хантов. – Томск, 1998. – С. 29.

¹⁴ **Новикова Н.И.** Традиционные праздники манси. – М., 1995. – С. 145.

¹⁵ **Песикова А.С.** Некоторые аспекты этнопсихологии обских угров (на примере пимских ханты) // Науч. тр. Сургутского ун-та. – Сургут, 1996. – Т. 3. – С. 230.

¹⁶ **Basso K.** «To Give up on Words»: Silence in Western Apache Culture // Southwestern Journal of Anthropology. – Albuquerque, 1970. – № 26. – P. 213–230.

¹⁷ **Эстерберг Э.** Молчание как стратегия поведения: Социальное окружение и ментальность в исландских сагах // Arbor Mundi = Мировое дерево. – М., 1996. – Вып. 4. – С. 35.

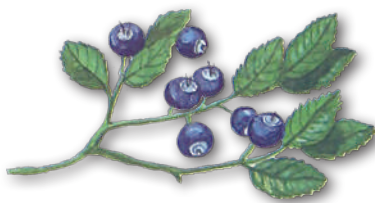
¹⁸ **Гуревич А.Я.** Несколько соображений на полях статьи Эвы Эстерберг // Arbor Mundi = Мировое дерево. – М., 1996. – Вып. 4. – С. 43–46.

¹⁹ **Песикова А.С.** Современная структура миропонимания обских угров... – С. 132.

²⁰ **Basso К.** «To Give up on Words»... – Р. 213-230.

²¹ **Христофорова О.Б.** Особенности коммуникативного поведения народов Сибири...

²² Интервью с Г.С. Райшевым. 2001 г. Г. Ханты-Мансийск. – Полевые материалы автора.





Сравнительный анализ антропоморфных обереговых изображений хантыйских территориальных групп

А.А. Кожина

*Томский государственный педагогический университет
г. Томск (Россия)*

Антропоморфные обереговые изображения в хантыйской культуре имели большое значение для общества, являлись предметом, через который человек мог взаимодействовать с духами для обретения защиты и благосостояния. Обереги были общим явлением для всех этнотерриториальных групп хантов, но в связи с обособленностью и культурной самобытностью каждой этой группы сформировались различные традиции изготовления идолов, которые привели к вариабельности. Кроме того, нельзя отрицать возможность заимствования и смешения культурных традиций, в результате чего у хантов одной группы могли существовать разные виды изображений, имеющих одинаковое функциональное назначение и занимающих определённое место в иерархии духов-покровителей.

Целью исследования является анализ антропоморфных обереговых изображений некоторых групп хантов и выявление их стилистических и функциональных особенностей.

Всего известно около 17 хантыйских групп – это полуийские, войкарские, обдорские, куноватские, сынские, вогульские, казымские, обские, берёзовские, аганские, салымские, нарымские, александровские, тегинские, юганские, васюганские и ваховские. Название групп обусловлено территорией проживания хантов, которая часто приурочена к одноименному водотоку.



Используя данные этнографической литературы и материалы коллекций МАЭС ТГУ, удалось проанализировать антропоморфные изображения лишь некоторых хантыйских групп, а именно, васюганской, ваховской, аганской, казымской, нарымской, полуйской, берёзовской, салымской и обской. Всего изучено 52 изображения, проведена классификация по материалу их изготовления (деревянные, металлические, тканевые, каменные).

Деревянные антропоморфные обереговые изображения получили наиболее широкое распространение в хантыйской культуре. Этот сюжет подробно освещен в этнографической литературе, что делает деревянных идолов доступными для анализа¹.

В исследование было включено 16 деревянных васюганских скульптур, по 4 – берёзовских и казымских, 3 – обских, по 2 – ваховских и салымских, по 1– аганских, нарымских и полуйских (табл. 1).



Ил. 1. Васюганский идол. Дерево. МАЭС ТГУ, № 8050-4. Фото: А.А. Кожина



Ил. 2. Васюганский идол. Дерево. ТОКМ, № 402-23. По: Хантыйская коллекция Томского областного краеведческого музея... – Прил. 7. Ил. 10.



Ил. 3. Васюганский идол. Дерево. ТОКМ, № 402-16. По: Хантыйская коллекция Томского областного краеведческого музея... – Прил. 7. Ил. 9



Большинство представляют мужчин – 20 ед. (58,6 %). Женские идолы представлены только в васюганской, нарымской, обской и полуйской скульптуре и насчитывают 12 ед. (35,3 %). Кроме того, у ваховских хантов имеются ещё 2 изображения без обозначения половых признаков. Они представляют собой личины, вырезанные на пнях.

Метрические параметры изображений, по мнению В.М. Кулемзина, зависят от значимости идола в хантыйском обществе², и в связи с разными традициями они имеют разные размеры: васюганские и нарымские – до 34,0 см, казымские – до 10,5 см, берёзовские и салымские – до 166,0 см, обские – до 83,0 см, аганское – 17,5 см, полуйское – 165,0 см. У ваховских идиолов размер ограничивается диаметром личин и достигает 43,0 см (табл. 1).

Форма головы изображений также различается. У аганского идола она имеет округлую форму, у нарымских и казымских – слегка заострённую, у берёзовских и полуйского – острую. Васюганская скульптура отличается разнообразием: здесь есть изображения и с округлой головой, и с немного заострённой, и с совсем острой. Обская группа имеет заострённые и острые головы. У салымских идиолов головы представлены двумя формами – округлой и вытянутой со срезанной макушкой.

Ваховские личины – это плоскостные изображения, и говорить о форме головы здесь не имеет смысла. Наличие у васюганской, обской и салымской групп идиолов разных способов оформления голов может свидетельствовать о смешении традиций в результате межгрупповых браков и территориальной близости других народов.

Трактовка лица изображений во всех группах во многом схожа. Это, как правило, выступающая над щеками плоскость



Ил. 4. Аганский идол. Дерево. ГМЭ, № 4047-309-а. По: Иванов С.В. Скульптура народов Севера... – С. 46. Рис. 33

Таблица 1

Деревянные изображения идолов

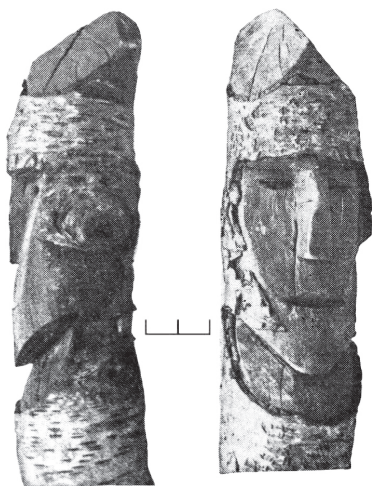
Идолы	Кол-во	Размер (см)	Форма головы	Трактовка лица	Наличие конечностей	Функции
Васюганские (ил. 1-3)	16 (жен. 7, муж. 9)	До 34,0	Округлая, заострённая, острая	Т-образное	Имеются	Охрана, покровительство
Аганские (ил. 4)	Муж. 1	17,5	Округлая	Плоское, глаза и рот вырезаны, нос отсутствует	Имеются	Охрана, покровительство
Казымские (ил. 5)	4 (жен. 1, муж. 3)	До 10,5	Заострённая	Т-образное	Имеются	Охрана, покровительство
Берёзовские (ил. 6)	Муж. 4	До 166,0	Острая	Т-образное	Отсутствуют	Охрана, покровительство
Нарымский (ил. 7)	Жен. 1	34,0	Заострённая	Т-образное	Имеются	Охрана, покровительство
Сальмские (ил. 8)	Муж. 2	До 166	Округлая, выгнутая со срезанной макушкой	Т-образное	Имеются	Охрана, покровительство
Обские (ил. 9, 10)	3 (жен. 2, муж. 1)	До 83,0	Заострённая, острая	Т-образное	Имеются	Охрана, покровительство
Ваховские	2 (без признаков пола)	Диам. 43,0	Округлая	Длинный разрез глаз, плоский нос, узкие губы широкий рот, нахмуренные брови	Отсутствуют	Охрана, покровительство
Полуйские (ил. 11)	Жен. 1	1, 65	Острая	Т-образное	Руки отсутствуют; ноги намечены	Охрана, покровительство
ИТОГО	34: муж. - 20 (58,6 %), жен. - 12 (35,3 %), без признаков пола - 2 (5,9 %)					



Ил. 5. Казымский идол. Дерево. ГМПиЧ. По: Соколова З.П. Народы Западной Сибири... – С. 32. Рис. 108

лба, переходящая в длинный, чаще прямой нос. Часть лица под глазами углублена и стесана на щеках до подбородка. На многих изображениях двумя зарубками обозначены брови. Рот углублен, иногда показан слегка приоткрытым. Лицо у большинства фигур вытянутое, суживающееся книзу. Этим стандартам не соответствуют лишь ваховские личины и аганский идол. Первые имеют удлинённый разрез глаз, уплощенный нос, узкогубый широкий рот, нахмуренные брови. Лицо аганской фигурки показано плоским, глаза и рот обозначены разрезами, нос отсутствует.

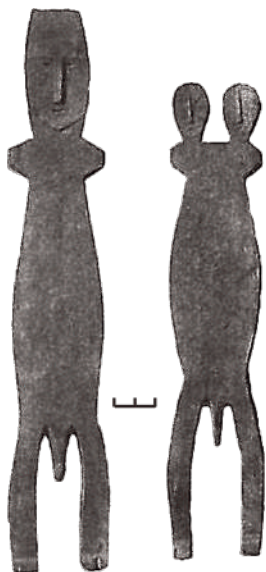
Наличие конечностей у изображений всех групп почти одинаковое: как правило, руки едва наме-



Ил. 6. Берёзовские идолы. Дерево. ГМЭ, № 1711-511. По: Иванов С.В. Скульптура народов Севера... – С. 29. Рис. 14



Ил. 7. Нарымский идол. Дерево. МАЭ, 5093-60. По: Иванов С.В. Скульптура народов Севера... – С. 28. Рис. 13-3



Ил. 8. Салымские идолы. Дерево. ТГИАМЗ, № 571, 572. По: Иванов С.В. Скульптура народов Севера... – С. 45. Рис. 32

чены выступами или вовсе отсутствуют, ноги оформлены почти во всех случаях (за исключением берёзовских). Ваховские личины, разумеется, по этому признаку стоят в стороне.

Одежда идолов, если и имелась, то полностью повторяла традиции и особенности этого элемента культуры своей этнотерриториальной группы.

Назначение деревянных обереговых изображений подробно рассмотрено в работах К.Ф. Карьялайнена³, С.В. Иванова⁴, В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной⁵. По сведениям этих авторов, функции идолов имели сугубо сакральный смысл и заключались в защите и покровительстве территориальной группы, семьи или отдельного человека.

Таким образом, деревянные антропоморфные обереговые изображения представляют собой самую многочисленную



Ил. 9. Обские идолы. Дерево. ГМЭ, № 1711-535, 1711-509. По: Иванов С.В. Скульптура народов Севера... – С. 31. Рис. 17



Ил. 10. Обский идол. Дерево. МАЭС ТГУ, № 9016-а. Фото: А.А. Кожина

группу и составляют 34 ед. В количественном отношении преобладает группа изображений васюганских хантов (16 ед.), что может свидетельствовать о наибольшей распространённости деревянных обереговых идолов среди представителей указанного этноса. Большинство идолов изображены в образе мужчин. Головы деревянных скульптур представлены четырьмя формами – округлой, заострённой, острой, вытянутой со срезанной макушкой. Последний вид характерен только для салымской скульптуры и представлен в единственном экземпляре. Наличие разных форм головы у васюганской, обской и салымской скульптур, вероятно, может говорить о заимствовании и смешении традиций при изготовлении антропоморфных идолов.

Трактовка лица у всех изображений имеет определённый стандарт, который характеризуется выделением Т-образной зоны. Лица аганского и ваховских идолов выполнены в других стилях, для которых невозможно выделить общие критерии из-за единичных экземпляров этих изображений. Конечности имеют почти все фигуры, за исключением берёзовских и ваховских. У полуйского идола намечены только ноги, руки отсутствуют.

Одежда, как правило, имела только у небольших фигурок, которые, судя по всему, являлись домашними духами. Большие изображения обычно устанавливались в лесу. Вероятно, их величина определяется территорией их влияния. Одеждой выступали различные куски ткани сакральных цветов, принесённые в дар.

Для исследования группы металлических идолов привлечены 6 – васюганских, 5 – берёзовских, по 2 – нарымских и обских, 1 – салымский экземпляр (табл. 2).



Ил. 11. Полуйский идол.
Дерево. Фотофонд ТГИАМЗ.
По: Иванов С.В. Скульптура
народов Севера... – С. 60.
Рис. 47

Металлические изображения идолов

Идолы	Кол-во	Рост (см)	Форма головы	Трактовка лица	Наличие конечностей	Функции
Васюганские (ил. 12, 13)	6 (жен. 4, муж. 1, без признаков пола 1)	До 15,0	Округлая	Разнообразна	Подол одежды вместо ног	Охрана, покровительство
Берёзовские (ил. 14)	Муж. 5	До 15,0	Острая	Разнообразна	Имеются	Охрана, покровительство
Нарымские (ил. 15)	Жен. 2	До 27,0	Острая	Разнообразна	Имеются	Охрана, покровительство
Салымские (ил. 16)	Муж. 1	До 20,0	Округлая	Разнообразна	Имеются	Охрана, покровительство
Обские (ил. 17, 18)	Муж. 2	До 13,0	Округлая, заострённая	Разнообразна	Имеются	Охрана, покровительство
ИТОГО	16: муж. – 9 (56,2 %), жен. – 6 (37,5 %), без признаков пола – 1 (6,3 %)					

По половой принадлежности изображения распределились так: мужских фигур в этой группе – 9 (56,2 %), женских – 6 (37,5 %). Первые преобладают среди берёзовских, салымских и обских. В скульптуре васюганских, нарымских и обских хантов значительное место занимают и женские персонажи. Также среди металлических идолов представлена одна фигура без половых признаков.

Стандарты высоты для берёзовских и васюганских металлических изображений – до 15,0 см, для обских – до 13,0 см, для салымских – до 20,0 см, для нарымских – до 27,0 см.

Форма головы у фигур с р. Васюгана и Салыма – округлая, у берёзовских и нарымских поделок – сильно заострённая, у обских – острая и заострённая.

Трактовка лица очень разнообразна – от полной безликости или обозначения лишь глаз до детализации (глаза, нос,



Ил. 12. Васюганские идолы. Металл. НКМ. № 59-52, без №, 59-53. По: Иванов С.В. Скульптура народов Севера... – С. 55. Рис. 41



Ил. 13. Васюганский идол. Металл. ТОКМ, № 402-26. По: Хантыйская коллекция Томского областного краеведческого музея... – Прил. 7. Ил. 10



Ил. 14. Берёзовский идол. Металл. ГМЭ, № 1711-617. По: Иванов С.В. Скульптура народов Севера... – С. 54. Рис. 40-1



Ил. 15. Нарымский идол. Металл. МАЭ, № 5093-72. По: Иванов С.В. Скульптура народов Севера... – С. 57. Рис. 43



Ил. 16.
Салымский
идол. Металл.
ТГИАМЗ,
№ 5295-542.
По: Иванов С.В.
Скульптура
народов
Севера... –
С. 54. Рис. 40-2



Ил. 17. Обской
идол. Металл.
МАЭС ТГУ,
№ 9017-в. Фото:
А.А. Кожина

рот, иногда надбровные дуги). Группировка изображений по признаку трактовки лица невозможна.

Руки тоже переданы по-разному: в одних случаях они сильно укорочены, в других – длинные, опущенные. Ноги изображены во всех случаях, за исключением васюганских женских скульптур, у которых низ занимает подол одежды.

Для металлических скульптур, как правило, одеждой являются куски ткани, в которую их заворачивают владельцы, но у васюганских скульптур фигура отливалась уже одетой.

О назначении металлических идолов писал А.В. Бауло⁶. У всех групп хантов оно состояло в охране и покровительстве определённой группы людей.

Таким образом, металлические антропоморфные обереговые изо-



Ил. 18 Обской идол. Металл.
МАЭС ТГУ, № 9017-б. Фото:
А.А. Кожина

бражения встречаются реже, чем деревянные, и составляют группу из 16 ед. Самое большое количество идолов, как и среди деревянных, составляют васюганские – 6 ед. Количество мужских фигурок преобладает. Форма головы представлена в трёх видах: округлая, заострённая и острая. Трактовка лица различна. Наличие конечностей индивидуально. Одежду имели не все фигурки, чаще их просто заворачивали в куски ткани. Металлические изображения часто выступали в роли духов-помощников для более значимых идолов. Обычно по размеру они были намного меньше главного духа и, наряду с зооморфными и орнитоморфными помощниками, заворачивались в ткань вместе со своим «хозяином». Часто в роли духов-покровителей для хантов выступали найденные ими археологические антропоморфные фигурки, оставшиеся от предшествующего населения этой территории. В таком случае для выявления собственной традиции изготовления идолов каждой группы хантов необходимо иметь в виду, что не всякая фигурка является хантской.

Каменных антропоморфных изображений сравнительно мало, поэтому для исследования использованы лишь два – с р. Васюгана и Ваха (табл. 3).

Таблица 3

Каменные изображения идолов

Идолы	Кол-во	Размер (см)	Форма головы	Трактовка лица	Наличие конечностей	Функции
Ваховский (ил. 19)	Жен. 1	11,0	Неопределённая	Отсутствует	Отсутствуют	Охрана, покровительство
Васюганский (ил. 20)	Жен. 1	9,0	Округлая	Намечено чёрточками	Имеются, но не разделены	Охрана, покровительство
ИТОГО	2: муж. – 0 (0 %); жен. – 2 (100 %)					

Обе поделки изображают женщин. Высота: васюганское изображение – 9,0 см, ваховское – 11,0 см.

У последнего идола выделить антропоморфные черты невозможно, так как он представляет собой природный необработанный камень. Голова у васюганского изделия округлая;

лицо немного сужается к подбородку, детали (глаза, нос, рот) обозначены чёрточками. Руки и ноги намечены, но не отделены от тела.

Одежда ваховского изображения представлена длинной белой рубахой, на которой черными нитками вышито лицо. Возможно, оно компенсирует отсутствие лица у самой поделки, наличие которого обязательно для изображений духов. Васюганская фигура была завернута в семь разноцветных платков.

Сведения об использовании каменной куклы с Васюгана имеются в работе Н.А. Тучковой⁷. Её назначение, как и у деревянных или металлических изображений, заключается в защите своих владельцев. Данных о функциях ваховского образа нет, но можно предположить, что он выполнял те же задачи.

Таким образом, каменные антропоморфные обереговые изображения представляют собой малочисленную группу и отражают традицию изготовления идолов васюганских и ваховских хантов. Фигурки исключительно женского пола. Стилистические характеристики обозначены только у васюганского изображения.

Ваховская кукла, по данным Н.А. Тучковой, не является изобретением хантов. Она не вписывается в угорскую изобразительную традицию, но вполне может отражать творчество иного, более древнего населения Приобья. Вероятно, эта каменная фигурка была случайно найдена и причислена к ряду духов благодаря своей человекоподобной форме⁸.



Ил. 19. Ваховский идол. Камень. МАЭС ТГУ, № 7084. Фото: А.А. Кожина



Ил. 20. Васюганский идол. Камень. ТОКМ, № 402-8 По: Хантыйская коллекция Томского областного краеведческого музея... – Прил. 7. Ил. 10

Цветовая символика в одежде характерна для изображений, принадлежащих к более высоким сферам, чем реальный мир.

Для выделения группы тканевых антропоморфных обереговых изображений нет достаточных данных, поэтому это направление исследования будет реализовано в будущем.

Рассмотрев антропоморфные обереговые изображения разных территориальных групп хантов, можно сделать следующие выводы. В целом для них присущ определённый стандарт изображения с различными вариантами для каждой группы. Деревянные антропоморфные идолы имели наибольшее распространение среди всех групп хантыйского населения. Металлические изделия по своему количеству также составляют представительную группу. Каменных идолов было очень мало.

По количеству хантыйских изображений самую большую группу составляют васюганские – 23 ед. (44,2 %), что может свидетельствовать о прочно укоренившейся традиции изготовления и о широком распространении обереговых изображений среди хантов именно данного региона.

По половой принадлежности количество мужских фигур чуть больше – 55,8 %. Обилие женских изображений у васюганских, ваховских, нарымских и обских хантов заставляет предположить, что в их среде сохранились более древние представления о природе различных духов, отражающие идеологию давно исчезнувшего материнского рода.

Метрические признаки для разных групп антропоморфной скульптуры не имели принципиальных различий. Можно лишь отметить, что максимальными параметрами среди деревянных фигур отличались берёзовские и обские. По данным С.В. Иванова, у хантов существовала традиция оформления антропоморфных изображений на стволе дерева⁹. Возможно, в результате её развития плоскостные изображения стали объёмными, но первоначальные размеры сохранились. Это явилось следствием появления в культуре берёзовских и обских хантов самых крупных антропоморфных изображений. Хотя сейчас традиция оформлять антропоморфные образы на живом дереве у некоторых групп хантов (например,



полуйских) отчасти и сохраняется, вряд ли она будет долгой. На мысль об этом наталкивает тот факт, что в результате исследования было выявлено всего одно подобное изображение. Также объединяющим признаком для берёзовских и обских идолов является непропорционально крупная голова относительно туловища (иногда первая превышает по размерам второе). Среди самых высоких фигур также можно выделить салымских. Но традиция их изготовления отличается от традиций берёзовской и обской групп. Среди металлических изображений самые высокие выявлены у нарымских. Каменные идолы примерно одинаковы.

Форма головы является важным межгрупповым отличием. Наличие в васюганской скульптуре всех видов изображений голов (округлой, заострённой, острой) может свидетельствовать о заимствовании и/или смешении традиций, что делает более сложной задачу выделения собственного канона. Хотя заметно количественное превалирование идолов с заострёнными головами над круглоголовыми.

Трактовка лица деревянных изображений у всех групп хантов имеет определённый канон, основным признаком которого является выделение Т-образной зоны, образованной из надбровных дуг, переходящих в прямой нос. Исключением являются аганская скульптура и ваховские личины, которые выполнены в совершенно других стилях. Что касается ваховских изображений, то здесь можно с уверенностью сказать, что на формирование традиции их изготовления и на нехарактерную для хантыйских фигур трактовку лица оказали влияние соседи – селькупы и ненцы, у которых подобные изображения широко распространены. У металлических идолов трактовка лица очень разнообразна, что не даёт оснований для выявления устойчивых видов. Лица у каменных фигур довольно схематичны или вовсе отсутствуют.

Наличие конечностей во всех случаях индивидуально. Как правило, у деревянных и каменных образцов руки лишь намечены, а ноги имеются почти всегда (за исключением берёзовской коллекции). Традиция изготовления идолов у берёзовских хантов отличалась от других групп, так как главное



внимание у них уделялось проработке головы, а не конечностей. Характерные черты берёзовской традиции прослеживаются и в скульптуре обских хантов. Детализации именно головы здесь тоже уделялось особое внимание. Среди металлических фигур конечности имеют все идолы: в одних случаях они лишь намечены, в других представлены полноценно.

Каменные изображения на данном этапе изучения антропоморфных идолов представляют самую малочисленную группу. Можно сказать, что камень в качестве сырья для изготовления идолов хантами практически не использовался, а стилистика каменных изображений та же, что деревянных и металлических.

Назначение всех обереговых изображений для всех территориальных групп хантов одинаково. Заключается оно в защите и покровительстве своим владельцам.

Нельзя сказать, что представленные виды антропоморфной скульптуры полностью характеризуют традицию изготовления духов-покровителей соответствующими хантыйскими группами. С течением времени под воздействием различных факторов (межгрупповых браков и других форм межгрупповых и даже межэтнических контактов) их стилистика могла меняться. И это ставит перед исследователями сложную задачу – проследить межродовые и межэтнические контакты хантов и выявить собственные традиции и заимствования в изготовлении обереговых антропоморфных изображений.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

Неопубликованные

1. Антропоморфное изображение «Юнг» (МАЭС ТГУ, кол. № 8050-4).
2. Антропоморфное изображение (МАЭС ТГУ, кол. № 9016-а).
3. Антропоморфное изображение (МАЭС ТГУ, кол. № 9016-б).
4. Антропоморфное изображение (МАЭС ТГУ, кол. № 9016-в).
5. Антропоморфное изображение «Паке» (МАЭС ТГУ, колл. № 7084).

Опубликованные

1. Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1979. – Ч. I: Народы Сибири. – С. 230–266.
2. Соколова З.П. Народы Западной Сибири: Этнографический альбом. – М.: Наука, 2007. – 342 с.



3. Хантыйская коллекция Томского областного краеведческого музея: Каталог / Сост. Н.А. Тучкова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 188 с.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ **Иванов С.В.** Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. – Л.: Наука, 1970, – 295 с.; **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Васюганско-ваховские ханты в конце 19-го – начале 20-го в. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977. – 224 с.; **Тучкова Н.А.** Коллекция семейных духов васюганских хантов в Томском краеведческом музее // Сургут. Сибирь. Россия. – Екатеринбург, 1994. – С. 202–205; **Ожередов Ю.И.** Культовые изображения с р. Тым. Новые находки // Моя избранница наука, наука без которой мне не жить. – Барнаул. Изд-во Алт. гос. ун-та, 1995. С. 160–171.

² **Кулемзин В.М.** Человек и природа в верованиях хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – С. 115.

³ **Карьялайнен К.Ф.** Религия угорских народов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. – Т. III. – 247 с.

⁴ **Иванов С.В.** Скульптура народов Севера Сибири...

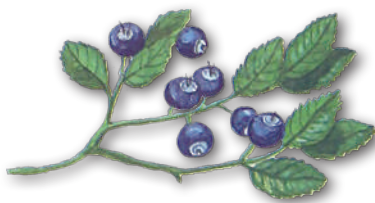
⁵ **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Васюганско-ваховские ханты...

⁶ **Бауло А.В.** Атрибут и миф: металл в обрядах обских угров. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2004. – 160 с.; **Бауло А.В.** Культовая атрибутика берёзовских хантов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. – 92 с.

⁷ **Тучкова Н.А.** Коллекция семейных духов васюганских хантов...

⁸ **Тучкова Н.А.** Коллекция семейных духов васюганских хантов... – С. 203.

⁹ **Иванов С.В.** Скульптура народов Севера Сибири... – С. 60.





О некоторых особенностях мировоззрения южных хантов

В.Н. Адаев

*Институт проблем освоения Севера СО РАН
г. Тюмень (Россия)*

К настоящему времени большая и самобытная общность обских угров – южные ханты (р. Иртыш, Конда, Демьянка) – практически закончила своё существование. Тем больший вес приобретают полевые материалы, которые удаётся собрать среди нынешних жителей Нижнего Прииртышья. Наиболее интересны воспоминания хантов, представляющих другие этнографические группы, так как в этом случае нередко выявляются отдельные своеобразные черты культуры, групповые дифференцирующие особенности их южных сородичей.

Именно такие короткие сюжеты-воспоминания были записаны на р. Демьянке. Рассказчиками были ханты, являющиеся потомками во втором–третьем поколениях переселенцев с р. Большого Югана (восточная этнографическая группа народа). Вспоминая об Иване Семёновиче Сипайлове (1892–1963), последнем демьянском ханте-кочевнике, юганцы отмечали, что больше всего их удивляли в его поведении две черты: он перекапывал речные мысы и кормил собак медвежатиной. Оба эти действия являются сакрально запретными для самих юганских хантов.

Перекапывание мысов

Об обычае демьянских остяков спрямлять русла прокопами сообщил ещё С.К. Патканов, он упоминал 3–4 подобных места¹. По нашим полевым данным известно ещё два прокопа, сделанных в XX в., к обоим имел отношение И.С. Сипайлов.



Первый, длиной около 100 м, сделанный совместно с русским Т.С. Молоковым, переместил устье Демьянки более чем на 1 км к югу. Второй (Сипайловская прорва) был около 50 м, он перерезал мыс в среднем течении р. Демьянки, сократив водный путь на 5 км.

Характерны высказывания юганских хантов по этому поводу: «Мысы перекапывать нельзя. Вон тонкий мыс, один шаг остался сейчас, всё равно не копаем»; «Мысы перекапывать – большой грех, и года не проживёшь. На Югане так сделал мужик из Когончиных юрт. В тот же год умер».

Практика рытья каналов фиксируется и у кондинских хантов. До сер. XX в. они копали на устьях небольших речек дополнительные рукава, создавая таким образом искусственную дельту. Делалось это для того, чтобы ставить дополнительные рыболовные снасти. Количество рукавов с каждой стороны устья могло достигать десятка и более, а ширина каналов доходила до 5 м. Давнюю традицию рытья каналов имеют заболотные татары (как известно, они несут в себе весомую долю угорской крови). Их протяжённые каналы полуметровой ширины соединяли озёра или были тупиковыми рукавами, уходящими от водоёмов в сторону болот. В последнем случае копанец делался для установки ловушки: во время зимнего замора он становился источником свежей воды, к которому активно стремилась рыба. Подобные каналы местами составляли сложную разветвлённую сеть, передвигались по ним на долблёнках и ежегодно расчищали.

Похоже, что практика осуществления гидротехнических работ вообще являлась отличительной культурной особенностью южной группы хантов. Возможно, она развилась под влиянием контактов с татарским населением, так как в наиболее сложном и многообразном исполнении, как видим, она фиксируется в Заболотье.

Обращение с останками священных животных

Из воспоминаний юганских хантов: «Старик Сипайлов медвежатиной собак кормил, а нам так нельзя... Это дедушка рассказывал». Подчеркнём, что И.С. Сипайлов был храните-



лем главного святилища демьянских хантов и по праву считался последним знатоком местных обычаев, поэтому вряд ли его можно заподозрить в простом религиозном невежестве. Кроме того, это не единственное подобное свидетельство. Среди восточных хантов традиционно считалось нежелательным, чтобы собаки грызли и растаскивали кости лося, так как сохранность останков обеспечивает последующее полноценное возрождение животного². В то же время этнограф Я. Янко, побывавший на Демьянке в 1898 г., писал, что видел у демьянского остяка юрт Потыревских повешенный на лабаз лосиный череп, который перед этим отварили и давали обглодать собакам³.

Возможно, мы действительно имеем здесь дело с характерными культурными особенностями демьянских хантов либо у них в более ранний период произошла утрата этой части традиционных представлений.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Патканов С.К. Сочинения: В 2 т. / Под ред. С. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – Т. 2: Очерк колонизации Сибири. – [Прилож. к журн. «Лукич»]. – С. 127.

² Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – С. 83, 102.

³ Janko J. Utazas Osztyakfoldre 1898 Neprajzi Museum. – Budapest, 2000. – С. 124.





«Силы небесные! Спаси и сохрани...» (мансийский формат)

Н.К. Парганов

*Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа»
г. Ханты-Мансийск (Россия)*

Рождение человека – это появление новой жизни. И в этом процессе, по традиционным верованиям обских угров, непосредственно участвуют не только отец и мать, но и духи-покровители.

Одна из них – *Калтась Эква*. На Среднеобье её зовут *Калтась Анк* (Калтась Мать), на р. Сосьве – *Калтась Сянь*. Это именно она ответственна за возникновение новой жизни в человеческом сообществе. Её священным деревом считается берёза. Своими корнями это белоствольное и очень женственное даже по внешнему виду дерево прямо из земли черпает жизненные соки и подаёт их по стволу вверх – к ветвям и листьям, которые, распускаясь и зеленея, демонстрируют новое дыхание жизни. Поэтому берёза признаётся манси и хантами «женским деревом». Именно в берёзовых рощах где-нибудь неподалеку от жилища обустраивались и женские «святые места», где появляться сильному полу было категорически запрещено. Там для облегчения родов, помощи младенцам, защиты своего женского здоровья и ещё множества иных целей, связанных с деторождением, *Калтась Экве* приносились бескровные жертвы – на берёзы повязывались белые или светлые (розовые, голубые, иногда красные) ткани. Молитвы были незамысловаты, но искренни: «За будущих детей, за будущих сыновей и дочерей...».

Вся судьба человека и до, и после появления на свет уже предопределена. На каждого у *Калтась Эквы* на небесах заведена книга судьбы. Наверное, каждому из нас хотелось бы



заглянуть в свою книгу, но сделать это может только *Калтась Эква*. И только она, а не бранный человек, решает все вопросы бытия. Если, скажем, кому-то в его небесной книге предписано долголетие, оно неминуемо произойдёт, даже если жизнь этого человека будет изобиловать опасностями и болезнями. И наоборот...

Незнакомым с югорской культурой кажется иногда странным, что манси нескольких женщин могут назвать своей матерью. Так, в процессе родов рядом с реальной матерью обязательно присутствует *Пукни щань* (Пуповая мать). Позже, когда новорожденного берут на руки и укладывают в берестяную люльку, появляется ещё одна мать – *Алтум щань* (Поднимающая мать).

Лили (душа) – этих неотъемлемых нематериальных частей живого человека, – как и матерей, у каждого манси имеется несколько. Например, северные манси верят, что в мужчине живут пять душ, в женщине – четыре.

В отличие от физической субстанции, в которой она обретается, душа бессмертна. После смерти своей очередной физической оболочки она переселяется в новую – новорожденного того же рода, к которому относился умерший. Получается, что человек проживает одну свою жизнь, а вторую – полученную от умершего и теперь как бы вновь воскресшего предка. В этом круговороте души, как в постоянном повторении времён года, кроется великая оптимистическая идея бессмертия.

Всегда умерших в совокупности больше, чем живущих. И при такой арифметике не все предки имеют шанс возродиться в потомках. Поэтому родственникам новорожденного было крайне важно знать, кто же именно из ушедших в Небытие вернулся в этот мир. Для этого существует специальный обряд гадания, который вскоре после родов проводят женщины старшего возраста. При этом сама мать родившегося ребенка даже не присутствует.

Разумеется, пол новорожденного уже сокращает поиск почти вдвое: около мальчика гадают только на предков-мужчин, около девочки – только на предков-женщин. Распространённым способом являются сновидения. Считается, что появ-



ление во сне умершего родственника означает его желание воскреснуть в новорожденном... Немаловажным основанием считается также наличие некоторых общих физических признаков (родинки, цвет волос, большеголовость и пр.) или ярких примет натуры (крикливость или, наоборот, спокойствие, энергичность или медлительность...). Гадать с перечислением имён генеалогического древа начинают тогда, когда новый член рода плачет или капризничает. И длится это до тех пор, пока не наступит тишина – знак верного определения имени вернувшемуся предка.

Затем происходит обряд *мохлаве* – завязывание узелков на углах платка или отреза ткани, которые затем переносят на хранение *хорамат пунгыт палт* (духам-покровителям) в священные лабазы в лесу. Для мальчика завязывают пять узелков, для девочки – четыре. И это объяснимо: жизнь мужчины в традиционном обществе таит больше опасностей. Рыбалка, охота, война – во всех этих сферах мужской жизни особенно требуются не только ум и отвага, но и покровительство высших сил.

Покровительство высших сил... Как это важно для человека, как это нужно. Даже сегодня люди с двумя-тремя вузовскими дипломами, при высоких должностях вешают в свои суперсовременные автомобили то иконку Божией Матери, то строчки из Корана... Что уж говорить о продолжателях традиционных языческих культур, чьё гармоничное «сотрудничество» с высшими силами отрегулировано веками и тысячелетиями?

Молодого отпрыска обско-угорского культурного наследия при достижении трёхмесячного возраста перемещают из так называемой ночной люльки, где он может только лежать, в дневную, которая снабжена вертикальной спинкой и позволяет ребёнку сидеть. На этой спинке с изнаночной стороны по бересте выскабливается *мансын* – орнаментальный образ глухарки. Священная птица своей магической мощью защищает сидящего в люльке ребёнка «с тыла» – всегда уязвимой для неожиданного удара спины. Особенно необходима эта защита в период сна (а чем ещё младенец занимается в люльке большую часть времени?). Ведь *улум ис* (душа-сон), вылетающая из спящего тела в образе глухарки, может заплутать и не вернуться обратно. Узор на люльке служит ей верным



маяком, а мирно посапывающему малышу – гарантией на «возврат» души и благополучный выход из сна.

Оберегает человека и ещё одна его душа – *ис хор* (тень-душа). Она требует особо бережного отношения. Если *ис хор* украдут – человек обречён. В таком случае необходимо срочно принести *ир* (кровавую жертву) *Консынг Ойке* (Медведю) и просить его о помощи. Тот найдёт похитителя души и вернёт ту обратно хозяину. Для этого он даже разроет могилу вора, если тот успел умереть за это время.

У обских манси, в отличие от сосвинских, есть и духи-покровители головы (*понк урнэ кушайт* – хранители головы). Его имя тоже определяют гаданием. Чаще таким покровителем становятся: общепочитаемое божество *Консынг Ойка* (Медведь), *Мань Отыр* (Младший Богатырь) (другое имя: *Мир Суснэ Хум* – Мировой Смотритель) или локальный дух-покровитель определённой территории. У некоторых детей бывает по два «хозяина головы». С одной стороны, это хорошо – всё же двойная защита надёжнее. С другой – не очень. Пара таких «защитников» иногда может превратить человеческую жизнь в ад. Старики говорят: «Они его мучают. Один хочет сделать так, а другой по-другому....». В любом случае человек должен знать и помнить своих «хозяев голов», периодически ставить им угощение...

В процессе жизни у человека появляется ещё несколько оберегов. Например, у мужчин это медвежий клык на охотничьем поясе. У женщин это может быть вплетённая в косу цветная нить или особый предмет в *тучане* (женской сумочке с предметами для рукоделия). Какой именно? Это тайна для мужчин.

Ещё один способ магической защиты современных манси (разумеется, более поздний в их культуре по сравнению с только что представленными) – это православные обряды и атрибуты (прежде всего, нательный крест). Органично соединив в своём мировоззрении язычество и христианство, обские угры стали полагать себя под двойным заступничеством. Они говорят: «Русский Бог – более сильный, и его мощь вместе с силой наших богов делает нашу защиту ещё крепче». Поэтому они – крещённые и с нательными крестами под одеждой – могут спокойно поклоняться и своим богам. Мальчику на-

тельный крест передавал *перна ащ* (крестный отец), девочке – *перна сянъ* (крестная мать).

Выросшая в недрах традиционной культуры система защитных мер работала без сбоев только в условиях этой культуры. При столкновении с чуждыми условиями она давала сбои. Манси – люди, безусловно преданные своей земле. Даже после вхождения в состав России, когда перед ними раскинулись бескрайние просторы Евразии, они оставались «домоседами» и не покидали давно обжитых и таких родных мест. Этому способствовала и государственная политика. Например, коренное население Сибири (включая, разумеется, и манси) никогда не призывали на воинскую службу, даже в период крупных войн. Ситуация изменилась во время последней войны – Великой Отечественной. Тогда под мобилизацию были подведены все. Что это значило, помимо всего прочего? Утрату берегов, потерю защиты со стороны своих духов – и это в такой драматический период жизни, как война! У новобранцев отнимали языческие обереги и крестики... С них состригали волосы, которые века и тысячелетия считались местом средоточия магической силы человека.

Когда молодому манси В.Н. Вадичупову из поселения Кимкясуй Берёзовского района пришла повестка о призыве на фронт, отец и мать сшили ему белую рубашку, освятили её и надели на сына с напутствием: «Не снимай её, сынок, – и тогда тобой ничего худого не случится. А если она изнашивается и прохудится, то сними и повесь её на берёзу». Так и получилось: пока носил заговорённую рубашку, не получил даже царапины. Уже на подступах к Германии солдат-манси снял таки её и передал своему фронтовому другу. И сразу же, по словам фронтовика, его «буквально разорвало на куски». И пришлось Василию Николаевичу долго лечиться в госпитале и вернуться домой на костылях.

А закончить наш рассказ о мансийских защитниках и покровителях хочется одним из сюжетов богатейшего мансийского фольклора.

Живут муж и жена. Однажды вечером постучался к ним с просьбой о ночлеге незнакомец. Одет он был не очень богато: в суконную малицу, подпоясанную верёвкой. По мансийской



традиции нельзя отказывать человеку в ночлеге. И хозяева впустили путника. Предложили ему место в глубине дома, но тот не согласился, а захотел спать возле *вит норма* (водяной полки). Эта полка для ёмкостей с водой в традиционном мансийском жилище находится около входных дверей. Вот путник и лёг возле водяной полки. Хозяева в эту ночь спали беспокойно и стали свидетелями странных и загадочных событий.

В полночь застучали в окно. Путник встал и подошёл к окну. Женский голос спросил: «Этим, появившимся на белом свете, сколько жить на этом свете?». Он ответил: «Пусть век живут... С божьей помощью пусть живут». И снова лёг возле водяной полки.

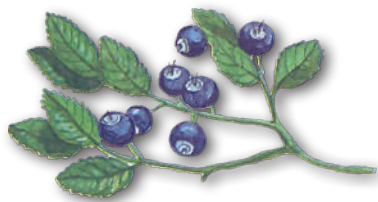
Через некоторое время стук в окно повторился. Незнакомый путник вновь подошёл к стук. Женщина повторила тот же вопрос. Но на этот раз ответ был таким: «Пусть полвека живут... С божьей помощью, пусть живут». И снова мужчина вернулся на своё место.

Однако стук прозвучал и в третий раз. Вновь незнакомец подошёл к окну. Стучала та же женщина. Она его спросила: «Этим, появившимся на белом свете, сколько жить на этом свете?». Ответ опять был новым: «Этим, появившимся на белом свете детям, как родили их матери, отцы пусть их не увидят». А утром путник покинул дом.

В образе путника в мансийский дом являлся сам *Торум ащъ* (Торум отец), а приходила к нему *Торум сянъ* (Торум мать).

Зачем они сделали свой разговор достоянием людей? Чтобы те передали его другим людям, и каждый подумал: а какое из трёх этих предсказаний оставлено мне?

Безусловно, многое в этом мире зависит от самого человека, от поддержки его родителями, родственниками, друзьями и близкими... Но иногда всем нам помогает и доброе имя предков.





Хантыйская кукла *акань* в исследованиях авторов первой половины XX в.

Н.И. Величко

*Институт развития образования
г. Ханты-Мансийск (Россия)*

Игра и игрушка являлись объектами изучения самых различных областей науки – этнографии, психологии, педагогики, искусствоведения, археологии... Вопросы игры и игрушки привлекали к себе внимание крупнейших мыслителей разных эпох. Д. Локк, Ж.Ж. Руссо, Н.Г. Чернышевский, В.Г. Белинский указывали, какое большое место в жизни ребёнка занимают игры и игрушки, подчёркивали огромное значение игры как средства воспитания.

В XIX в. существовало несколько популярных теорий игры, получивших дальнейшую разработку в следующем столетии. Наибольшее число приверженцев, по данным А.Н. Рейнсон-Правдина, имела теория Г. Спенсера, трактующая игру как деятельность ребёнка в результате избытка его сил¹.

В России, не имевшей фабричного производства игрушки, интерес к истории игрушки начал обнаруживаться в 1890-х гг. и направлялся главным образом на изучение народной кустарной игрушки. Здесь А.Н. Рейнсон-Правдин отмечает стремление группы передовой интеллигенции – художников, педагогов, этнографов, писателей – связать корни народной игрушки с «переживаниями», «судьбою» и «чаяниями» русского народа, а также первые попытки уловить социальную связь игрушки с различными областями культуры.

Большим вниманием пользовалась так называемая «этнографическая» игрушка, знакомство с которой произошло по материалам зарубежной литературы и коллекциям русских музеев.



Осмысление мира начинается с игры. Прежде чем отправиться на войну, разыгрываются боевые турниры. Люди продолжают играть до тех пор, пока что-нибудь предвкушают и к чему-нибудь готовятся. С детской игры начинается взрослый обряд, в игре принимают участие «маленькие боги», образующие своеобразный детский пантеон. Ранние годы полны беззаботных игр, зрелые – строгих ритуалов. Нить человеческой судьбы незаметно тянется от первой игры до последнего ритуала. *Акань* – ещё игра, но уже и обряд. В том, как сложится жизнь *акань*, угадывается последующая судьба хозяйки.

В 1935 г. вышла статья П.М. Оберталлера «Материалы о хантыйских куклах»², в которой были представлены игрушки (куклы) из сборов педагогической экспедиции Института народов Севера ЦИК СССР в декабре 1933 г. в юртах Пашурских (современное название: д. Пашторы Белоярского р-на ХМАО – Югры) и Ветляховских (хант.: *Ёхатлы корт* – «Исчезнувшая деревня» Берёзовского р-на ХМАО – Югры).

П.М. Оберталлер приобрёл коллекцию игрушек – в основном кукол (29 экз.), а также принадлежности кукольного обихода (одежда, меховые постели, лоскутки, подушки, циновки), – которые принадлежали детям от 7 до 15 лет, в основном девочкам.

Ребёнок при изготовлении куклы воспроизводит особенности окружающих людей. Например, делая кукол-«женщин», он точно передаёт их возраст и изображает образ старухи, девушки, женщины-матери (фигурка с люлькой за спиной).

Автор подробно описал куклы и кукольное хозяйство. Все куклы поражают яркостью тонов, богатством орнамента, тщательностью отделки и большим сходством с изображаемыми ими объектами.

П.М. Оберталлер останавливается и на вопросе изготовления кукол, установив, что занимаются этим преимущественно девочки разных возрастов, начиная от дошкольного и заканчивая подростковым возрастом включительно. Мальчики, как правило, кукол из материи и других материалов не делают и играют крайне редко, обычно под влиянием каких-либо специфических условий».



Процесс изготовления кукол своеобразен. Обычно в семье у каждой женщины или девочки с определённого возраста имеется меховая красиво орнаментированная сумочка либо берестяной короб, где хранятся лоскутки, обрезки кожи, бисер, нитки и т. д. Вот этот материал и служит для пошива кукол. Куклы изготавливаются с большой охотой – преимущественно не в летнее время, чаще во второй половине дня, свободной от домашних работ.

Маленькие 7–9-летние девочки обычно испытывают затруднения при изготовлении самой ответственной части куклы – головы. В таких случаях им на помощь приходят либо старшие девочки, либо кто-нибудь из женщин. То же происходит при пошиве сложного орнамента.

Первоначально изготавливается голова (автор не уточняет технологические детали этой операции), а уже потом подбираются лоскутки для платья и нашивается орнамент.

В качестве дополнительных атрибутов игры детьми использовались щепки, катушки, лоскутки... Утварь для кукольного хозяйства специально не делали, поскольку обычно в этом качестве использовались случайные предметы.

П.М. Оберталлер подробно описывает процесс обыгрывания кукол: «Тип обыгрывания кукол у детей ханты в основном единообразен. В игре воспроизводится домашний быт семьи во всех деталях. Обычно двое-трое ребят (крайне редко один ребёнок) строят юрту. У стен на нарах либо у стенки на полу выбирают место, где намечается центр предполагаемой игры. Это место огораживается с четырёх сторон щепками, дощечками или какими-нибудь другими предметами. Этот четырёхугольник делится на две неровные части, изображающие мужскую и женскую половины юрты. При этом следует отметить, что для мужской половины обычно избирается лучшее место, находящееся ближе к окну, подальше от дверей».

Разделив таким образом пространство дома, дети раскладывают принадлежности кукольного хозяйства, полностью копируя убранство натурального жилища: «На нары сначала укладываются циновки, затем кладут меховые лоскутки, изображающие оленьи постели, и сверх всего раскладывают подушки». Также автор отмечает «что на мужскую полови-



ну укладывают лучшие лоскутки и несколько (1–2) подушек, остальные раскладывается на женской половине. После постелей располагают и остальные вещи – игрушечные короба, катушки и проч. Около нар ставится маленький столик *пасан* или предмет, его заменяющий. Затем рассаживают кукол». Куклы-«женщины» помещаются на женской половине, здесь же располагаются и куклы-«дети» (в том числе и «мальчики»). Куклы- «мужчины» размещаются на мужской половине.

Автор делает вывод: «В играх дети не только воспроизводят повседневную жизнь окружающих, но и вносят многое своё, воссоздавая действительность, привнося в неё новые элементы, драматизируя, переживая следующие события. В игре куклы полностью замещают людей. Они двигаются, разговаривают, ссорятся, плачут и т. д.». Однако при игре с куклами у детей в значительной степени отсутствует элемент производственной (промысловой) деятельности взрослых, либо он воспроизводится и отражается в форме разговор. Из этого следует, что куклами играют в большинстве случаев девочки. Автор также указывает, что в играх на свежем воздухе ни у мальчиков, ни у девочек потребности в куклах нет, и поэтому за пределами жилища эта игрушка теряет своё значение и отходит на задний план. Отсюда можно сделать вывод, что кукла у детей ханты является такой игрушкой, которой преимущественно играют дома время от времени.

Уезжая из дома на более или менее длительный период времени, девочки берут с собой привычные предметы и игрушки – в первую очередь сумку с лоскутками и нитками, а также кукол.

При изучении школьного быта можно наблюдать, как девочки в свободное время шили для кукол одежду и играли с ними. Этот вид досуга более всего напоминал им родную обстановку. И в этих случаях старшие девочки не столько «играли», сколько рукодельничали, переходя от игры к труду. Это обстоятельство имеет большой педагогический интерес и должно быть предметом всестороннего исследования.

Игрушки детей ханты, как и других народов Севера, не только правдиво говорят о своеобразных этнографических чертах народа, но и раскрывают те стороны развития ребён-

ка, изучение которых может иметь большое научное значение как в первой трети XX в., так и в наше время.

Игрушки имеют ещё одно важное значение. На них лежит задача передать детям традиции национального бытового искусства, поскольку последнее сосредоточено на художественном оформлении вещи. Ведь игрушки, сделанные взрослыми с учётом игровых требований и возможностей ребёнка или созданные самим ребёнком, представляют собой бытовые вещи в миниатюре и потому всегда декорированы.

По мнению указанного автора, «игра подводит ребёнка к овладению материальными и духовными ценностями, т. е. культурой, созданной человеческим обществом в процессе его исторического развития. Игрушка, создаваемая взрослыми в связи с их педагогическими стремлениями, – это предмет, который должен, организуя и сопровождая игру, служить физическому и интеллектуальному развитию детей; предмет, который с раннего детства ребёнка постепенно вводит его во владение материальной и духовной культурой человеческого общества».

Игрушки передавали детям навыки мужского и женского труда, анимистическое мировоззрение, бытовое искусство; воспитывали физические качества; в их функции входили также охрана рода, в понимании игры и игрушки сохранялся ещё первобытный магический элемент. Игра и игрушка отражают экономическое устройство общества, его мировоззрение, экономический прогресс и вытекающие из него перестройку сознания и рост культуры, так как автор выделяет их главную функцию – передачу потомству результатов деятельности старших поколений, передачу опыта их общественной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Рейнсон-Правдин А.Н. Игра и игрушка народов Обского Севера // Сов. этнография. – 1949. – № 3. – С. 109–132.

² Обергальер П.М. Материалы о хантыйских куклах // Сов. этнография. – 1935. – № 3. – С. 42–49.





Некоторые хозяйственные постройки и приспособления для хранения и обработки пищи у современных манси р. Северной Сосьвы

И.П. Чернякова

*Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа»
г. Ханты-Мансийск (Россия)*

Статья подготовлена по материалам экспедиций автора 1998–2003 гг. к северным и восточным манси и по уже имеющимся публикациям на указанную тему. Целью экспедиционных работ являлись сбор предметов быта и фиксация этнографического материала, в том числе о традиционной пище.

Тема традиционной пищи у хантов и манси широко представлена в научных публикациях отечественных угроведов XIX – нач. XXI в.¹ Для понимания одного из её направлений, вынесенного в название предлагаемой публикации, необходимо особо отметить работу З.П. Соколовой о хозяйственных постройках и сооружениях обских угров периода XIX – нач. 60-х гг. XX в.², а также том «Поселения и жилища» коллективной монографии «Очерки культурогенеза народов Западной Сибири» с подобной же информацией, но локализованной по территориям и представленной в динамике. В последнем издании особенно важен материал об изменениях в поселениях и жилищах северной группы манси, произошедших во втор. пол. XX в.³

Современные небольшие мансийские поселения на Северной Сосьве мало чем отличаются от крупных населённых пунктов ХМАО – Югры со смешанным этническим составом, но эти отличия есть, и кроются они в хозяйственной деятельности. В деревнях северных манси (см. таблицу) основой хозяйственной деятельности, а значит, и семейного достатка, служит круглогодичное содержание домашних животных –



лошадей и коров. Но при этом традиционные формы хозяйствования – рыболовство, охота и собирательство – ещё не утратили своего значения, и потому как в населённых пунктах, так и на промысловых станах рядом с современными постройками можно встретить хозяйственные сооружения традиционного стиля и назначения (пусть частенько и из современных материалов). А вот у восточных манси, как показали экспедиции на р. Конду, подобные сооружения и постройки сохранились лишь в воспоминаниях людей пожилого возраста. В быту они исчезли примерно в начале прошлого столетия, лишь локально дожив до 1950-х гг.

К мансийским хозяйственным постройкам и приспособлениям для обработки и хранения пищи в наши дни относятся следующие.

Открытый очаг

По мнению этнографов, традиционным типом очага у манси является открытая модель (*арась*)⁴. Встречаются несколько вариантов.

Самый простой из них – костёр: рядом с огнём в землю втыкается под углом стойка (*нут йив*), на конце которой делается небольшая зарубка для дужки котелка или чайника.

Для другого варианта открытого очага срубаются две черёмуховые палки с развилками на одном из концов. Они втыкаются в землю вертикально по краям кострища развилками вверх и служат опорой для перекладки, на которую вешаются чайник, котелок и пр. Такие очаги просты и удобны на промысле и покосе. Их быстро сооружают, а перед уходом с места кратковременного пребывания стойки и перекладину убирают в заросли кустарника.

Открытый очаг под навесом (ил. 10, 11)

Сооружается на месте постоянного проживания или многодневного временного обитания (на сенокосе, рыбалке, охоте).

В центре под навесом (*савак*) располагается вышеописанный открытый очаг с разной конструкцией крепления пере-



кладины – на двух кольях с развилкой вверху, стопках кирпичей и т. п. Летом здесь варят пищу, вялят рыбу и мясо, круглогодично – готовят корм для собак.

Конструкция навеса проста: четыре опорных столба связываются вверху двумя перекладинами, которые, в свою очередь, служат обрешёткой для настиления односкатной или двускатной крыши из досок. Под крышей устраиваются горизонтальные перекладины для тонких жёрдочек (*ёхол ив / ёхылтослан ийив / пун ив / нёвьель тослан ийив*) для развешивания на них обработанной рыбы или длинных узких кусков лосиного или оленьего мяса⁵.

Такие сооружения обычно огораживаются с трёх сторон заслоном от ветра высотой до 1 м из досок, фанеры или металлических листов. Иногда для защиты от птиц и животных дополнительно используют вольерную сетку и даже устраивают двери.

Хлебная печь (ил. 1, 2)

До сих пор в небольших населенных пунктах и на промысловых угодьях северные манси сооружают уличные печи для



Ил. 1. Хлебная печь. Северные манси. Д. Менквя, р. Северная Сосьва. ХМАО. 2002 г. Фото: Н.П. Бурдик

выпечки хлеба (*нянь варнэ кур*). В них же сушат рыбу, ягоды, грибы, иногда сухари.

Наряду с традиционными глинобитными хлебными печками, устанавливаемыми на бревенчатый фундамент в 2–3 венца или на настил с опорными столбами, с каркасом из черёмуховых прутьев и глиняной обмазкой в несколько слоёв, сегодня в ходу и модернизированные варианты⁶. Модель печи осталась прежней, а вот привычные природные материалы всё чаще заменяются современными. Например, вместо каркаса из прутьев теперь используют более прочную и долговечную большую металлическую бочку. Она кладётся на бок, жёстко фиксируется, в днище вырезается отверстие (устье будущей печи), а из уже имеющегося отверстия на противоположной стороне откручивается крышка (проём для вытяжки жара и дыма). Этот остов снаружи обкладывают кирпичами, которые затем обмазывают раствором из глины с соломой.

В другом варианте современной печи нет ни каркаса из прутьев, ни бочки. Вместо них выкладывается свод из кирпича, который снаружи и изнутри обмазывается глиной.



Ил. 2. Хлебная печь. Северные манси. Д. Верхнее Нильдино, р. Северная Сосьва. ХМАО. 1999 г. Фото: Н.П. Вынгилева

Причину замены традиционной печи современными моделями информанты объясняют просто: они проще в изготовлении, требуют меньше времени и сил на строительство и дальнейшее использование, более прочны (что избавляет от поиска и заготовки большого количества глины для постоянного ремонта). Особенно предпочтителен кирпичный вариант свода, поскольку глиняная обмазка на нём при нагреве и остывании печи не деформируется, в то время как на прутяном каркасе или на металлической бочке она постоянно трескается.

Редко хлебные печи обносятся небольшой жердяной изгородью для защиты от бродячих домашних животных.

Уличные хлебные печи, казалось бы, уже исчезающие, вернулись в культуру северных манси в тех населенных пунктах, где в кон. 1980-х – нач. 1990-х гг. были ликвидированы продовольственные магазины и хлебопекарни.

Сооружение для чистки ягод

Необходимое устройство при ягодном промысле (*нил сё-питанхура*). Представляет собою жёлоб, который сколачивают на месте чистки ягоды (клюквы, брусники). Для этого на спил дерева под углом приколачивают хорошо обструганную длинную доску, к краям которой прибивают дощатые же борта. Перед началом работы днище жёлоба обливают водой. Ягоды постепенно высыпают из ёмкости в возвышенную часть жёлоба. Они скатываются в подставленную под нижний край посуду, а мусор остаётся на дне жёлоба.

Коптильня для вяления, копчения рыбы и мяса (ил. 3)

Можно отметить современные варианты коптилен. Они значительно отличаются от традиционных и характеризуют уже современную культуру манси.

Первая постройка (*хул восьтан парткол*) – закрытого типа. В сечении прямоугольная, каркас опирается на четыре угловых столба. Как правило, собирается из досок и заканчивается сверху односкатной крышей. Внутри – приспособления или

перекладины для вешал с рыбой и дымокур (*посым вонгханг арась*) в небольшой яме в центре постройки. При копчении двери плотно закрываются.

Другой вариант – открытая коптильня (*хул восытан хусан*). Тоже фиксируется четырьмя угловыми столбами, изготавливается из досок, имеет дверь и односкатную крышу. Однако на этот раз стены заканчиваются примерно в полуметре от крыши, на уровне вешал с рыбой. Костёр разводится на земле или в металлической ёмкости.

В таких постройках коптят свежую и солёную рыбу – язя, сырка...



Ил. 3. Коптильня современная. Северные манси. П. Хулимсунт, р. Северная Сосьва. ХМАО.1999 г. Фото: Н.П. Вынгилева

Летняя кухня (ил. 4)

Стоит отметить постройку, появившуюся во втор. пол. XX в. Это летняя кухня (*парт кол, тэнут варнэ кол*), где в тёплый период года готовят и принимают пищу. Большее распространение они получили у северных манси, гораздо меньше известны у восточных, которые для приготовления и приёма еды используют отдельную комнату-кухню в жилом доме.

Строят кухни из досок либо мелких брёвен, срубленных «в угол».

Внутри нередко вместо железной печки можно встретить небольшую кирпичную печь. Она возводится на прямоугольном фундаменте с дощатой опалубкой и глинисто-песчаным заполнением. В высоту кладка достигает в среднем 4–5 кирпичей, в длину – 3–4. Снаружи кирпичная кладка обмазывается глиной, смешанной с сухой травой. Варочной поверхностью служит чугунная плита промышленного производства со съёмными плоскими кольцами, рассчитанными на различные диаметры чугунков и кастрюль. Топочная дверца может быть как чугунной заводского производства, так и железной,



Ил. 4. Летняя кухня. Северные манси. Д. Менквя, р. Северная Сосьва. ХМАО. 2002 г. Фото: Н.П. Бурдик

кустарно изготовленной из металлического листа. Она фиксируется с помощью глины. Иногда вместо дверцы используют обычную заслонку из металлического листа. Труба у такой печи тоже может быть как покупной чугунной, так и самостоятельно склёпанной из металлического листа. По словам информантов, в некоторых поселениях в летний период в такой печи после приготовления пищи выпекают хлеб. Нередко здесь же на перекладинах-вешалах сушат обработанную мелкую рыбу.

В некоторых местах у северных манси ещё сохраняются традиционные формы хранения дров: рядом с открытым очагом или летней кухней конусообразно устанавливаются сухие стволы деревьев (*най йив аня*). Опорой в таком случае служит ствол крупного дерева или специально сооруженная рама из двух столбов с перекладиной наверху.

Яма-погреб (ил. 5)

Для недолгого хранения продуктов рядом с жилищем промысловика обустраивается яма-погреб (*вонгха*). Её устройство незамысловато: в углы прямоугольной ямы глубиной до 1,5 м



Ил. 5. Яма-погреб для хранения продуктов. Северные манси. Д. Менквя, р. Северная Сосьва. ХМАО. 2002 г. Фото: Н.П. Бурдик

вкапываются столбы, которые служат опорой для обшивания стен погреба досками. Сверху ямы устраивается дощатое же перекрытие с последующим застилением берёстой (иногда рубероидом), которое обкладывают дёрном или засыпают песком.

Хозяйственный амбар на высоких опорах (сваях) (ил. 6–9)

Хозяйственные амбары на высоких опорах (*сумлях, сумьях, сомья*) сооружаются как на площади постоянных поселений, так и на промысловых станах. Внутри этих построек находятся вешала (для хранения сушёной рыбы и мяса), берестяные, деревянные и металлические ёмкости для сыпучих продуктов (сахар, чай, соль, крупа, мука). Местное название – лабаз⁷.

Раньше опорой для этих строений служили 4–6 высоких свай, имевших конусовидные затёсы или рубероидные обмотки для защиты от грызунов⁸. В 1990-х гг. появились нововведения – из практических соображений для долговечности



Ил. 6. Свайный амбар. Северные манси. Д. Менквя, р. Северная Сосьва. ХМАО. 2002 г. Фото: Н.П. Бурдик



Ил. 7. Свайный амбар. Северные манси. Д. Верхнее Нильдино, р. Северная Сосьва. ХМАО. 1999 г. Фото: Н.П. Вынгилева



Ил. 8. Свайный амбар с пристроенным навесом. Северные манси. П. Хулимсунт, р. Северная Сосьва. ХМАО. 2001 г. Фото: Н.П. Бурдик





Илл. 9. Свайный амбар на металлических трубах-опорах. Северные манси. П. Хулимсунт, р. Северная Сосьва. ХМАО. 2003 г. Фото: Н.П. Вынгилева

деревянные опорные столбы стали заменяться металлическими трубами. Стены лабазов не конопатятся, что обеспечивает доступ свежего воздуха в помещение, а наличие высоких свай способствует обдуванию постройки со всех сторон. Пространство под постройкой служит для хранения средств передвижения, промысловой утвари.

Вешала под навесом (илл. 10–12)

Вешала под навесом (*ламта*). Нередко их пристраивают к лабазу, летней кухне или амбару. Используют для просушивания и хранения рыболовных снастей: сетей, неводов, удочек, морд-гимг, жальника, фитилей... Здесь же могут сушить рыбу, мясо, травы – листья чёрной смородины (*сосыг лунта*), лабазник (*манси сэй*).



Ил. 10. Вешала и кострище под навесом. Северные манси. Д. Менквя, р. Северная Сосьва. ХМАО. 2002 г. Фото: Н.П. Бурдик

Ил. 11. Вешала и кострище под навесом. Северные манси. П. Хулимсунт, р. Северная Сосьва. ХМАО. 2003 г. Фото: Н.П. Вынгилева





Ил. 12. Вешала под навесом. Северные манси. П. Хулимсунт, р. Северная Сосьва. ХМАО. 2003 г. Фото: Н.П. Вынгилева

Охотничий лабаз (ил. 13)

В прошлом на зимних промысловых угодьях манси вдоль охотничьей тропы располагались различные ловушки и постройки (последние – для хранения охотничьего инвентаря и трофеев). Местами эти сооружения бытуют и сегодня. Типичный охотничий лабаз – это небольшое срубное сооружение из брёвен или тёса на одной опоре, которой является высокий пень после спила дерева. Постройка имеет двускатную крышу и закрывающееся отверстие в полу. Для подъёма изготавливают приставную «лестницу» – бревно с зарубками. Иногда лабазы монтируют на двух сваях; прямо под срубом

на них приколачивается перекладина для приставной лестницы. В таких хранилищах охотник оставляет боеприпасы, тушки пушных зверей и дичи. По окончании охоты на обратном пути в избушку промысловик собирает трофеи.



Ил. 13. Лабаз охотничий. Северные манси. Р. Северная Сосьва. ХМАО. 1999 г. Фото: Н.П. Вынгилева

Наземное хранилище для мяса

В отличие от лабазов, наземные постройки для хранения мяса (*сопам*) сегодня встречаются очень редко. При удачной зимней охоте, когда охотник не в состоянии сразу вывезти всё добытое мясо, он сооружает для него временное хранилище. Это продолговатый наземный бревенчатый сруб в несколько венцов, внутри которого поверхность земли выстилается берёстой, еловым или пихтовым лапником. После складирования мяса сруб прикрывается сверху половинками брёвен. Во избежание привлечения лесных хищников (росомахи, медведя-шатуна) мясо в таких хранилищах стараются надолго не оставлять.

Наземное хранилище для ягод

Подобная наземная постройка (*карус*), но уже для хранения ягод (брусники, клюквы) и кедровых шишек бытовала у восточных манси до сер. XX в. Она представляла собой невысокий сруб в 4–5 венцов, установленный между двух стволов деревьев. Внутри земля также выстилалась берёстой. Сверху сооружение прикрывалось несколькими плахами с фиксирующей их жердью. Ягоды и шишки хранили в таких постройках до устойчивых заморозков или первого снега, а затем вывозили на лошадях домой.

* * *

По результатам полевых работ автора 1998–2003 гг. и анкетирования 2012 г. в современных поселениях и на промысловых станах северных манси, проживающих в верховьях и среднем течении р. Северной Сосьвы (с притоками Лепла и Манья), функционируют следующие постройки и приспособления для хранения и обработки пищи:

- открытые очаги под навесом – 20,
- хлебная печь – 20,
- приспособление для чистки ягод – 1,
- коптильни – 48,
- летние кухни – 40,



Таблица

Хозяйственные постройки и приспособления у манси р. Северной Сосьвы

Сооружения, постройки	Открытый очаг под навесом			Хлебная печь			Приспособление для чистки под	Коптильня		Летняя кухня	Лма-погреб	Хозяйственные амбар на выюкских опорах (сваях)	Вешала под навесом				
	Линобитная	С остовом из железной бочки	Кирпичная	Глухая	Полуоткры- тая	У лабаза		У амбара	У летней кухни								
Населённые пункты, промысловые станы																	
П.с. Усть-Манья	3	1	2	0	0	0	0	3	2	2	0	1	0	2	2	0	2
П.с. Мисупси	1	0	1	0	0	0	0	0	1	1	0	1	0	0	0	0	1
Д. Янышауль	4	3	0	0	0	0	0	0	1	3	0	5	0	2	2	0	2
Д. Халшауль	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
П.с. Мань Пулы- грись сос сунт	1	1	0	0	0	0	0	0	1	1	0	1	0	0	0	0	1
Ст. Лепла (Куриков павыл)	1	1	0	0	0	0	0	0	1	1	0	1	0	0	0	0	1
Ст. Апсия (Монин павыл)	1	1	0	0	0	0	0	0	1	1	0	1	0	0	0	0	1
Ст. Тасмановых (Лепла ваг павыл)	3	3	0	0	0	0	0	0	2	3		2	0	1	2	0	2
П. Няксимволь	0	0	0	0	0	0	0	15	10	8	0	1	0	0	10	8	0
Д. Нёрохи	1	2	0	0	0	0	0	2	2	2	0	0	0	1	1	2	0
Д. Хулимсунт	3	0	1	1	0	0	0	5	1	19	0	11	1	0	1	0	1
Д. Менквя	1	0	0	1	0	0	0	0	1	2	1	3	0	0	0	0	0
П.с. Сарадеи	1	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0
Д. Верхнее Нильдино	0	1	1	0	0	0	0	0	0	6	0	4	0	0	0	0	0

- яма-погреб – 1,
- хозяйственный амбар на высоких опорах (сваях) – 32,
- вешала под навесом – 38.

В статье описаны сооружения и постройки для хранения и обработки пищи, бытующие сегодня у северных манси р. Северной Сосьвы. Наряду с новыми объектами, заимствованными из других культур, у них сохранились и традиционные – те, что были сформированы исконными формами хозяйства обитателей северной тайги: охотой, рыболовством, сбором дикоросов. Первой причиной консервации именно этих элементов мансийской культуры стала доступность природных материалов (дерево, кора, глина) для возведения указанных объектов, второй – необходимость таёжнику прямо на месте промысла иметь всё необходимое. Поэтому постройки и приспособления для приготовления пищи, переработки продуктов и их хранения (хлебные печи, открытые очаги, сооружения для чистки ягод, хозяйственные навесы и лабазы) продолжают бытовать в мансийской культуре и в новом тысячелетии.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ **Бурдик Н.П.** Пища современных сосьвинских манси // Языки и культура народов ханты и манси: Мат-лы Междунаро. конф., посвящённой 10-летию Науч.-исслед ин-та обско-угорских народов (Ханты-Мансийск, 27–30 ноября 2001 г.). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – Ч. 1: Этнология, социология, экономика. – С. 32–37; **Вынгилева Н.П.** Пищевые традиции обских угров: продуктовый ассортимент // Традиционная кухня и народная медицина: Мат-лы окружного науч.-практ. семинара 26–28 апреля. 2005 г. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – С. 36–41; **Дунин-Горкавич А.А.** Тобольский Север: в 3 т. – М.: Либерея, 1996. – Т. 3: Этнографический очерк местных инородцев. – С. 73–74; **Лукина Н.В.** Пища восточных хантов // Мат-лы к сер. «Народы и культуры». – М., 1991. – Вып. VII: Обские угры (ханты и манси). – С. 88–116; **Оборогова Е.А.** От печки. – Новосибирск: Наука-Центр, 2003. – 224 с.; **Пивнева Е.А.** Пища у манси // Мат-лы к сер. «Народы и культуры». – М., 1993. – Вып. XXIV: Народы Сибири. – Кн. 1: Сибирский этнографический сборник. 6. – С. 125–134; **Рандымова З.И.** Пища хантов-оленевонов // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – Вып. 6. – С. 37–41; **Сиреллиус У.Т.** Путешествие к хантам / Пер. с нем. и публ. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 133, 203; **Соколова З.П.** Обско-угорские дощатые постройки // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. – М., 1959. – Вып. 31. – С. 62–63; **Соколова З.П.** Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер. – М.: Наука, 1963. –

Т. 84. – С. 220–224; **Соколова З.П.** Ханты и манси: взгляд из XXI в. – М.: Наука, 2009. – С. 182–192, 263–271; **Фёдорова Е.Г.** Рыболовы и охотники бассейна Оби: проблемы формирования культуры хантов и манси. – СПб.: Европейский Дом, 2000. – С. 193–202; **Шатилов М. Б.** Ваховские остяки: (Этнографические очерки). – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2000. – С. 69–80, 96–110; Салымский край. – Екатеринбург: Тезис, 2000. – С. 183–194; **Шатилов М.Б.** Пища ваховских остяков // Тр. Томского краевого музея. – Томск, 1929. – Т. II. – С. 41–50; **Яковлев Я.А.** На столе и вокруг него. – [Сер. «Жизнь обских угров: взгляд изнутри». Т. 1]. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2011. – 368 с.

² **Соколова З.П.** Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров... – С. 180–233.

³ **Фёдорова Е.Г.** О современных изменениях в поселениях и жилищах // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том.ун-та, 1994. – Т. 1, кн. II: Поселения и жилища. – С. 90–100.

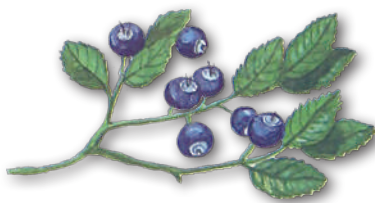
⁴ **Соколова З.П.** Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров... – С. 214; **Соколова З.П.** Ханты и манси: взгляд из XXI в.... – С. 182–183, 185; **Фёдорова Е.Г.** О современных изменениях в поселениях и жилищах... – С. 97; **Фёдорова Е.Г.** Рыболовы и охотники бассейна Оби... – С. 198.

⁵ **Пивнева Е.А.** Пища у манси... – С. 127, 130.

⁶ **Соколова З.П.** Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров... – С. 216; **Соколова З.П.** Ханты и манси: взгляд из XXI в.... – С. 185–186; **Фёдорова Е.Г.** О современных изменениях в поселениях и жилищах... – С. 93; **Фёдорова Е.Г.** Рыболовы и охотники бассейна Оби... – С. 194.

⁷ **Дунин-Горкавич А.А.** Тобольский Север... – С. 74; **Шатилов М. Б.** Ваховские остяки... – С. 75.

⁸ **Соколова З.П.** Обско-угорские дощатые постройки... – С. 62–63; **Соколова З.П.** Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров... – С. 220–222; **Соколова З.П.** Ханты и манси: взгляд из XXI в.... – С. 187–189; Источники по этнографии Западной Сибири... – С. 22; **Фёдорова Е.Г.** Рыболовы и охотники бассейна Оби... – С. 196–197.





Современный погребальный обряд хантов: традиция и изменения

Т.А. Молданова

Югорский государственный университет
г. Ханты-Мансийск (Россия)

Традиционный погребальный обряд хантов привлекал внимание многих исследователей и описан достаточно подробно¹.

В современных условиях в полиэтничных поселениях происходит неизбежная трансформация ритуала. В данной работе на примере отдельных элементов традиционного обряда выявляются причины их изменения и, напротив, сохранения, степень важности, варианты трактовки. Материалы собраны в период 2000–2012 гг. у хантов р. Казыма, проживающих в посёлках и городах Белоярского р-на ХМАО – Югры в иноэтничном окружении. Личное участие в шести погребальных ритуалах (два – в этнически однородной среде) показало, что в смешанной среде по некоторым моментам обряда между его участниками происходят разногласия, которые разрешаются различным способом.

Обмывание, обряжение, укладывание в гроб

Данная часть обрядового цикла более других подвержена изменениям, так как в настоящее время, как правило, тело умершего подвергается анатомическому вскрытию, за которым следует набор стандартных ритуальных услуг.

В то же время некоторые этнические особенности цикла сохраняются. Во-первых, традиционным остаётся то, что на одежду для усопшего наносится *нос* (знак смерти) – делаются надрезы. Одежду покойного, в которой он скончался (*мыл вуйом сук* – 'дыхание забравшая ткань'), забирают и позже уно-



сят в лес на определённое («чистое») место, объявляя её местом обитания *ис* (одна из душ).

Второе обязательное условие – большой *дынеҥ ут* ('гроб'). Его заказывают сантиметров на 10 шире и длиннее такого гроба, который был бы соразмерен телу усопшего. Это диктуется тем, что в последующем в него необходимо будет вложить сопроводительный инвентарь, а в семьях с традиционным укладом поверх платья или костюма наденут ещё зимнюю одежду и кисы. Если таковых нет, то маркером хантйской принадлежности может являться хантйская рубашка (платье), которую усопший мог надевать, например, по праздникам.

Третья особенность – *веш сух* ('лица ткань') – закрытие лица усопшего. Считается, что это должен быть платок из приклада Калтац – *ис давайдыты ут* ('[душу] *ис* охраняющая вещь'). При отсутствии такового используется новый светлый платок. В последующем, согласно традиции, лицо нельзя открывать. Однако это условие соблюдается не всегда, поскольку нормой основной (нехантйской) части современного населения является открытое лицо усопшего. Противоречие двух традиций разрешается следующим образом: покойника привозят с закрытым лицом, но в случае прощания с ним носителей иных культурных традиций лицо временно могут открыть. Если же с усопшим «здороваются» ханты, то его лицо закрывают, так как покойного положено целовать только через *веш сух*.

Действия в доме умершего

Перед вносом умершего в доме часто завешиваются зеркала, телевизор и всё прочее, что имеет стекла. Данная традиция – общая для всего полиэтничного населения Севера Сибири – в аутентичной хантйской обрядности (например, на стойбище) отсутствует. Сегодня считается, что в зеркале и в стёклах можно увидеть душу *ис*. Объяснение заимствованного элемента обрядности соотнесено с традиционными представлениями.

Гроб с покойным чаще всего ставится на две табуретки (общая традиция для населения). С правой стороны устанавливается небольшой столик (тумбочка), на который, прежде все-



го, ставится стакан с водой. Сохранилось устойчивое выражение *манум утев турӑл сорл* ('у ушедшего горло сохнет'). С этой же целью – *турл дудтайты* ('горло растопить') – ставится водка. Ранее, по мнению пожилых людей, спиртное и погребальная обрядность были несовместимы. Смысл приведённых выше выражений объясняют по-разному, то есть действие сохранилось, а значение утеряно.

На столик кладут еду, ставят горячий чай. В течение дня пища меняется. Это ритуал совместной трапезы с покойным. В настоящее время поставленной едой причащаются немногие, поэтому возникают разногласия по поводу её остатков. В традиции она переносилась на общий стол. Сегодня в одних случаях уносится в лес («в чистое место»), в других – берётся на кладбище. Появилось мнение о необходимости отдавать остатки этой пищи собакам, но некоторые информанты считают его кощунственным.

На ночь пища убирается, чтобы не привлекать злые сущности (*лымхим уйт*). Понятие «ночь» вызывает разногласия: одни соотносят его с часами (например, в 9 час), другие – с заходом Солнца.

С момента смерти и на весь период траура в доме усопшего должен гореть огонь (*всера питум хот тутлы павӑтты ан райхӑл* – 'дом, в котором умер человек, без огня оставлять нельзя'). Этот канон строго соблюдается. Где-то за огонь принимают и электрическую лампочку, однако, по мнению многих, *дылдыӑ тут мосл* ('живой огонь нужен'). Таким «живым огнём» была керосиновая лампа, теперь – свечка (предпочтительнее церковная: *тӑрум хот тут* – 'небесного дома огонь'). Последнее объясняют тем, что церковная свеча *дӑӑха мӑстӑл* ('духам угодная'), то есть наделена особым сакральным статусом, перенятым из иной культуры. Свечка, прежде всего, должна гореть при ночном бдении у гроба; именно она *дылдыӑ тут* ('живой огонь'), а электролампочка – это просо *тут* ('в значении свет'). Только живой огонь способен в полной мере отпугивать *лымхим утат*.

По сей день важными атрибутами считаются *тайхты* (оленья шкура) и *дайм* (топор). Если раньше на оленью шкуру клали усопшего, то теперь её подкладывают под гроб. Это долж-

на быть шкура, которой пользовался умерший при жизни (например, при езде на «Буране»). Позже её отвезут на кладбище и опустят в могильную яму – сверху или сбоку. Шкура нужна, чтобы *удты тӕхты* ('было на чём спать'). Топор также кладётся под гроб. Он используется при гадании и укладывается на порог после выноса покойного – *ис йермӕйтӕл* ('ис не пропускает') (ил. 1).

В отсутствие посторонних личные вещи усопшего укладывают в гроб рядом с телом. Если в семье нет традиционной зимней одежды, то в мешок или рюкзак собирают *руць сук* ('русские вещи') – зимнюю покупную одежду. Сюда же помещают то, что не вошло в гроб. Позже вещи будут опущены в могильную яму у ног покойного. Мужчине у изголовья кладут меховую шапку, лучше соболью или лисью – «духам угодная». В аутентичной традиции считается, что под голову необходимо положить вещи из приклада – например, ритуальный халат богини Калтац. Тогда *щирн вана вуды* ('она примет'), в противном случае *йухды китда* ('обратно отправит'). Здесь сохраняется действие, которое было связано с представлениями о переходе умершего под охрану мира духов.



Ил. 1. Топор возле порога после выноса покойного из дома. С. Казым Белоярского р-на ХМАО – Югры. 2000 г.

Кроме одежды, возле ног покойного кладут посуду (чашку, тарелку, ложку), возле рук – катушку ниток, в руки вкладывают деньги. Необходимость ниток и денег объясняют по-разному. Например, о нитках – чтобы *сухум хувйт цорс шөпә вүйтты* ('по ниточке через море перейти'); при этом внятного объяснения о море получить не удаётся. А деньги необходимы *ёх хуца йухатдйт ара ордат* ('к людям [умершим] придут, раздадут') и т. п. Поэтому можно сказать о выполнении формы обрядового действия без сохранения содержания.

С появлением личных сотовых телефонов возник вопрос, класть их вместе с усопшим или нет. Ответ зависит от ценности вещи: если аппарат дорогой, его оставляют. Поэтому сегодня некоторые ханты уже при жизни говорят, что телефоны они возьмут с собой.

По сей день выдерживается *хантыядыты* (традиционный обряд гадания), хотя изменения произошли и здесь. Его совершают рано утром, пока нет «чужих». Обряд должен ответить на вопрос: как хоронить? В частности, изготавливать наземное погребальное сооружение *йиңк худиты хот* (букв.: *йиңк* – 'вода', *худиты* – 'литься / течь', *хот* – 'дом') или нет. Основная деталь этого обряда – специально изготовленная жердь (*йиңк худиты ныр йух / ныр*), которую кладут вдоль закрытого крышкой гроба. С помощью веревок или полотенец её привязывают к гробу специальным узлом мёртвых *атд мәнхал* ('ночной узел') или *хйда мәнхал* ('умершего узел'). Позже эта жердь должна стать несущей балкой надмогильного сооружения. Сегодня (например, в условиях города) не всегда есть возможность изготовить такую жердь. Поэтому гроб поднимают иначе – двумя руками охватывают у изголовья усопшего. Наземная часть погребения в таких условиях устраивается «по-русски» – в форме надмогильного холма с крестом, атрибутом стандартных ритуальных услуг (даже если усопший и не был крещён).

Перед выносом гроба и его закрытием необходимо вывести все *ис* усопшего. В традиции для этой цели применялись различные способы, сегодня же всё чаще используются упрощенные варианты – например, с помощью *варс юх* ('ветки кустарника'). Такими ветками (4 или 5 штук) последовательно

обводят гроб против часовой стрелки и в таком же порядке одну за другой выносят на улицу, чтобы позже отнести *йух пурáха* ('под дерево', то есть в «чистое место»). В других случаях гроб окуривают тлеющей чагой, но это вызывает у многих возражение, поскольку чага используется в обрядах, связанных с духами-покровителями, и имеет определённый смысл – очищение от злых существ. В традиционной обрядности, связанной с миром мёртвых, она не применялась.

Путь к месту захоронения. Захоронение

Если есть возможность, во дворе разводят костёр. В традиции на этом костре сжигались стружки, оставшиеся после изготовления гроба, и жерди, а также некоторые предметы после участия в ритуале. До кладбища усопшего везут на машине, зимой могут использовать «Буран». Сегодня по дороге к кладбищу в некоторых случаях бросают живые ветки хвойных деревьев. Это традиция иноэтничного (русского) населения, но она не противоречит представлениям хантов, которые после ухода с кладбища клали живую веточку поперёк дороги для перекрывания обратного пути к живым душе *ис* умершего. По этой же причине не противоречат и венки, которые можно встретить на погребальных сооружениях.

На кладбище обязательно разводят костёр. Считается необходимым *тут имиена омсáдтáты* ('женщине-огню поставить'), согласно представлениям *дзув йухтáс, иса йох дзув хуцада супáлмáд áт* ('он [усопший] пришёл, все [ранее умершие] вокруг него собираются'). Еду – 7 (в значении «много») различных кусочков пищи – необходимо положить в огонь *тáдтаса пулáн ордайт тут именуáн* ('отсюда кусочки раздаст огонь-женщина').

Хантыйская традиция предписывает перед захоронением проводить обряд причащения пищей вместе с покойным *мáнты пáсан омсáдтáты* ('уходящий стол поставить'), для этого столик с едой ставится возле гроба. Когда это соблюдается, то крещёные родственники и знакомые тактично отходят в сторону. В случае многочисленности иноэтничных участников похорон эта часть обряда с начального этапа погребения может перенестись на финальный и проводиться родственниками, оставшимися после похорон на кладбище. Таким об-



разом, действие совершается, но последовательность ритуала нарушается, и в итоге причащение пищей переходит в цикл поминальной обрядности (ил. 2, 3).

Существенным элементом действия на кладбище по-прежнему остаётся вода. Традиция требует после погребения у изголовья усопшего *каврум йиҥк шошумты* ('горячую воду лить') (4–5 чашек).

После ухода с места захоронения необходимо очищение – перешагивание через огонь. Сегодня по этому поводу возникают разногласия – каким должен быть этот огонь? Чаще берут тлеющую головёшку (или угольки) из костра усопшего, которые и кладут перед выходом с кладбища. Для большей уверенности перешагивают и через костер, разведённый во дворе.

Мерилом правильности проведённого обряда являются сновидения. Психическая травма часто продуцирует яркие нуминозные образы, связанные с покойным. Они тщательно толкуются, передаются из уст в уста, особенно во время поминальной обрядности. Основной принцип дешифровки символов – это доволен или недоволен усопший.



Ил. 2. Поминки сразу после погребения. С. Казым Белоярского р-на. ХМАО. 2000 г.

Итак, проведённый анализ показывает, что изменение жизненных реалий этноса неминуемо ведёт к изменениям в погребальной обрядности. В то же время некоторые элементы остаются устойчивыми.

Одна часть описанных действий показывает, что сегодня ханты сохранили стойкие представления о посмертном функционировании некой части человеческой сущности. Дыхание *дыл* покидает человека, жизненная сила *ис* продолжает действовать вне тела. Поэтому важно через гадание и сновидения знать волю умершего. Поскольку опасная *ис* усопшего не должна контактировать с миром живых, большая часть обрядов выполняет задачу этого разъединения (знак смерти, покрывало на лицо) и защиту живых людей (огонь, топор, живая ветвь). Одновременно с этим необходимо защитить *ис* усопшего от злых существ, вывести её из гроба и отправить под защиту духов-охранителей.

Другие элементы обряда связаны с уже размытыми представлениями об ином мире и дороге к этому миру. Костёр во дворе и на кладбище – это символ раскрытия «дыры» в другой мир. Некоторые символы, связанные с данными представлениями, сегодня никак не трактуются; их включение в ритуалы – дань традиции.

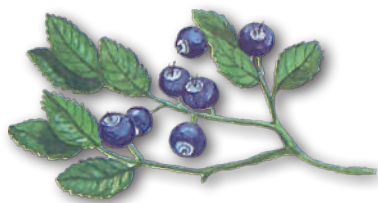


Ил. 3. Столик с едой возле могилы на следующий день после погребения. С. Казым Белоярского р-на. ХМАО. 2000 г.

Естественным образом перенимаются элементы иной культуры, если они соответствуют хантыйским представлениям. В случае противоречий возможен компромисс, но только тогда, когда смысл действий утерян или считается несущественным.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ **Бартенев В.В.** Погребальные обычаи обдорских остяков // Живая старина. – СПб., 1895. – Вып. 3–4. – С. 485–495; **Карьялайнен К.Ф.** Религия угорских народов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – Т. I. – С. 48–151; **Чернецов В.Н.** Представления о душе обских угров // Тр. Ин-та этнографии. Нов. сер. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – Т. 51. – С. 143–156; **Соколова З.П.** Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях (Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.). – М.: Наука, 1974. – С. 49–60; **Соколова З.П.** Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Полевые исследования Института этнографии. – М.: Наука, 1975. – С. 164–175; **Соколова З.П.** О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 169–176; **Соколова З.П.** Похороны у казымских хантов // Полевые исследования Института этнографии. – М.: Наука, 1979. – С. 249–253; **Зенько А.П.** Представления о человеке в погребальном обряде сынских хантов // Полевые исследования ГМЭ народов СССР. 1985–1987: Тез. докл. – Л.: Наука, 1989. – С. 64–66; **Енов В.Е.** Обряды проводов умерших у шурышкарских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – Вып. 1. – С. 86–91; **Кулемзин В.М.** Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв. Ханты и манси // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – Т. 2: Мир реальный и потусторонний. – С. 363–379; **Талигина Н.М.** Описание похоронного обряда сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Вып. 2. – С. 130–140; **Талигина Н.М.** Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – Вып. 6. – С. 42–48; **Талигина Н.М.** Обряды жизненного цикла // Сынские ханты. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2005. – С. 82–98; **Волдина Т.В.** Родильная и погребально-поминальная обрядность казымских хантов // Этнография народов Западной Сибири: К юбилею докт. ист. наук, проф. Зои Петровны Соколовой. – М.: Наука, 2000. – Сибирский этнографический выпуск. – Вып. 10. – С. 190–198; И др.





**История и культура обских угров
как духовный, туристический
и социокультурный ресурс территории**



Прототипы современных видов спорта в фольклоре обских угров (на примере поэтических переводов фольклорных текстов из второго тома «Собрания вогульской народной поэзии» Б. Мункачи)

В.Б. Орлов

*Югорский государственный университет
г. Ханты-Мансийск (Россия)*

Занятия поэтическими переводами фольклорных текстов из 2-го тома «Собрания вогульской народной поэзии» Берната Мункачи в рамках международного гуманитарного проекта по возвращению на историческую родину утраченных в народной памяти фольклорных текстов, начатого классиком мансийской литературы Юваном Шесталовым, обнаружили, что предкам современных манси были знакомы различные виды двигательной активности, которые с полным основанием можно отнести к прототипам современных зимних и летних видов спорта¹. Истоки многих видов спорта небезосновательно усматриваются в повседневной жизни людей.

Безусловно, являясь частью повседневной жизни, сочетание бега на лыжах и стрельбы не рассматривалось как некое спортивное увлечение. Двигательная активность коренных обитателей Югры периода создания героического эпоса, как и ранее, носила преимущественно утилитарный, прагматический характер. Например, главный мотив отъезда главного героя в низовье Оби в героической песне «Именитый богатырь» – богатые пастбища для оленей, богатые рыбой места. Именно для этого он собирает многочисленный военный отряд.



Предпосылкой успеха в борьбе с врагами во всех текстах героев-богатырей является развитие физических качеств: силы, выносливости, гибкости, быстроты и ловкости. В «Именитом богатыре» так описывается сила и ловкость мансийского юноши по сравнению с братьями, которых его мать родила от русского богатыря: *«Дети русского играют, // Брата братом не считают, // И железный обруч свой // Бьют упорною ногой, // Бьют жестоко, бьют вдвоём, // Дескать, брата мы собьём. // Только брат не шевельнётся // И, играючи, все кольца // Он умело отбивает, // Братъев чуть ли не сбивает, // И от силушки такой // Под спиною и ногой // У парнишек ноет тело, // Руки, ноги онемели».*

В героической песне «Отыр, ростом до летящего чирка» главный герой – молодой человек – повествует о себе: *«Смалу я воспитывался дядей, // Он меня растил, оберегал. // И в просторном и высоком граде // Я, малец, день ото дня крепчал. // День настал, и возмужавший Отыр, // Ростом до взлетевшего чирка, // Вышел поиграть на площадь в город: // В сильного я вырос игрока».* А далее повествуется, по сути, об игре в футбол (при этом футбольный мяч шили из жёсткой, специально выделанной кожи и плотно набивали соломой, травой). Вот как описывается сама игра: *«Воины, что были в войске дяди, // В кожаный любили мяч играть. // Стрелы отложив, забавы ради, // Начали тяжёлый мяч пинать. // Мяч, размером с голову, пробили, // Он соболью шубу мне порвал... // Думали они, что победили. // Только мяч я ловко обуздал. // Принял мяч рукою я умелой, // Укротил его, остановил, // И контраதாகой дерзкой, смелой, // Игроков атаку подавил: // Я ногой могучей, пятпалой, // Сделавши внушительный замах, // Так ударил мяч, что разметало // Игроков. В глазах их вижу страх... // И восторг, смятенье, удивление: // «Как он нас? Ужель мы не ловки?»... // Как им объяснить, что не мгновения, // А всю жизнь крепил удар ноги».*

Впечатляет описание развития физических качеств. Как известно, физическая подготовка включает развитие таких качеств, как сила, выносливость, быстрота, ловкость, гибкость... За исключением последнего качества (более характерного для женщин) описание всех остальных мы находим в анализируемом героическом эпосе:

– **ЛОВКОСТЬ:** *«Вдруг услышал звон кольчуг. // Вскинул быстро меткий лук. // И послал стрелу он ту // В воина, только на лету //*

Тот стрелу перехватил: // – Чуть меня ты не убил, – // Дядя смог ему сказать...» (Именитый богатырь);

– **сила:** «Для возмездий руку я набил. // Нуми-Торум в этом помогал. // Силу для удара я копил. // Сабли блеск – как яростный оскал. // Крепко я в руке её зажал, // Поднял, закричал: «Иду на вы!» // На врага стремглав я побежал, // Саблей взмах – и враг без головы!» (Богатыря среднего течения реки Сосьвы героическая песня);

– **быстрота:** «Словно две смородины, глазами // Увидал бегущих вражин я. // Бег ускорил: знаюсь я с ветрами, // Не уйти от ног Богатыря» (Богатыря среднего течения реки Сосьвы);

– **выносливость:** «Мчал он по ложбинам и пригоркам, // Что подобны спинам соболей, // Но настиг его Хонт Торум Ойка. // Мы схватились. Схватки нету злей» (Отыр ростом до летящего чирка).

Перечисленные физические качества помогали богатырям в овладении прототипами современных видов спорта (о футболе сказано выше). Вот упоминания о них.

Борьба: «Долго длилась битва равных силой, // Снова помогла мне месть моя! // Обернулся бой врагу могилой, // Одержал победу в схватке я» (Отыр ростом до летящего чирка); «С Учами ты силой потягайся: // Грудь другую грудь пускай теснит. // Более счастливым объявляется // Тот, кто на ногах здесь устоит» (Отыр ростом до летящего чирка).

Биатлон: «Бой крепчал, и вороги, теснимы, // С поля боя стали убежать. // Лыжи я надел. Врагов, гонимых, // Стал на лыжах-выдрах наступать. // Вытянул стрелу, приставил к луку, // И отправил в стан своих врагов. // Будто клин гусей, что мчался к югу, // Потерял шесть лучших гусаков. // Будто селезней в летящей стае уток // Нанизала меткая стрела. // Не мешает снежный первопуток // Мне бежать на лыжах и стрелять» (Отыр ростом до летящего чирка).

Гребля: «Сел в доспехах ладных в лодку // И понёсся вверх он ходко. // Грёб весь день, потом – всю ночь. // Исполнял совет точь-в-точь. // Долго, коротко ли плыл, // Силу вкладывая, пыл» (Именитый богатырь).

Стрельба из лука: «Взял колчан, что сделан был из рога, // Вытянул трёхгранную стрелу, // Лук с бечёвой дали ей дорогу // В две груди бежавших, как в одну» (Богатыря среднего течения реки Сосьвы героическая песня).

Плавание: «К Лопых-озеру пришёл я для отмищения... // Достая медвежье одеяние, // Луговой, когтистый свой наряд, // Надеваю спешно... // И, медвежьем видом угрожая, // Подплываю, грозно я рычу. // За отца кроваво мстит желая, // Жуть нагнать на отыров хочу! // Выбежали на берег герои // Зверя встретить, только я не зверь. // Сбросив шкуру, я стрелу пристроил: // В лук стрелу вложил – сестру потерь» (Отыр ростом до летящего чирка).

Фехтование на саблях: «Что о нём здесь долго говорить? // Шархол-Онгыт-Ютланг гадко жил.// Сколько можно зло ему творить? // Он мой отмищень заслужил. // Для возмездий руку я набил. // Нуми-Торум в этом помогал. // Силу для удара я копил. // Сабли блеск – как яростный оскал. // Крепко я в руке её зажал, // Поднял, закричал: «Иду на вы!» // На врага стремглав я побежал, // Саблей взмах – и враг без головы! // Обезвредил я Богатыря: // Шархол-Онгыт-Ютланг в схватке пал!» (Богатыря среднего течения реки Сосьвы героическая песня).

Несколько слов о символике победы. Скальп, подвешенный к дереву или водружённый на лесину, несколько напоминает современную чемпионскую медаль на ленте. Голова, волосы (скальп) на деревянном шесте или дереве – символ одержанной победы. Вот как описываются факты победы.

В «Именитом богатыре»: «Издеваются братья:// – Ты нам вовсе не родня! // Твой отец был нашим бит, // И повержен, и убит. // Там, на обских островах, // На лесине голова... // Развевается на палке, // Словно пух озёрной чайки. // Это твой родной отец, // Наш же тятя – удалец!».

В героической песне Богатыря среднего течения реки Сосьвы: «Обезвредил я Богатыря: // Шархол-Онгыт-Ютланг в схватке пал! // Скальп с дурной башки срезаю я. // На ремень свой прочный нанизал. // Позже, чтоб в округе видел всяк, // На задворках дома, поутру, // Где листвою деревья шелестят, // Скальп развесил на сыром ветру. // Знак моей победы, гордо реи! // Ветер, обдувая, убелит // Скальп. Он будет белый, как халей, // Что над Сосьвой кружит и парит. // Пусть взойдет победная заря! // Пусть же длится вечно день побед! // Пусть цветёт земля богатыря // И не знает больше страшных бед!»

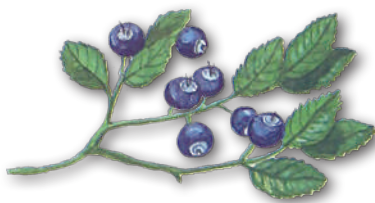
В героической песне Богатыря верховой реки Тагт: «Между тем, Отыр наш, Светлый Лебедь, // Что Озёрным, Обским назы-

вался, // Как подумал-сказал – так и сделал: // Уничтожил он воинство вражье, // Изрубил, искромсал, исковеркал. // Ну, а головы всех побеждённых // Водрузил на высоких лесинах // На мысу в устье Сани-речушки, // Чтоб бесславный конец вражьей рати, // Что творила не дело благое, // А позорную, гнусную подлость, // Виден был, чтоб другим неповадно // Было грязные делать делишки».

Следует немного прокомментировать последний отрывок. В нём, в отличие от двух предыдущих, ведущим мотивом афиширования своей победы богатырь считает не сам факт победы, а фиксацию факта наказания подлых врагов за вторжение и творимые разоры. В обнаружении победы над врагом, как и в прототипах видов спорта, усматривается прагматический и даже воспитательный смысл одержанной победы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Именитые богатыри Обского края. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 150 с.





Миссия сынов Торума, сошедших на землю (по материалам второго тома «Собрания вогульской народной поэзии» Б. Мункачи)

С.С. Динисламова

*Югорский государственный университет
г. Ханты-Мансийск (Россия)*

Для современного исследователя героический эпос манси является неиссякаемым источником языка, истории, этнокультуры, мировоззрения народа. Эпос – это повествование о событиях, предполагаемых в прошлом.

Научно-образовательный центр по изучению и сохранению языков и культуры коренных малочисленных народов Севера Югорского государственного университета занимается транслитерацией, переводом и подготовкой к изданию на современном мансийском, венгерском и русском языках фольклорных текстов из 2-го тома «VOGUL NEPKOLTESI GYUJTEMENYE» («СОБРАНИЕ ВОГУЛЬСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ») Б. Мункачи¹. В 2011 г. объёмом 18,7 п. л. была издана 1-я часть переводов фольклорных текстов². В 2012 г. сдана в печать 2-я часть сборника.

Перевод мансийских текстов героического эпоса – удивительно занимательное и увлекательное занятие. С необъяснимым чувством нежности, любви и уважения окунаешься в родной мансийский язык. За каждым произведением чувствуешь сказителей – видишь их лица, ощущаешь внутренний мир. И испытываешь вместе с остальными обскими уграми глубочайшее уважение к памяти тех, кто донёс до нас богатый фольклорный материал, – венгерским и финским исследователям XIX–XX вв.



Второй том «Собрания вогульской народной поэзии» Б. Мункачи начинается с текста «*Ас-котиль ойка, Аяс-Торум тэрнинг эрге*» («Богатыря Ас-котиль ойка, Аяс-Торума героическая песня»). Случайно или закономерно составителем сборника Б. Мункачи из героического эпоса первым был представлен данный текст, но значимость Аяс-Торума позволила автору проекта Ю. Шесталову начать «сотворение системы» памятника духовной культуры именно с этого богатыря. Сегодня глубинный смысл этого проекта представляется в том, что, «анализируя мысли, интуитивное озарение, мы можем понять, почему происходили те или иные события, можем спрогнозировать, что произойдет с нами, с миром, с планетой Земля»³. Эти слова Ю. Шесталова совершенно точно отражают его личность как писателя и философа.

Г.Н. Ионин о данном проекте говорит, как о «замысле сотворения единой системы вогульского фольклора», чем-то напоминающем «сложение канонического текста Библии»⁴.

Итак, в мифологии хантов и манси Верховный отец – Нуми-Торум – небесный бог. Он является создателем мира. Слово *Торум* с мансийского переводится как – «бог, небо, погода, природа, эра, эпоха, век, жизнь, икона» (от манс. *торгум* – «дрожащий», *торгунгкве* «дрожать» – «когда гремит гром, всё дрожит, вероятно, отсюда и его название – имя Бога, неба») ⁵. У Нуми-Торума есть отец – Нуми-Кворэс. По одному из текстов о Мир-суснэ-хуме мы видим, что Нуми-Кворэс «меж двух небес, меж двух миров» на землю вместе со старшим сыном (Нуми-Торумом) спустил среднего сына (Шахыл-Торума), младшего сына (Тапал-ащ / Тапал-ойку) и дочь (Калтащ-экву).

Как видим, у мансийских богов, как и у многих высших богов в мифах других народов, были семьи, участвовавшие в творении. Так, по одним источникам, Калтащ-эква – жена Нуми-Торума; по другим – сестра, женой же является русская женщина, которая спуталась с северным мужчиной Хуль-отыром. Или, по одним источникам, дети Нуми-Торума, ставшие территориальными духами-покровителями, носили следующие имена: сыновья – Полум-Торум, Ас-ях Торум, Нёр-Ойка, Аут-отыр, Ай-Ас-Торум, Тагт котиль-Торум, Мир-суснэ-хум; дочь – Казым-ими. По другим источникам (в част-

ности, по исследуемому нами тексту № 1 «Героическая песня богатыря Ас-котиль ойка (Аяс-Торума)», дети Нуми-Торума – это Ас-котиль ойка, Тэк-Отыр, Нярс-най эква.

Итак, осветим миссию богатыря Ас-котиль ойка – то ответственное задание, которое поручил ему отец Нуми-Торум.

Земли «Богатыря среднего течения Оби» притягивали соседей своими речными и лесными богатствами. Из-за владений велись междоусобные войны. Роль Аяс-Торума – защита владений. Среди врагов были его кровные родственники – брат Тэк-ойка и сестра Нярс-най эква. Разгромив в одиночку их войска, герой не стал убивать предводителей – здесь показана доминирующая черта характера богатыря: он благороден по отношению к поверженному врагу. Но не только наблюдателем, правителем, защитником был Аяс-Торум. Можно считать, что его основной миссией было исцеление людей: *«С любых земель хворью ног заболевший мужчина, // с любых земель хворью рук заболевший мужчина // если ко мне молиться придёт, вверх его возьму [исцелю]»*. Или: *«В убогих одеяниях многочисленные мои женщины // хворью тела хворь если их настигнет // болезнями костей болезнь если их настигнет: // то все ко мне молиться придут»*.

Целительные силы Аяс-Торума были немалыми. Например, он мог оградить от мора и исцелить от эпидемий: *«Эпидемия если нападёт: // словно из-под подола, от эпидемии я их подниму»*. О себе он заявляет: *«Я – семь железных стрел имеющий мужчина, // шесть железных стрел имеющий мужчина, // над собой никакого крылатого бога я не знаю, // выше меня никакого ногастого духа я не знаю»*.

В следующем тексте № 2 (*Сат-хар-сов царинг-тагыл-ойка апге, Аяс-Торум мойтыг лавум тэрнинг эрге* – «Богатыря в одеяниях из семи шкур оленей-самцов, о его племяннике, об Аяс-Торуме в форме сказки сказываемая героическая песня») рассказывает о том, что дядей Аяс-Торума был богатырь очень высокого роста. Отца же своего он величает Сорни-Кворэс (Золотой Кворэс). Текст раскрывает юношеский возраст Аяс-Торума. Когда богатырь совершает ошибку и его призывают к ответственности, он своей немалой физической силой утверждает собственную правоту.

В тексте № 3 (*Тэк-ойка тэрнинг эрге* – «Героическая песня богатыря Тэк-ойки») Тэк-Отыру «в возрасте женщина-матушка как она молвит: // *«Женский край, в котором женщины ходят, Нам бы поискать теперь...»*. Это значит, что мать отправляет сына на поиски невесты. Тэк-ойка прибывает в город семи богатырей Лонгх-авит нёл, берёт в жены их сестру и уводит её «росомахи-самки короткими шагами» (украдкой) на «пристань города с пристанью». В тексте Тэк-отыра называют именами *Хощи-хум-нарынг-саг / Лыхи-хум-нарынг-саг* и *Русынг-овлуп-лыхи-сев отыр / Русынг-овлуп-хощи-сев отыр* («С бахромым концом косы, много слуг имеющий богатырь / С вьющимся концом косы, много народа имеющий богатырь»).

Миссия Тэк-Отыра, как и всех богатырей, – охранять свои земли, завещанные отцом. Он очень миролюбив и мудр: *«Свою золотую думу, величиной с озеро // вдаль я направил, // Свою золотую думу, // величиной с Обь // Вдаль я настроил»*. Он призывает людей к миру: *«Когда-то человеческая вечная эра установится: // Человеческая счастливая эра установится // Пусть так же, как и сейчас, отцом данной отцовской мести // Никто не ищет, // Пусть так же, как и сейчас, матерью данной материнской мести // Никто не ищет»*.

В тексте № 4 (*Мир-суснэ-хум, Эква-пыг-пыгрищ тэлум мойтэ* – «Мир-суснэ-хума, Эква-пыг-пыгрища о появлении сказка») вновь упоминается, что жена Нуми-Торума – русская женщина – грешна неверностью: «Однажды находит – его жена с северным мужчиной Хуль-отыром спуталась. – За волосы три раза оземь махнул жену, по низ [землю] обозревающей дыре вниз её сбросил». Русская женщина, упав на берег Оби, родила «с золотыми руками-ногами ребёнка». Услышав детский плач, Калтащ-эква спустилась на землю. Возвращенный ею сын женщины стал Мир-суснэ-хумом, и «красивая солнечная земля, благодаря его силе держится, в русских, мансийских священных домах ему поклоняются». По всей земле победителя его «крылатого воина нет, ногастого воина нет». Также он «сверху пролетающего крылатого Торума, крылатого духа рукою вниз придерживает, снизу проходящего ногастого Торума, ногастого духа рукою вниз придерживает, при его движении [шевелении] вся [устоявшаяся, основательная] священ-

ная земля вздрогнет. Вот поэтому его в сказках прославляют, поэтому его в песнях воспевают». То есть здесь показано, что герой является олицетворением непознанных сил природы, связанных не только с мифологией, но и с геологическими процессами.

Тексты № 5 и № 6 о Мир-суснэ-хуме рассказывают об его опускании сверху и взрослении.

В тексте № 7 (*Мир-суснэ-хум, Эква-пыг-пыгрищ Нуми-Торум ащен вагыл таратым мойтэ* – «Сказка о спущении на землю Нуми-Торумом-отцом Мир-суснэ-хума, Эква-пыгрища») говорится, что Нуми-Торум из семерых мужчин стал выбирать одного Мир-суснэ-хума. Более других претендовал Тагткотиль-ойка, однако стал им Эква-пыгрищ. Его дядя Тапал-ойка (Потусторонний мужик) помог пройти будущему Мир-сусне-хуму все этапы соревнований. Показаны способности Эква-пыгрища – Мир-суснэ-хума. Например, умение видеть и помогать на большом расстоянии (он увидел тонувших в море рыбаков и спас их с помощью ветра, то есть сил природы). После этого Нуми-Торум одаривает его мощью Мир-суснэ-хума. До сегодняшнего дня «и русский, и манси ему поклоняются».

Нами рассмотрено 7 текстов, выявлено основное предназначение на земле Аяс-Торума и Мир-суснэ-хума. В заключение отметим, что мансийские героические песни, как и русский былинный эпос, воспроизводят идеалы социальной справедливости, прославляют богатырей как защитников народа. Во многих песнях герой сражается в одиночку. Однако в русских былинах пространство вокруг героев – это вся русская земля, а в мансийском эпосе окружающий богатыря мир – это только его владения, полученные от Верховного отца Нуми-Торума.

ПРИМЕЧАНИЯ

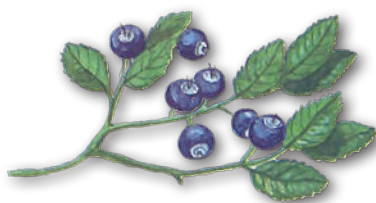
¹ **Munkacsi B.** *Vogul népköltési gyűjtemény.* – Budapest, 1892. – II. 1.

² Именитые богатыри Обского края. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 150 с.

³ **Шесталов Ю.** Шаманские тайны «Вогульской народной поэзии» Б. Мункачи // Именитые богатыри обского края. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – С. 15.

⁴ **Ионин Г.Н.** Собрание вогульской поэзии // Именитые богатыри обского края. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – С. 17.

⁵ **Ромбандеева Е.И.** Эволюция становления семьи манси (вогулов). – Ханты-Мансийск, 2007. – С. 210.





Образ оленя в изобразительном искусстве обско – угорских народов

А.В. Лебедева

*Творческое объединение «Культура»
г. Ханты-Мансийск (Россия)*

Олень – лучший человек.
*Мария Волдина (Вагатова),
хантыйская сказительница*

Образ оленя часто встречается в мировом искусстве, начиная с самых древнейших времён – и в наскальных рисунках каменного века, и в евроазиатском «зверином стиле», и в творчестве китайских мастеров... Разумеется, не мог он не стать и объектом изобразительного творчества на севере Евразии, где издавна обитали олени, а охота на это животное и его разведение были важнейшими отраслями местного хозяйства.

Значительная часть жителей Севера занималась оленеводством, охотой, рыболовством, морским зверобойным промыслом и вела кочевой и полукочевой образ жизни. Обские угры по сей день имеют самобытные традиционные формы материальной и духовной культуры – архитектурный облик и интерьер построек, одежду, пищу, обряды и обычаи, народное искусство...

Художественное творчество манси и хантов отмечено чертами взаимовлияния и взаимозаимствования. Вместе с тем каждый из народов Обского Севера создал и сумел сохранить в своём изобразительном искусстве самобытное начало и характерное своеобразие, определяющее неповторимость их национального облика. Для их художественной жизни характерны обращения к тематическим видам изображений, набор которых С.В. Иванов определил следующим образом:



- картинное письмо (пиктография);
- родовые и семейные знаки;
- изображения на изделиях из бересты, меха и ровдуги;
- татуировка;
- изображения религиозного содержания, преимущественно на культовых предметах¹.

Ряд видов сегодня утратили своё значение.

В каждом из вышеназванных видов встречается образ оленя или «намёк» на его присутствие. Изображение не только служило для эстетического удовлетворения, но и применялось в качестве тамги в знаковой системе обских угров, сакрального символа с охранительными функциями. Обращение к родовому знаку актуально по сей день. Во время экспедиции 2011 г. в администрации п. Ульт-Ягун Сургутского р-на нам рассказали, что некоторые ханты в качестве личной подписи на документах и в наши дни оставляют тамгу, в том числе и рисунок оленя. Причём с накоплением определённых жизненных событий у человека иконография животного на его тамге меняется – появляются новые отростки на рогах, которые становятся всё больше и ветвистее. Например, таким образом подписывался Яков Епаркин, теперь же он ставит свои инициалы «ЕЯ».

Классификация изображения оленя может выглядеть следующим образом:

1. Олень дикий – олень одомашненный.
2. Священный (сакральный) олень – хозяйственный олень (не имеющий сакрального значения).
3. Традиционный – стилизованный.

Необходимо обратить внимание, что художественная жизнь Югры развивалась в условиях, характерных для России и Сибирского региона в целом, но она была удалена от культурных центров, и это позволило местным способам передачи мировоззрения сохранить свою самобытность. При этом влияние пришедшей культуры позволило местным художникам в 1930-х гг. освоить технику живописи и графики европейских школ.

С кон. 1920-х гг. художественная жизнь югорских народов приобретает два вектора развития: один – на своей северной



земле; другой – в столичной среде именитых художников, связанных с Институтом народов Севера (г. Ленинград). Так, излюбленной темой в скульптурной студии под руководством Л. Месса были животные, в особенности олени. «Студенты показали детальное знание их строения и высочайшее мастерство в их изображении. Олени предстают в самых разных проявлениях: одни – в царственно благородном облики, другие – одомашненные и верно служащие человеку. Различна и стилистика»². Люди и звери, рыбы и птицы, деревья и реки, горы и озёра находятся в нерасторжимом единстве и составляют величественный образ прекрасной земли, который и является сущностью живописного творчества северян.

Ранее максимальное число представленных в публикациях имён северных мастеров достигало одиннадцати. В ходе исследования нам удалось выявить 28 персоналий художников и скульпторов обско-угорских народов³. Наиболее подробно изучены творческие биографии художников К.Л. Панкова, П.Е. Шешкина, М.А. Тебетева, А.Г. Гришкина, Ю.Г. Гришкина, А.Г. Гришкина, Н.Л. Волдина, Г.С. Райшева, Л.Е. Горячевских и др. Образ оленя и сегодня остаётся одним из самых ярких в их творчестве. Красота и пластика этого животного дают художникам богатые возможности для разнообразных интерпретаций его изображения.

Таким образом, изображение оленя является общетранслируемым образом, для каждого народа имеет свой смысл. Для обских угров по сей день характерно взаимодействие с этим животным как в хозяйственных и сакральных формах, так и в изобразительном искусстве.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX века. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер. Т. XXII. – М.; Л., 1954. – С. 17.

² Славова Л.А. Скульптура Института народов Севера – художественный феномен искусства 1920–1930-х годов // След метеора. Альманах. – СПб.: Palace Editions, 2011. – Вып. 298. – С. 20–21.

³ Лебедева А.В. Изобразительное искусство обских угров. Дис... канд. искусствоведения. – 2011. – 268 с.



Первая поездка к манси. 1983 г. (К 70 – летию со дня рождения И.Н. Гемуева)

А.В. Бауло

*Учреждение РАН «Институт археологии
и этнографии Сибирского отделения РАН»
г. Новосибирск (Россия)*

1 июня 2012 г. выдающемуся российскому этнографу, доктору исторических наук Измаилу Нуховичу Гемуеву (1942–2005) исполнилось бы 70 лет. Его научная карьера делится на две части: в 1970-е гг. он занимался изучением истории и культуры селькупов; с 1983 г. его интересы сосредоточились на исследовании мировоззрения манси. Если селькупов он изучал, скорее, по инерции (это была область интересов его научного руководителя Г.И. Пелих), то религия народа манси была полностью его собственным выбором. С одной стороны, он посчитал (и вполне справедливо), что перспектив дальнейшего изучения селькупов в связи с их малочисленностью и явной деградацией традиционной культуры практически нет; с другой – в изучении манси он увидел уникальную возможность выйти на более широкие исторические параллели, в частности, связанные с древними культурами Востока.

К 1980 г. относится его последняя поездка к селькупам, к 1983 г. – первая поездка к манси. Прошло неполных 30 лет, но уже сейчас мы не во всем можем восстановить подробности организации этой экспедиции. Известно, что в 1983 г. спутником Гемуева являлся сотрудник Института истории, филологии и филологии СО АН СССР С.Н. Тихонов. Он не был профессиональным научным сотрудником, скорее – другом Гемуева.



Научное наследие 1983 г. состоит из четырёх полевых тетрадей и некоторого количества чёрно-белых негативов и цветных слайдов (последние выполнены С.Н. Тихоновым). Большинство материалов было опубликовано в известной монографии И.Н. Гемуева и А.М. Сагалаева «Религия народа манси: Культовые места (XIX – начало XX в.)»¹. К сожалению, полиграфические возможности вынудили опубликовать фотоматериалы экспедиции в виде прорисовок.

Известно, что в 1983 г. район работ отряда был сосредоточен в селениях манси, располагавшихся в бассейне р. Ляпин (Берёзовский р-н ХМАО – Югры): основная база отряда на-



Илл. 1. А.Д. Хозумов с женой. Д. Хурумпауль. ХМАО. 1984 г.
Фото: А.М. Сагалаев

ходила в Хурумпауле, посещены были (сверху вниз) Ясунт, Щекурья, Саранпауль, Хошлог, Ломбовож.

Необходимо отметить, что одним из главных – каждодневных – событий экспедиции было знакомство и общение с уникальными людьми – теми, кого в научных публикациях принято сухо называть информаторами или информантами. В большинстве это были мужчины, прошедшие Великую Отечественную войну 1941–1945 гг. Фактически это было последнее поколение людей, действительно знающих историю своего народа. При этом, пройдя войну плечо к плечу с русскими солдатами, эти старики-манси понимали, что интерес учёных к их традициям не праздный. Это были блестящие знатоки народной культуры, обладавшие при этом удивительным чувством юмора, который неоднократно выручал во время многокилометровых походов по северной тайге.

В Хурумпауле основным собеседником и проводником выступал Алексей Дмитриевич Хозумов (1918 г. р.) – фактический хозяин так называемого «большого дома» (где хранились поселковые фигуры духов-покровителей) и святилища *Йипы-ойки* («Филина-старика»). В 1983–1985 гг. мы останавливались в небольшом доме, стоявшем вплотную к ограде усадьбы Алексея Дмитриевича, фактически это приводило к постоянному общению с ним и его женой. Он подсказывал, куда сходить, к кому лучше обратиться, давал пояснения предметам культа, которые поначалу были для нас загадкой (ил. 1, 2).

Добрыми друзьями новосибирских этнографов в Хурумпауле стали также Абрам Родионович Хозумов, Василий Осипович Хозумов, Владимир Дорофеевич Вадичупов, семья Меровых – Аксинья Степановна и Рудольф Васильевич (ил. 3).

Немало времени сотрудники отряда провели в Хошлоге, поскольку здесь судьба одарила их знакомством с Прокопием Фотеевичем Меровым (1912 г. р.) (ил. 4) – хранителем большинства близлежащих священных мест.

В Щекурье И.Н. Гемуев и С.Н. Тихонов побывали в гостях у выдающегося исполнителя фольклора Григория Николаевича Сайнахова (ил. 5).

Много интересных записей было внесено в полевые тетради в ходе увлекательных бесед в Ясунте с Иваном Платоновичем





Ил. 2. А.Д. Хозумов в шёлковом халате и с саблей в руке показывает, как представляли богатырей на медвежьем празднике. Д. Хурумпауль. ХМАО. 1985 г. Фото: А.В. Бауло

чем Тихоновым, Николаем Ильичем Немтазиным и Петром Михайловичем Хатаневым.

Основная работа этнографов в 1983 г. была связана с изучением феномена домашних и поселковых святилищ. Ещё на пути к ляпинским манси И.Н. Гемуев и С.Н. Тихонов побывали на святилище около бывших Неремовских юрт (расположены в 45 км от Березова на протоке Пырсим, соединяющей Малую Обь и Северную Сосьву).



Ил. 3. Р. В. Меров и А. С. Мерова у амбарчика *Мис-нэ*. Д. Хурумпауль. ХМАО–Югра. 2007 г. Фото: А.В. Бауло



Ил. 4. П.Ф. Меров в окружении жителей Хошлога. ХМАО. 1984 г.
Фото: А.М. Сагалаев



Ил. 5. Выдающийся исполнитель игры на санквылтапе Г.Н. Сайнахов
в окружении родственников. Д. Щекурья. ХМАО. 1984 г. Фото: А.М. Сагалаев

На большой поляне был установлен амбарчик, обнесенный оградой (деталь, не имеющая аналогов для культовых построек манси) (ил. 6). В пределах огороженной территории напротив входа в амбарчик находился стол на четырёх ножках; снаружи вдоль его боковых стен стояли несколько сундуков с культовой атрибутикой. Их расположение вне амбарчика свидетельствовало, скорее всего, о том, что они были привезены сюда из Неремово из покинутых населением домов.

За пределами ограды выделялся высокий старый кедр; на нём в 1,1 м от земли была вырублена топором антропоморфная личина. С наружной стороны изгороди лежало и жертвенное покрывало из толстого шерстяного сукна красного и зелёного цветов с изображением четырёх фигур всадников (*Мир-сусне-хума*). Надо отметить, что всадника здесь окружают условно переданные фигуры животных; в целом подобная композиция транслируется ещё с эпохи Средневековья – с известных серебряных блях с изображением «сокольников».

В амбарчике у задней стены на двух брёвнах, покрытых белой тканью, были установлены три антропоморфных изображения: их основу составляли пучки из семи стрел (ил. 7).



Ил. 6. Священный амбарчик. Протока Пырсим. ХМАО. 1983 г.
Фото: С.Н. Тихонов



Ил. 7. И.Н. Гемуев при описании антропоморфной фигуры духа-покровителя. Протока Пырсим. ХМАО. 1983 г. Фото: С.Н. Тихонов

Вместе с П.Ф. Меровым сотрудники Приполярного этнографического отряда побывали на святилищах *Хонт-Торума* и *Пайпынг-ойки*.

Хонт-Торум, Бог войны – один из сыновей верховного бога *Нуми-Торума*. Он обладал необычайной силой и, согласно легенде, хотел воевать с верхними людьми, которые «были спущены с неба»; он же одержал победу над семью ненецкими богатырями.

Святилище *Хонт-Торума* находилось приблизительно в 80 км от устья р. Кемпаж, где в неё впадает р. Пупы-я. Раньше сюда приходили мужчины селений Хошлог, Хурумпауль, Ломбовож, Ханглы. Изображение *Хонт-Торума* было расположено в северо-западной части кедрового мандала (ил. 8, 9).



Ил. 8. Фигура *Хонт-Торума*. Бассейн р. Пупы-я. ХМАО. 1983 г.
Фото: С.Н. Тихонов



Ил. 9. П.Ф. Меров во время обряда угощения на святилище *Хонт-Торума*.
Бассейн р. Пупы-я. ХМАО. 1983 г. Фото: С.Н. Тихонов





Ил. 10. Священный амбарчик и фигура *Суй-ур-эквы*. Бассейн р. Пупы-я. ХМАО. 1983 г. Фото: С.Н. Тихонов



Ил. 11. Суконные игольницы, поднесённые *Суй-ур-экве*. Бассейн р. Пупы-я. ХМАО–Югра. 2009 г. Фото: А.В. Бауло

Его остов составляли три связки стрел, из которых одна, расположенная вертикально, обозначала туловище фигуры, а две другие, укрепленные крест-накрест, – руки. На голове *Хонт-Торума*, сформированной из наконечников стрел и лезвия ножа, была надета остроконечная шапка, сшитая из клиньев ткани синего и красного цветов.

Раньше *Хонт-Торум* «жил» в специально сооруженном для него жилище – шалаше, который был перекрыт берестяной кровлей, изображение божества, привязанное к центральной опоре, находилось под навесом.

В 8 м к юго-западу от жилища *Хонт-Торума* находился амбарчик его жены *Суй-ур-эквы* (ил. 10). Среди прочих атрибутов выделялись суконные орнаментированные игольницы – их приносили в дар богине по случаю рождения в семье девочки (ил. 11).

К юго-западу от изображения *Хонт-Торума* стояли фигуры второстепенных персонажей святилища – *Энки* и *Хуси* (воина) (ил. 12).



Ил. 12. Фигуры *Хуси* и *Энки* на святилище *Хонт-Торума*. Бассейн р. Пупы-я. ХМАО. 1983 г. Фото: С.Н. Тихонов

Посетили этнографы и культовое место *Пайпынг-ойки* («Старика с берестяным туесом»), расположенное в 1,5 км от Хошлога. На поляне, неподалеку от края болота находились остатки амбарчика (ил. 13) и два деревянных изваяния. *Пайпынг-ойка* считался помощником *Хонт-Тору* и, в свою очередь, тоже имел подчинённых. В центре поляны между двумя елями была горизонтально укреплена жердь, которая одним концом опиралась на плечо *Какын-пунгк-ойки* – работника *Пайпынг-ойки*. Его низкий социальный статус подчеркивался изношенной мужской одеждою; возле него на земле лежали старые меховые шапки; ничего нового *Какын-пунгк-ойке* не полагалось.

На жердь опиралась и фигура *Мис-хума*, фигурирующе-го в качестве воина. Верх его головы был плотно обмотан куском белой ткани, возможно, это символизировало воинский шлем. *Пайпынг-ойке* и *Мис-хуму* приносились пожертвования, в их числе лоскуты белой, синей, розовой ткани с монетами в уголках (ил. 14). Эти куски ткани привязывали к срубленной и очищенной от коры ёлке, которую устанавливали вертикально рядом с изображением воина.



Ил. 13. П.Ф. Меров на святилище *Пайпынг-ойки*. ХМАО. 1983 г.
Фото: С.Н. Тихонов

Таким образом, уже первая поездка И.Н. Гемуева к ляпинским манси принесла впечатляющие результаты: сохранность и жизнеспособность культовых комплексов небольшого северного народа, яркость и самобытность его культуры вызвали самые восторженные отклики в научном мире. Можно с уверенностью сказать, что огромный пласт мифологической культуры манси был показан научному сообществу именно И.Н. Гемуевым.



Ил. 14. И.Н. Гемуев и П.Ф. Меров на святилище *Пайпынг-ойки*. ХМАО. 1983 г. Фото: С.Н. Тихонов

Я бы подчеркнул, что это был обоюдный успех: исследователь открыл для себя уникальный мир, который он так и назвал – Космос, а народ манси в его лице обрел одного из самых одарённых и значительных учёных-угроведов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культовые места (XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 1986. – 192 с.





Роль музея в сохранении, изучении и популяризации культуры обских угров (на примере Российского этнографического музея)

И.А. Карпетова

*Российский этнографический музей
г. Санкт-Петербург (Россия)*

В настоящее время в результате глобализации, в которую вовлечены широкие слои населения всех стран, идёт активный процесс социокультурной диффузии и, как следствие её, унификация и интеграция культур. В ответ на этот процесс под влиянием внешних факторов – политических, экономических и социальных – наблюдается активизация этнического самосознания, устойчивое стремление к ценностям своей культуры и желание обрести идентичное себе жизненное пространство. В этой связи растёт значение музея в качестве центра не только изучения, сохранения и популяризации культурного наследия, но и конструирования этнической идентичности. Ведь в основе музейной деятельности лежит принцип этнокультурного пространства. Он показывает через подлинные предметы мир культуры, которая, как целостная структура, у многих народов уже утрачена. Это касается и традиционной культуры северных народов, которые до недавнего времени ещё в значительной степени её сохраняли.

В силу своей специфики этнографический музей является носителем этнической памяти.

Собрание Российского этнографического музея (РЭМ) в Санкт-Петербурге по объёму вещевого материала, его полноте и качеству является одним из лучших в стране. За более чем 100-летнюю историю существования в музее был собран уникальный материал, насчитывающий свыше 500 тыс. ед.



предметов, фотографий, рисунков. Значительную часть этих фондов, имеющую огромную научную значимость, составляют коллекции по народам Сибири и Дальнего Востока. Среди них особое место занимает собрание по обским уграм, насчитывающее ок. 3,6 тыс. ед. хранения (в том числе свыше 2,6 тыс. в составе 40 коллекций – по культуре хантов, ок. 1,0 ед. хранения в составе 12 коллекций – манси).

Комплектование коллекций по этим народам было начато с первых лет существования этнографического отдела Русского музея (в рамках этого отдела нынешний этнографический музей развивался до 1934 г.).

Самая первая коллекция по «культуре и быту иртышских остяков» (48 номеров) поступила в музей от Министерства финансов со Всероссийской кустарной выставки 1902 г., но основу собрания по обским уграм составляют, прежде всего, коллекции С.И. Руденко по северной группе хантов и манси – это свыше 1400 экспонатов (945 – по хантам, 474 – по манси)¹. Собраны они были в 1910–1911 гг. во время 9-месячной экспедиции на Тобольский Север.

Сергей Иванович Руденко принадлежал к той плеяде исследователей, которые в послереволюционное время заложили фундамент современной этнографической школы. Энциклопедически образованный и всесторонне одаренный учёный, он внёс значительный вклад в развитие археологии и этнографии. Коллекции, собранные им, отличает широта тематического охвата, комплексный подход в подборе материала и чёткая научная систематизация. Предметы, как правило, хорошо аннотированы, что свидетельствует о высоком профессионализме собирателя. Коллекции, поступившие в те же годы от корреспондентов на местах – Н.Л. Пигнатти (консерватор Тобольского губернского музея; 220 предметов по культуре салымских хантов), А.А. Дунина-Горкавича (известный исследователь Тобольского Севера; свыше 130 предметов по культуре восточных и южных хантов), – содержат интересный и ценный материал, но снабжены лишь краткой информацией о месте комплектования и назначении вещей.

В 1920-х гг. собирательская деятельность была продолжена Р.П. Митусовой (с 1924 г. – сотрудник РЭМ). Из экспеди-

ций 1923 и 1924 гг. ею было привезено около 400 предметов по культуре аганских хантов².

В 1948 г. фонды Государственного музея этнографии (так до 1994 г. именовался нынешний РЭМ) пополнились собранием московского Государственного музея народов СССР (бывшего Центрального музея народоведения), к тому времени расформированного. В его составе находилась и коллекция по культуре обских угров (свыше 450 ед.). Одним из её авторов был Н.Л. Гондатти – участник экспедиции в Западную Сибирь, организованной в 1885 г. Императорским Обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии (впоследствии – губернатор Тобольской губернии в 1906–1908 гг., известный учёный и государственный деятель). Однако самые ранние по времени комплектования предметы, переданные в составе фонда бывшего Государственного музея народов СССР, относятся к сер. XIX в. Это два хантыйских костюма – мужской и женский. Они поступили в музей от Императорского Русского географического общества и впервые экспонировались в 1867 г. на 1-й Всероссийской этнографической выставке, проходившей в Москве в здании Манежа³.

Комплектование музейного собрания по обским уграм было продолжено в 1950-е гг. В 1958–1959 гг. фонды пополнились двумя коллекциями, собранными у манси Березовского р-на ХМАО и хантов Шурышкарского р-на ЯНАО. Приобретены они были от корреспондентов на местах – А.М. Гындыбиной (Хромовой) и Ф.К. Елёскина.

Только с нач. 1960-х гг. возобновляются планомерные экспедиционные сборы. И здесь, прежде всего, следует отметить экспедиции сотрудников отдела Сибири М.С. Поповой (1961, 1968 гг.) и Е.Г. Фёдоровой (1977 г.) к северным хантам и манси. В 1988, 1989, 1990, 1991, 1994 и 2010 гг. состоялись экспедиции сотрудников отдела Сибири И.А. Карапетовой и К.Ю. Соловьёвой к юганским, аганским, тромъёганским и пимским хантам. Сформированные ими коллекции пополнили собрание РЭМ по восточным хантам. Таким образом, с кон. XIX по нач. XXI в. собирательской деятельностью были охвачены основные районы проживания хантов и манси. Поэтому собрание



РЭМ позволяет в определённой мере охарактеризовать культуру обских угров и показать её специфику.

В музее работали известные учёные – этнографы, историки, археологи, филологи. Они не только занимались изучением культуры народов, но и систематизацией, научным описанием коллекций, что обусловило особую источниковедческую значимость музейного собрания РЭМ. Коллекции с самого начала рассматривались как историко-этнографический источник, который должен по возможности реально отражать объективную действительность. В «Программе для собирания этнографических предметов» (принципы комплектования коллекций и критерии отбора образцов материальной культуры), изданной этнографическим отделом в 1902 г., но до сих пор используемой сотрудниками музея, прямо говорилось: «Отдел... имеет целью служить, во-первых, для научной разработки отечественной этнографии; во-вторых ... общему образованию путём наглядного обозрения собранных предметов»⁴. Ввиду того, что «коллекции должны давать по отношению к определённой народности ея полную культурно-историческую монографию»⁵, предлагалось собирать не отдельные малосвязанные друг с другом предметы, а систематически подобранный материал, поскольку «каждая собранная для музея вещь есть документ, характеризующий с той или иной стороны данный народ»⁶. Одним из важнейших пунктов программы была тщательная фиксация сведений о каждом приобретённом для музея предмете⁷. При комплектовании коллекций предлагалось обращать внимание, прежде всего на «национально-своеобразные» (или, как бы мы сегодня сказали, «этнически окрашенные») предметы вне зависимости от времени их изготовления. Таким образом, коллекции, являясь результатом изначального отбора (из них исключались вещи фабричного производства – «не этнографические» – пусть и широко бытовавшие в кон. XIX в.), представляли собой своеобразную «концентрацию этнической специфики».

Главными направлениями работы любого музея во все времена являются исследовательская, собирательская, хранительская, просветительская и репрезентативная. В течение

более чем столетнего существования музея вырабатывались различные концепции его развития, которые подчас зависели от внешних причин – идеологических установок государства. Этот момент с особенной остротой стал очевиден в советский период.

На первом этапе музейного строительства одной из первоочередных задач было комплектование коллекций. Работа по выполнению этой задачи рассматривалась как исследовательская, поскольку она формировала базу вещевых источников.

Кон. 1920-х – нач. 1930-х гг. – это сложный период в истории всей страны в целом и музейного дела в частности. Музеи закрывались, перепрофилировались... Этнографические музеи стали рассматриваться как «идеологическое оружие ...своего рода инструмент для перестройки мировоззрения людей»⁸. Традиционное направление музейной работы было признано «не соответствующим марксистско-ленинской методологии»⁹ и не отвечающим задачам нового времени. Эта точка зрения нашла отражение в ряде постановлений ЦК ВКП(б), в резолюциях 1-го Всероссийского музейного съезда (1930 г.) и многих публикациях того времени. Так, в статье «Центральный музей народоведения за 15 лет революции», опубликованной в журнале «Советский музей» в 1933 г., говорилось: «В истории ЦМН ясно различаются два периода. Первый в 1924–1931 гг. – этнографический и второй с 1931 г. – период решительной борьбы на идеологическом фронте – строительство музея национальной политики партии и правительства, показ социалистического содержания и национальной формы культуры народностей, населяющих территорию СССР»¹⁰. Все вышесказанное в полной мере относилось и к этнографическому отделу Русского музея. Отныне этнографический музей был призван демонстрировать результаты ленинской национальной политики, а не «изучать остатки докапиталистических формаций в капиталистическом окружении»¹¹. Всё это немедленно отразилось на репрезентативной стратегии музея. Традиционная культура, реально функционировавшая у многих народов, стала рассматриваться как пережиток. Однако все попытки конструировать посредством экспозиций новые культурные реалии, заменяя «показ вещей» на «показ

идей», приводили к неудачам. Период 1930–1950-х гг. можно характеризовать как период застоя и кризиса музейной этнографической репрезентации.

Очередной этап в музейном строительстве начинается с сер. 1960-х гг. разработкой концепций новых экспозиций («Современное жилище и одежда», «Современное народное искусство», «Современные праздники и обряды народов СССР»), реализованных в стенах музея в период кон. 1960-х – нач. 1980-х гг. Толчком к их созданию послужила активно разрабатываемая идея новой надэтнической общности «советский народ». Экспозиции должны были, с одной стороны, продемонстрировать сложение общесоветских черт в культуре народов СССР, с другой – сохранение и развитие лучших традиций¹².

Кон. 1980-х – нач. 1990-х гг. – новый этап в развитии страны и музейного дела. Процессы, проходившие в стране, активно повлияли на сложение новых общественных и политических сил. Сегодня уже можно говорить, что под влиянием внешних обстоятельств в России шёл активный процесс поиска защитных механизмов для адаптации людей к новым условиям существования. Повсеместно наблюдался и наблюдается интерес к ценностям национальных культур, их истокам. И здесь важную роль играет изучение достоверных источников, каковыми являются музейные коллекции – своеобразные документы, обладающие богатейшей и разнообразной информацией о народе, позволяющие составить его этнический портрет.

Для Российского этнографического музея это время активизации выставочной деятельности, строительства экспозиций о культуре народов России – русских, Поволжья и Приуралья, Сибири, Кавказа. Экспозиции построены на подлинных памятниках кон. XIX – нач. XX вв. и являются итогом научно-исследовательской деятельности сотрудников. В основу положена идея монографического показа: через наиболее значимые сферы культуры (а именно, хозяйственные занятия, одежда, жилище, утварь, верования) выявляется этническое своеобразие каждого из представленных народов. При этом внимание акцентируется на наиболее характер-

ных и выразительных предметах, которые маркируют ту или иную культуру.

К другому направлению экспозиционной деятельности относятся временные тематические выставки. Они позволяют показывать богатейшие коллекции, не выставленные в силу тех или иных причин в постоянных экспозициях. Выставки экспонируются как в самом музее, так и за его пределами и являются полигоном для «обкатки» новых идей. К таким выставкам относятся:

- «Славяне Восточной Европы. Человек в этнокультурном пространстве»;
- «К 140-летию первой этнографической выставки 1867 г.»;
- «Шаманизм народов Сибири. На грани миров»;
- «Крест – святыня драгоценная»;
- «Мир войлока»;
- «Этноджинс»;
- «Всеим богам по сапогам»;
- «Шубы, шубки, казакины»;
- «Шапочное знакомство»;
- «Люди твёрдой воды»;
- «Народы циркумполярного мира» и многие другие.

Музейная выставка или экспозиция – это всегда научная реконструкция, обобщённый образ культуры, образ этнической среды, а не её точное отражение. Чем точнее этот образ, тем больший отклик он вызывает у посетителя и делает более доступной пониманию культуру другого народа, воспитывая толерантное к ней отношение.

Таким образом, музеи приобретают значение центров формирования нового отношения к этнической (традиционной) культуре того или другого народа. Это хорошо видно на примере Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, во многих населённых пунктах которого (г. Ханты-Мансийске, Лянторе, п. Варьёгане и Угуте, д. Русскинской и др.) в кон. 1980-х – нач. 1990-х гг. появились этнографические музеи, причём не по распоряжению сверху, а по инициативе самих местных (в том числе коренных) жителей. Во многом этому способствовала деятельность созданной в 1989 г. ассоциации «Спасение Югры» и национальной интеллигенции, которая стала играть

заметную роль именно в этот период. Их деятельность привела к переменам в сознании людей, формированию общественного мнения о равной ценности индустриальной и аборигенных культур, что повлияло на законодательную и экономическую политику в регионе. Они первыми осознали необходимость сохранения национальной культуры, отметив в её ценностных ориентирах консолидирующее начало, и во многом содействовали повышению ее статуса как в общественной среде, так и у коренного населения¹³. Важным источником передачи культурной информации в условиях нарушения естественной преемственности традиций (особенно это актуально для городских и поселковых жителей) становятся музеи, на базе которых проводятся экскурсии, выставки, занятия с детьми, ярмарки, праздники... Ведущая роль в округе принадлежит Этнографическому музею под открытым небом «Торум Маа», воссоздающему этническую среду в условиях современного города. Следует всемерно способствовать его сохранению и максимальному функциональному использованию для культурного развития региона, особенно воспитания молодёжи и приобщения её к культурным традициям Югры.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Соловьёва К.Ю. Вклад С.И. Руденко в изучение обских угров (по коллекциям ГМЭ народов СССР) // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. – Л., 1990. – С. 61–64; Соловьёва К.Ю. Коллекции по обским уграм в собрании Российского этнографического музея // Современное состояние и перспективы развития этнографических музеев Ханты-Мансийского автономного округа в новом тысячелетии: Мат-лы окружной науч. конф., посвящённой 15-летию музея Торум-Маа. 29–31 октября 2002 года. – Ханты-Мансийск, 2003. – С. 52–55.

² Карапетова И.А. Коллекция Р.П. Митусовой по аганским хантам в собрании РЭМ // Обские угры (Материалы II-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (12–16 декабря 1999 г., г. Тобольск). – Тобольск; Омск: ГТИАМЗ, 1999. – С. 229–231; Карапетова И.А., Китова Л.Ю. Раиса Павловна Митусова: Неизвестные страницы биографии и творческой деятельности // Археология, этнография и антропология Евразии. – Новосибирск, 2004. – № 1. – С. 153–159.

³ Славяне Европы и народы России. К 140-летию первой этнографической выставки 1867 года. – СПб., 2008. – Рис. 107, 108. С. 186, 187.

⁴ Программа для собирания этнографических предметов. – Изд. 2-е. – СПб., 1904. – С. 1.

⁵ **Смирнов И.** Несколько слов по вопросу об организации этнографического отдела Русского музея Императора Александра III // Известия Императорской Академии наук. – СПб., 1901. – Т. XV, № 2. – С. 230.

⁶ Программа... – С. 12.

⁷ Программа... – С.12-13.

⁸ **Шангина И.И.** Русский фонд этнографических музеев Москвы и Санкт-Петербурга. История и проблемы комплектования 1867–1930 гг. – СПб., 1994. – С. 134.

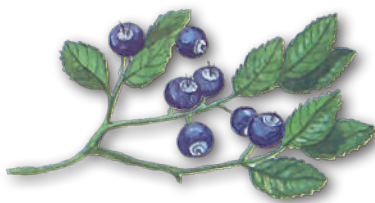
⁹ Объяснительная записка к отчёту о работе этнографического отдела в течение первой пятилетки // Архив РЭМ. – Ф. 2. Оп. 1. Д. 430. Л. 1.

¹⁰ **Иванов А.И.** Центральный музей народоведения за 15 лет революции // Сов. музей. – М., 1933. – № 2. – С. 68.

¹¹ Объяснительная записка... – Л. 2.

¹² **Баранов Д.А.** Музеи и репрезентации этнографической реальности // Сб. статей к 60-летию Альберта Кашфуловича Байбурина. – СПб., 2007. – С. 392–393.

¹³ **Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю.** Культура хантов в постсоветский период: тенденции развития и особенности адаптации // Музей, традиции, этничность XX–XXI вв.: Мат-лы междунар. науч. конф., посвящённой 100-летию Российского этнографического музея. – СПб.; Кишинёв, 2002. – С. 215–219.





Книга отзывов о музее как отражение мировоззрения посетителей

В.М. Кулемзин

*Национальный исследовательский
Томский государственный университет
г. Томск (Россия)*

Случилось как-то само собой так, что знакомство с городом я всегда начинаю с посещения музея. Убогим и безликим выглядит город, если на здании музея висит объявление «Музей закрыт в связи с ремонтом».

За свою жизнь благодаря профессиональной деятельности этнографа (да и просто так) мне удалось посетить очень много музеев, а в Томском областном краеведческом я дважды работал штатным сотрудником. Со многими музеями, зарубежными и отечественными, я не прекращаю связь и в настоящее время.

В декабре 2011 г. в Томском областном краеведческом музее состоялось открытие выставки «Медвежий праздник». Уж который раз мне была судьба разговаривать с посетителями, экскурсоводами, читать книгу отзывов. Волей или неволей пришлось сопоставлять ситуацию с тем, что я видел, слышал или читал полвека назад. Социальный и профессиональный состав тех, кто оставлял и оставляет свои записи в книгах отзывов, самый разнообразный – селяне, рабочие, учителя, школьники, врачи, инженеры... В последние десятилетия появились отзывы зарубежных гостей, чего в советское время, по понятным причинам, не было.

Что же можно извлечь из записей, вопросов посетителей, ответов экскурсоводов? Оказывается, невероятно много. В прошлом преобладало групповое сознание, в котором инди-



видуальность проявлялась минимально. Это вполне соответствует школьным учебникам, программам, форме коллективного посещения музея.

Больше всего вопросов вызывает всем знакомая русская культурная среда, культура земледельца, скотовода, отчасти занимавшегося рыболовством и охотой. Экзотические культуры, т. е. культуры собирателей, рыболовов и охотников, стали интересны только в последние десятилетия. Вероятно, причиной тому стали достижения археологии и этнографии, а также телевизионные передачи. Именно благодаря им современное поколение уяснило, что древние культуры – это вполне нормативные, контролируемые изнутри, сложные социальные образования. В них действовал механизм снятия разного рода противоречий: человек – природа, человек – общество, человек – человек. Действовали неписанные законы морали, религии, права. Чувствуется, что вместе с расширением границ познания увеличивается количество вопросов, адресованных экскурсоводу.

Больше всего вопросов вызывает природоохраняющее отношение к среде древнего язычника: нельзя в лесу кричать, свистеть, разводить костёр, прокладывать дороги, перегораживать реки, отстреливать животных в неположенное время, селиться близ мест кормления и водопоя животных.

Посетители вполне резонно задают вопрос: зачем пришлые русские сломали столь организованную систему? Подобные вопросы требуют ответа квалифицированного экскурсовода. Здесь нужно объяснить, что пришельцы несли с собой производящий, а не присваивающий тип хозяйства. Для пастбищ и полей требовалась раскорчёвка леса, строительство дорог, мельниц, мостов... Пётр I, как известно, терпеть не мог полумер. Поэтому языческое мировоззрение было решительно нейтрализовано обращением коренных народов Сибири в православную веру.

Здесь экскурсовод должен акцентировать внимание на том факте, что языческое мировоззрение нельзя абсолютизировать: оно базируется на представлениях о равенстве человека с миром живых существ, вещами, а небесные светила уподоблены человеку. Следствием таких представлений являлись



человеческие жертвоприношения: человеку нужны вещи и вещам так же нужен человек.

Христианское мировоззрение, так же, как передовые формы хозяйствования, здравоохранение, школьное образование, постепенно стало входить в быт коренных народов Сибири и русского старожильческого населения.

Экскурсовод, без всякого сомнения, должен обладать хотя бы минимумом географических, экологических, геологических, биологических знаний. А без знания истории просто не обойтись.

Вопросы и мнения о постоянных экспозициях и временных выставках касаются таких тем, как Гражданская война, коллективизация, репрессии, Великая Отечественная война и связанные с ней депортации населения.

Причём заметен качественный рост знаний посетителей, которые иногда устраивают дискуссию прямо в экспозиционном зале. Высказываются противоположные точки зрения, приводятся аргументы из книг Виктора Суворова, Марка Солонина и др.

Много вопросов возникает относительно проблемы «отцы и дети», т. е. конфликта поколений.

Сибирь, как и вся Россия в целом, переживает сейчас очередную излом истории. Меняются хозяйственная деятельность, формы собственности, ценностные ориентиры, демографическая ситуация. В целом, как и во всём мире, формируется новое мировоззрение, которое включает в себя все прежние напластования плюс научное мировоззрение. Не случайно американский культуролог Маргарет Мид отнесла Сибирь к тем регионам, где изменения происходят быстрее, чем одно поколение сменяется другим. Такие культуры она назвала постфигуративными. В таких культурах опыт, приобретённый родителями, оказывается ненужным детям. Дети сами обучают родителей современным правилам, принятым поведенческим нормам. Особое внимание дети обращают на чувство социальной опасности, которая вызвана возрастающей криминализацией.

В условиях прежних префигуративных культур изменения происходили медленнее, чем одно поколение сменялось дру-

гим. Тогда, в традиционном обществе, все отношения строились на принципах взаимного доверия. Опыт родителей детям нужен был для того, чтобы воспроизводить культуру как жизнеобеспечивающую систему в прежнем виде. Теперь лишь в отдалённых уголках Сибири сохранился слабый отголосок – оставлять в зимовье все необходимое для незнакомого тебе человека, а добычу, вынутую из чужой ловушки, возвращать хозяину. Кстати, так называемые «немые торжища», которые практиковались до кон. XVIII в., предполагали, что купец оставляет свой товар у стен острога, а охотник (хант, ненец, эвенк и пр.) кладёт взамен свой эквивалент – меха. Так сотрудничали торговые партнёры, не знавшие языка друг друга.

Много вопросов ставит смешение и даже просто наличие разных хозяйственно-культурных типов. Если мы возьмем Томскую или Тюменскую области, то увидим здесь всё, кроме зверобоев арктических морей. Здесь есть пешие охотники тайги, оседлые рыболовы больших рек, кочевые и полuosедлые скотоводы лесостепи, оленеводы тундры и лесотундры. Здесь же мы видим современные технологии и промышленные объекты вплоть до ядерной энергетики. Налицо контакт древности и современности. Теперь не удивительно, что охотник идёт на подбитых мехом лыжах и на ходу разговаривает с Санкт-Петербургом по мобильному телефону.

Сибирь сейчас обретает недостающий ей прежде масштаб. Почти все явления, которые в разное время происходили в разных регионах мира, здесь, в Сибири, предстают в более крупной проекции. Не случайно, именно тут развернули активную деятельность различные формы движений в защиту национальных культур. Движения, как правило, начинаются с требований экологического порядка. Это и понятно, ведь традиционная культура формировалась в определенных экологических условиях. Теперь экологическая ситуация совершенно иная. Часто вопросы посетителей касаются темы несовместимости интересов государства в целом и коренного населения Сибири. Это также показатель формирования гражданского общества, правового государства: ещё совсем недавно такие вопросы не имели места, поскольку считалось, что интересы страны и каждого человека полностью совпада-

ют. Посетители из числа коренного населения приводят примеры, когда на территории, рассечённой линиями электропередач, автострадами, железными дорогами, коридорами коммуникаций нефтедобывающей промышленности, встречается большое количество так называемых имбридингов. По сути дела, эти больные животные – результат близкого кровосмешения из-за ограниченности территории. Таким образом, речь идёт о создании больших по площади национальных парков, заказников.

Нельзя забывать, что всякий музей не только выполняет познавательную функцию, но и имеет большое научное значение. Не случайно к его фондам обращаются специалисты самых разных научных направлений.

Стоит ли говорить о том, что музей под открытым небом имеет гораздо большие возможности? Здесь многие экспонаты могут быть приведены в действие, в движение, а макет может быть действующим, т. е. превращён в аналог.





К вопросу о развитии этнотуризма на территории Сургутского района ХМАО – Югры (по данным 1976–1979 гг.)

Т.А. Исаева

*Сургутский краеведческий музей
г. Сургут (Россия)*

В 2008 г. в научный архив Сургутского краеведческого музея поступили некоторые документы о работе отдела Севера Сургутского райисполкома. Подшивка материалов за 1976–1978 гг. содержит рабочие документы по вопросам социально-экономического развития коренных народов на территории Сургутского р-на ХМАО – Югры. Значительную долю всех документов представляют очень редкие, даже можно сказать неожиданные материалы, связанные подготовкой с. Угут к туристическому показу.

В 1978 г. в областной исполнительный комитет Тюменской области поступило рекомендательное письмо Совета Министров РСФСР от 2 марта 1978 г. об организации работ по приведению в соответствующий порядок национальных населённых пунктов, определённых для показа иностранным делегациям. Это было обусловлено тем, что «в последние годы за рубежом возрос интерес к жизни и быту народностей Севера, к проблемам развития их экономики и культуры». В соответствии с этим областной «отдел по народностям Севера» разработал программу «Мероприятий по показу иностранным делегациям достижений в развитии экономики и культуры народностей севера за годы Советской власти»¹.

Эта программа была утверждена и разослана для руководства и исполнения окружным и районным советам народных депутатов.



В общем можно сказать, что уже в далёких теперь 1970-х гг. этнографическая тема являлась ключевой в определении туристической привлекательности Югры. Естественно, задачи советского туризма кардинально отличались от современных. Создание объекта для въездного туризма носило исключительно политический характер. И ключевым моментом являлась возможность международной презентации достижений социализма в национальном вопросе.

Большая советская энциклопедия – этот, можно сказать, главный официальный справочник страны – в статье об этническом составе СССР содержит такие строки: «Многие народы Сибири и Д[альнего] Востока до Октябрьской революции 1917 г. стояли на низкой ступени социально-экономического развития и были обречены на вымирание. Советская власть открыла перед ними широкие пути развития экономики и культуры. Путь, пройденный этими народами СССР ... – пример, показывающий возможность для самых отсталых в экономическом и культурном отношении этнических групп перейти к социализму, минуя капитализм»².

В первую очередь, этот пример был адресован, конечно, США – главному идеологическому оппоненту СССР, в том числе и в вопросах свобод, национальных отношений, прав коренных народов. Кстати сказать, Советский Союз в своей политике в отношении коренных народов не учитывал опыт царской России, несмотря на его явные преимущества. В то время как недостатки заокеанского капитализма рассматривались со времени обретения колониями независимости.

Колонизация Сибири и Дальнего Востока имеет много общего с колонизацией Северной Америки. Исключением является отсутствие территориальных конфликтов с аборигенами, поскольку земли было гораздо больше, чем людей. Если в Америке истребление индейцев часто поощрялось (премии за скальпы), то русские власти стремились сохранить будущих плательщиков ясачной подати. Советский лозунг о «прыжке из первобытности в социализм» означал не ассимиляцию, а «социалистическую модернизацию».

СССР на десятилетия раньше США начал полномасштабное освоение приполярных территорий и, пожалуй, первым в мире стал проводить логически выстроенную политику в отношении северных аборигенов. В идеале предполагалось встроить, не разрушая, первобытные общности в современный мир. В это время настоящий расцвет переживала национальная культура – у малых народов появились свои писатели и художники. Росли северные народы и численно³. Например, коренное население в Сургутском р-не насчитывало: в 1921 г. – 2931 чел.; в 1926 г. – 2970 чел.; в 1952 г. – 3186 чел.; в 1966 г. – 3521 чел.⁴ Эти данные можно считать более объективными, так как учитывалось население одной территории. В этот период Сургутский уезд (на нач. XX в.) и Сургутский р-н еще совпадали территориально. Но в 1976 г. из состава Сургутского района были выведены территории Аганского, Покурского, Лемпинского и Чеускинского сельских советов в связи с образованием Нижневартовского и Нефтеюганского районов.

Советская политика на Севере давала положительные результаты, к сожалению, омрачённые перегибами времени.

Главными признаками «дикости» народа, с точки зрения советской науки и пропаганды, являлись бродячий образ жизни (промысловое кочевание), безграмотность, травматизм и смертность из-за болезней. Поэтому изначально одной из главных (и трудных) задач советской власти относительно северного коренного населения стал перевод того на оседлость. Подвижное состояние населения, конечно же, препятствовало распространению здравоохранения и образования.

Даже в 1961 г. – в год открытия «большой нефти» и резкого скачка индустриального развития Сургутского р-на – множество вопросов в отношении коренного населения оставались нерешёнными. В пунктах 9 и 13 постановления XVIII Сургутской районной партийной конференции говорилось: «Считать главной задачей проводимой хозяйственной реорганизации лучшее использование природных ресурсов района и быстрейший перевод кочевого населения на оседлый образ жизни, вовлечение национального населения в обществен-

ное производство и повышение его культурного и материального благосостояния... Районной больнице активизировать санитарно-профилактическую и лечебную работу, особенно среди национального населения. Усилить пропаганду медицинских знаний и добиться ликвидации заболеваний туберкулёза, парши и трахомы»⁵.

В 1970–1980-х гг. социалистическая модель модернизации аборигенных обществ стала проигрывать западной. Между тем достаточно позитивно выглядела ситуация с организацией рабочих мест для представителей коренных национальностей. Стопроцентная трудозанятость на фоне зарубежной безработицы являлась безусловным преимуществом. В сер. 1970-х гг. большая часть коренного населения Сургутского р-на трудилась в отделениях коопзверопромхоза, чуть меньше – на участках Сургутского рыбокомбината. По данным 1975 г., к коопзверопромхозу было приписано 407 семей, к рыбокомбинату – 160, к совхозам – 109. Семьи рыбаков и охотников сохраняли традиционный полукочевой образ жизни, несмотря на все усилия по их переводу на оседлость.

Все документы 1960–1970-х гг., отражающие социально-экономическое состояние сургутских ханты, говорят о необходимости создания новой материально-технической базы для их дальнейшего существования. Однако ответственность за это фактически полностью возлагалась на шефские организации – в первую очередь, на промышленные организации нефтегазовой отрасли. Однако последние, естественно, прежде всего, были ориентированы на решение собственных проблем. Очень усложняло работу шефов постоянное перемещение населения и его разбросанность по маленьким посёлкам. Кстати говоря, этот фактор мешал и деятельности органов исполнительной власти по обеспечению хантов медицинской помощью, культурными услугами, социальными благами. Началась пробуксовка в реализации поставленных задач по окончательному переходу к социализму коренных народов.

На 7-й сессии XVII созыва окружного Совета народных депутатов (21.09.1978.) было вынесено и утверждено предложе-

ние по сселению коренного населения из мелких национальных пунктов в перспективные развивающиеся посёлки⁶. Подобные решения принимались, начиная с 1930-х гг., однако на этот раз – в период промышленного освоения края – его выполнение стала реальностью. Причина крылась в потребности нефтегазовой отрасли в хозяйственном освоении новых территорий, в том числе и занятых национальными поселениями.

На 1 января 1978 г. коренное население Сургутского р-на составляло 2605 чел., его этнический состав был практически однородным: ханты – 2496 чел., манси – 48 чел., ненцев – 93 чел. Манси проживали главным образом в д. Ермаково Яунского сельского совета, ненцы – в д. Русскинской одноименного сельского совета⁷.

На территории Сургутского р-на находилось 12 национальных посёлков⁸. Только в девяти из них большинство населения представляли лица коренной национальности. Самым многочисленным по коренному населению было с. Угут, где в составе 94 семей проживали 263 чел.⁹

Село Угут, по сравнению с остальными населёнными пунктами, имело высокую долю коренных жителей в составе своего населения и более развитую социальную инфраструктуру (школа-интернат, магазины, чайная и т. п.) – и на этом основании и было определено для показа иностранным делегациям. Кроме того, на р. Большом Югане уже создавался заповедник¹⁰, что добавляло Угуту привлекательности.

Иностранцам предполагалось показать главные достижения советской власти по улучшению экономического состояния коренных народов Севера. А достижения, как известно, заключались в переводе кочевого населения на осёдлость (все жители Угута были обеспечены домами), обязательное обучение детей (как следствие развития сети национальных школ-интернатов), предоставление квалифицированной медицинской помощи и торгового обслуживания, массовая трудоустроенность.

В июне 1978 г. Сургутским райисполкомом были разработаны собственные мероприятия по подготовке с. Угут к показу иностранным делегациям¹¹. Предполагалось отре-



монтировать промышленный магазин и перевести его на режим самообслуживания, а столовую реконструировать и превратить в кафе-бар. Для этого необходимо было закупить соответствующую мебель, заменить вывеску, приобрести фужеры, вилки, ножи и «оформить зал в стиле национального искусства». В этом стиле планировалось оформить всё – магазины, школу, детсад, клуб. В плане мероприятий числилась также уборка всех прилегающих территорий от мусора, ремонт и покраска штакетников, высадка деревьев и т. п. Реализация мероприятий ложилась на плечи шефов. Еще в 1976 г. бюро горкома КПСС закрепило шефскую помощь организаций за отдельными поселками¹². Село Угут находилось под опекой треста «Сургутгазстрой», его строительных управлений и субподрядных организаций.

В июне 1979 г. Сургутский райисполком народных депутатов доложил в облисполком о проведённой работе по укреплению материально-технической базы учреждений просвещения, здравоохранения, торговли, озеленению и благоустройству с. Угут. В частности, был выполнен капитальный ремонт учебных и жилых корпусов школы-интерната. Бригада специально приглашенных художников занималась оформлением всех помещений школы «с учётом национальных особенностей». Также в школу было завезено новое оборудование.

При этом мероприятия не предполагали какого-либо вовлечения коренного населения в создание туристского объекта. Более того, предполагалось на фабриках «произвести закуп и завоз сувениров, отражающих культуру и быт народов Севера с национальной тематикой (изделия из оленьих рог[ов], из оленьей шкуры, из бересты и др.)»¹³. Ответственность за выполнение этой задачи была возложена на райпотребсоюз.

Важной составляющей мероприятий в области культуры стало открытие в Угута в июне 1979 г. краеведческого музея на общественных началах¹⁴. Необходимо отметить, что к той поре музей уже существовал как частный, он был создан жителем Угута П.С. Бахлыковым. Необходимость подготовки

материально-технической базы для въездного туризма подтолкнула райисполком к закреплению официального статуса и, как следствие, хоть минимального, но финансирования нового учреждения.

К сожалению, пока не удалось выявить ни одного документа, сообщающего о посещении Угута хотя бы одной туристической группой. Имеются только устные свидетельства, не подтверждённые пока документами, что в Угут возили иностранцев, работавших на крупных производствах Сургута. Эти визиты условно можно назвать турами выходного дня, поскольку в планах исполнительных комитетов не фигурировали расходы на строительство гостиницы.

Отрадно, что современные подходы к организации этнотуризма строятся уже совсем по иному принципу.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Письмо №4/266 от 12.05.1978. – НА МБУК СКМ. – Ф. 04. Оп. 1. Д. 16. Л. 46.

² Большая советская энциклопедия. 3-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1977. – Т. 24. – С. 21.

³ Никитин Д. Евразия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0251/gazeta034.php>.

⁴ Справка о динамике численности и распределении коренного населения по сельским советам. 15.09.1999 г. – НА МБУК СКМ. – Ф. 04. Оп. 1. Д. 17.

⁵ Постановление XVIII Сургутской районной партийной конференции о работе районного комитета КПСС. Р.п. Сургут, 2-3 сентября 1961 г. – Сургут, 1961. – С. 9, 13.

⁶ [Документ без названия] от 21.09.1978 г. – НА МБУК СКМ. – Ф. 04. Оп. 1. Д. 16. Л. 6.

⁷ Национальное население в разрезе сельских советов и посёлков Сургутского района. Динамика 1976 – 1-й половины 1978 гг. – НА МБУК СКМ. – Ф. 04. Оп. 1. Д. 16. Л. 31.

⁸ Оперативные сведения райплана исполкома Сургутского районного совета депутатов трудящихся от 26.01.1978. – НА МБУК СКМ. – Ф. 04. Оп. 1. Д. 16. Л. 94.

⁹ График выезда в национальные посёлки представителей горкома КПСС, райисполкома и шефствующих организаций и предприятий от 3.03.1977. Приложение 1. – НА МБУК СКМ. – Ф. 04. Оп. 1. Д. 16. Л. 97.

¹⁰ Предложения для улучшения жизни коренного национального населения. 1977 г. – НА МБУК СКМ. – Ф. 04. Оп. 1. Д. 16. Л. 116.

¹¹ Мероприятия по подготовке к показу иностранным делегациям достижений в развитии культуры в торговом обслуживании. Июнь 1978 г. – НА МБУК СКМ. – Ф. 04. Оп. 1. Д. 16. Л. 44.

¹² Постановление бюро горкома КПСС от 24.03.1976. – НА МБУК СКМ. – Ф. 04. Оп. 1. Д. 16. Л. 156, 158, 163.

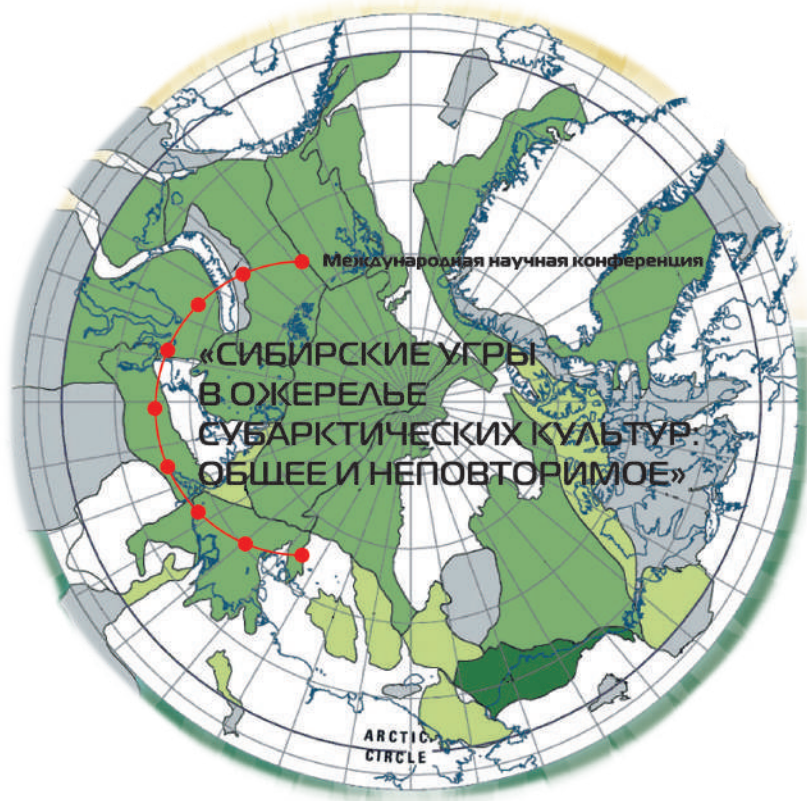
¹³ Мероприятия по подготовке к показу иностранным делегациям... – Л. 35.

¹⁴ Информация о выполнении мероприятий по подготовке с. Угут для включения в туристический маршрут. 24.07.1978. – НА МБУК СКМ. – Ф. 04. Оп. 1. Д. 16. Л. 1–3.





**Резолюция Международной научной
конференции «Сибирские угры в ожерелье
субарктических культур:
общее и неповторимое»**



Международная научная конференция

**«СИБИРСКИЕ УГРЫ
В ОЖЕРЕЛЬЕ
СУБАРКТИЧЕСКИХ КУЛЬТУР:
ОБЩЕЕ И НЕПОВТОРИМОЕ»**

**ARCTIC
CIRCLE**



Резолюция Международной научной конференции «Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое»

29–30 октября 2012 г. в г. Ханты-Мансийске состоялась Международная научная конференция «Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое», инициированная и организованная департаментом культуры Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, департаментом общественных связей Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и бюджетным учреждением Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа». Форум проходил в рамках мероприятий, посвящённых 25-летию деятельности музея «Торум Маа».

В работе конференции приняли участие 68 исследователей из 4 стран: России, Венгрии, США, Финляндии. Российские учёные из Екатеринбурга, Лянтора, Мегиона, Москвы, Новосибирска, Нягани, Покачи, Санкт-Петербурга, Сургута, Сыктывкара, Тобольска, Томска, Тюмени, Ханты-Мансийска; посёлков Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (Берёзова, Казыма) и Ямало-Ненецкого автономного округа (Мужи) представляли 5 научных центров, 13 вузов, 13 музеев, 2 учреждения по охране и использованию историко-культурного наследия. Четверо зарубежных учёных представляли 3 университета и 1 музей.

Конференция проводила работу по двум основным направлениям:

- Этногенез, этническая история и культуuroгенез обских угров в контексте развития цивилизаций Севера Сибири;
- История и культура обских угров как духовный, туристический и социокультурный ресурс территории.



Итоги работы международной конференции

1. Форум явился заметным событием отечественного и международного угроведения, объединил и предложил выступления подавляющего большинства российских специалистов в области этнографии хантов и манси. Участники единодушны во мнении об эффективности проведённых заседаний, формат которых отличался открытым обменом информацией, идеями и методами.
2. Форум стал ускорителем процесса интеграции в изучении, сохранении, популяризации и общественном представлении культуры обских угров музеями и научными учреждениями. Международный статус конференции способствовал укреплению сотрудничества российских угроведов с коллегами из Финляндии, Венгрии и США,



Ил. 1. Международная научная конференция «Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое». г. Ханты-Мансийск, БУ ХМАО – Югры «Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа». 29 октября 2012 г. Фото: Е.А. Иваненко

- формированию нескольких перспективных направлений для совместных научных изысканий (проект ORHELIA и др.).
3. Продемонстрирован высокий научный уровень представленных докладов, их актуальность и практическая значимость для сохранения и трансляции традиционной культуры обских угров в современных условиях.
 4. Отмечен существенный вклад Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, Департамента культуры Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, местных государственных и муниципальных музеев в организации научных исследований, сохранении, популяризации традиционной культуры хантов и манси. Особенно следует отметить передовые позиции автономного округа на российском музейном пространстве в росте фондового потенциала и темпах его презентации с применением новых информационных технологий.
 5. Продемонстрированы высокий уровень организации и проведения конференции, удачно продуманная тематика секций и программа заседаний, творческое обсуждение концептуальных положений дальнейшего развития Бюджетного учреждения Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа».

Решения международной конференции

1. Отметить несомненно высокие результаты 25-летней деятельности государственного музея «Торум Маа» по изучению, сохранению, популяризации, а главное – трансляции традиционной культуры обских угров.
2. Опубликованные тезисы выступлений участников конференции (режим доступа: www.conference.torummaa.ru) сохранять в режиме открытого доступа в течение года.
3. По результатам рабочих заседаний опубликовать сборник научных статей на тему конференции.
4. Представленные в рамках конференции концептуальные предложения дальнейшего развития Бюджетного учрежде-




ния Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа» считать результатом общественных слушаний.

5. Считать практику последних десятилетий приглашать российских и зарубежных этнографов в музейные проекты, направленные на изучение, сохранение и представление традиционных культур Югры, хорошо зарекомендовавшей себя, оправданной, эффективной и достойной дальнейшего развития.
6. Отметить высокую эффективность сложившихся связей между музеями Ханты-Мансийска и научными учреждениями Российской академии наук.

Обращения участников международной конференции к органам исполнительной власти Ханты-Мансийского автономного округа – Югры:

1. Учитывая плодотворную 25-летнюю деятельность государственного музея «Торум Маа» как одного из ведущих учреждений по изучению обско-угорской культуры, активного популяризатора и транслятора этой культуры, одного из основных брэндов Югры, а также осознавая декларируемую мировым и отечественным музееведением и нормативными требованиями Российской Федерации острую социальную потребность в формировании ландшафтных музеев-заповедников, конференция предлагает Правительству Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, Департаменту культуры Ханты-Мансийского автономного округа – Югры принять неотложные меры по реформированию указанного учреждения с целью преобразования его в современный ландшафтный музей, достойный статуса государственного музея Югры и России. Прежде всего, это касается отдельного здания для размещения рабочих мест, фондохранилища и экспозиции, без которого дальнейшее развитие музея «Торум Маа» невозможно.
2. Принимая во внимание тот факт, что одним из приоритетных направлений в национальной политике Ханты-Мансийского автономного округа – Югры являются га-

- рантии защиты прав коренных малочисленных народов, участники форума предлагают создать в структуре окружной исполнительной власти орган, уполномоченный решать всю совокупность вопросов в отношении указанных коренных малочисленных народов.
3. Признавая возросшее значение городской этнической культуры, учитывая коммерциализацию массовой культуры в целом, форум считает целесообразным создание в структуре исполнительной власти общественного института (совета) из представителей национальной интеллигенции и учёных для проведения экспертиз выдвигаемых инициатив и проектов в сфере использования этнического ресурса Югры.
 4. Участники международной конференции считают необходимым и целесообразным разработку комплексных и научных программ, подготовку специалистов в сфере сохранения языка и традиционной культуры обских угров на основе взаимодействия органов исполнительной власти и учреждений образования, науки и культуры.
 5. В целях введения в отечественное (русскоязычное) угроведение до сих пор недоступных уникальных источников по этнографии хантов и манси, по истории Югры необходимо разработать окружную издательскую программу по переводу и печати на русском языке публикаций иностранных исследователей XVII–XX вв. об обских уграх.
 6. Для повышения кадрового потенциала Югры и укрепления интеграции местных, российских и иностранных научно-исследовательских и образовательных учреждений предусмотреть в планах музейной деятельности в автономном округе проведение обучающих мероприятий для научных сотрудников местных музеев, преподавателей высшей и средней школ по методике сбора полевых этнографических материалов.
 7. Участники форума предлагают придать международной научной конференции «Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое» статус регулярного форума и проводить её на базе государственного музея «Торум Маа» с периодичностью раз в пять лет,
- 

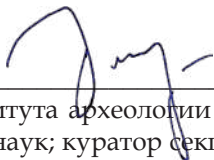
приурочивая к пятикратным рубежам деятельности указанного учреждения.

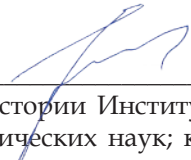
III Международная научная конференция выражает признательность:

Губернатору, Председателю Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры Наталье Владимировне Комаровой, заместителю губернатора автономного округа Алексею Андреевичу Путину, директору департамента культуры Ханты-Мансийского автономного округа – Югры Александру Станиславовичу Кармазину, директору Бюджетного учреждения Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа» Валентине Николаевне Кочетыговой, организационному комитету и секретариату конференции – за успешную подготовку и проведение форума;

Бюджетному учреждению Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Музей природы и человека» – за партнёрскую поддержку.

Резолюция принята 30 октября 2012 г. в г. Ханты-Мансийске на заключительном (пленарном) заседании Международной научной конференции «Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое».


_____ **Бауло А.В.** – заместитель директора Института археологии и этнографии СО РАН; доктор исторических наук; куратор секции «Этногенез, этническая история и культурогенез обских угров в контексте развития цивилизаций Севера Сибири»


_____ **Перевалова Е.В.** – заведующая сектором этноистории Института истории и археологии УрО РАН; кандидат исторических наук; куратор секции «История и культура обских угров как духовный, туристический и социокультурный ресурс территории»



Сведения об авторах

Габор Дьёни (Gabor G.) – науч. сотр. Университета им. Лоранда Этвеша, Центр русистики, канд. ист. наук (*г. Будапешт, Венгерская республика*).

Фёдорова Елена Геннадьевна – ст. науч. сотр. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, канд. ист. наук (*г. Санкт-Петербург*).

Мартынова Елена Петровна – проф., заведующая кафедрой истории России Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого, докт. ист. наук (*г. Тула*).

Тучкова Наталья Анатольевна – доц. кафедры археологии и этнологии Томского государственного педагогического университета, канд. ист. наук (*г. Томск*).

Малолетко Алексей Михайлович – проф. Томского государственного университета, докт. геогр. наук, почётный работник высшего образования РФ, почётный член Русского географического общества (*г. Томск*).

Яковлев Яков Александрович – ст. инсп. службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО – Югры, вед. науч. сотр. Музея под открытым небом «Торум Маа», член Союза писателей России (*г. Ханты-Мансийск*).

Уигет Эндрю О. (Wiget A.) – проф. Университета штата Нью-Мексико (*г. Лас-Крусес, США*).

Новикова Наталья Ивановна – вед. науч. сотр. Института этнологии и антропологии РАН, докт. ист. наук (*г. Москва*).

Кожина Анжелика Александровна – студ. Томского государственного педагогического университета (*г. Томск*).

Адаев Владимир Николаевич – ст. науч. сотр. Института проблем освоения Севера СО РАН, канд. ист. наук (*г. Тюмень*).

Партанов Никита Калистратович – науч. сотр. БУ ХМАО – Югры «Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа» (*г. Ханты-Мансийск*).

Величко Наталья Ивановна – ст. науч. сотр. кафедры филологического образования БУ ДПО «Институт развития образования», канд. культур. (*г. Ханты-Мансийск*).



Чернякова Нина Петровна – зав. научно-методическим отделом БУ ХМАО – Югры «Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск)

Молданова Татьяна Александровна – доц. кафедры истории Югорского государственного университета, канд. ист. наук (г. Ханты-Мансийск).

Орлов Вадим Борисович – проф. кафедры менеджмента Югорского государственного университета, докт. пед. наук (г. Ханты-Мансийск).

Динисламова Светлана Селиверстовна – дир. НОЦ по изучению и сохранению языка и культуры коренных малочисленных народов Севера, доц. кафедры филологии Югорского государственного университета, канд. филол. наук (г. Ханты-Мансийск).

Лебедева Анна Витальевна – нач. отдела национальных культур АУ ХМАО – Югры «Творческое объединение «Культура», канд. иск. (г. Ханты-Мансийск).

Бауло Аркадий Викторович – зам. дир. Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, докт. ист. наук (г. Новосибирск).

Карапетова Ирина Альфредовна – вед. науч. сотр. Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург).

Кулемзин Владислав Михайлович – проф. кафедры археологии и исторического краеведения Томского государственного университета, докт. ист. наук (г. Томск).

Исаева Татьяна Александровна – зам. дир. по научной работе МБУК «Сургутский краеведческий музей», доц. кафедры всеобщей истории Сургутского государственного университета, канд. культ. (г. Сургут ХМАО – Югры).



Список сокращений

- АН – Академия наук
АУ – автономное учреждение
БУ – бюджетное учреждение
в. – век
вв. – века
вед. науч. сотр. – ведущий научный сотрудник
втор. пол. – вторая половина
втор. четв. – вторая четверть
вып. – выпуск
г. – год; город (*в зависимости от контекста*)
гг. – годы
ГИИНС – Государственное издательство иностранных
и национальных словарей
Гл. ред. вост. лит-ры – Главная редакция восточной литературы
ГМПич – Государственный музей природы и человека
(г. Ханты-Мансийск)
ГМЭ – Государственный музей этнографии народов
России
горком – городской комитет
г. р. – год рождения
гос. – государственный (-ая, -ое)
ГПНТБ – Государственная публичная научно-техническая
библиотека
Д. – Дело
д. – деревня
дир. – директор
докт. геогр. наук – доктор географических наук
докт. ист. наук – доктор исторических наук
докт. пед. наук – доктор педагогических наук
доц. – доцент
др. – другой (-ая, -ое)
зав. – заведующий (-ая)
зам. дир. – заместитель директора
изв. – известия
изд. – издание
изд-во – издательство
Изд-во Том. ун-та – Издательство Томского университета
ИИА – Институт истории и археологии
ил. – иллюстрация (-ии)
ин-т – институт
исслед. – исследования
канд. иск. – кандидат искусствоведения
канд. ист. наук – кандидат исторических наук
канд. культ. – кандидат культурологии
канд. филол. наук – кандидат филологических наук
кн. – книга
комм. – комментарий (-ии)
кон. – конец
конф. – конференция

- КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза
 Л. – Ленинград; лист (*в зависимости от контекста*)
 ЛО ИА АН – Ленинградское отделение Института
 археологии Академии наук
 М. – Москва
 мат-лы – материалы
 МАЭ – Музей антропологии и этнографии
 МАЭС ТГУ – Музей археологии и этнографии Сибири
 им. В.М. Флоринского Томского
 государственного университета
 МБУК – муниципальное бюджетное учреждение
 культуры
 междунар. – международный (-ая, -ое)
 НА МБУК СКМ – Научный архив Муниципального
 бюджетного учреждения культуры
 Сургутский краеведческий музей
 науч. – научный (-ая, -ое)
 науч.-исслед. – научно-исследовательский (-ая, -ое)
 науч.-практ. – научно-практический (-ая, -ое)
науч. сотр. – **научный сотрудник**
 нач. – начало; начальник (*в зависимости от контекста*)
 НКМ – Нижневартовский краеведческий музей имени
 Т.Д. Шуваева
 нов. сер. – новая серия
 НОЦ – научно-образовательный центр
 об-во – общество
 обл. – область
 облисполком – областной исполнительный комитет
 оз. – озеро
 ок. – около
 Оп. – Опись
 п. – посёлок
 пед. – педагогический (-ая, -ое)
 пер. – перевод
 перв. пол. – первая половина
 перв. четв. – первая четверть
 п. л. – печатный лист
 посл. четв. – последняя четверть
 прил. – приложение
 проф. – профессор
 п.с. – промысловый стан
 р. – река
 райисполком – районный исполнительный комитет
 райпотребсоюз – районный потребительский союз
 РАН – Российская Академия наук
 рис. – рисунок
 р-н – район
 рч. – речка
 РЭМ – Российский этнографический музей
 с. – страница; село (*в зависимости от контекста*)
 сб. – сборник

- сб. докл. – сборник докладов
- сб. докл. и сообщ. – сборник докладов и сообщений
- сб. науч. ст. – сборник научных статей
 - сер. – середина; серия (*в зависимости от контекста*)
 - СО – Сибирское отделение
 - сов. – советский (-ая, -ое)
 - сост. – составитель, составление
(*в зависимости от контекста*)
- ср. – сравни
- ССР – Советская социалистическая республика
- СССР – Союз Советских Социалистических Республик
- ст. – стойбище
- ст. инсп. – старший инспектор
- ст. науч. сотр. – старший научный сотрудник
- студ. – студент (-ка)
- студ. научн. конф. – студенческая научная конференция
- США – Соединённые штаты Америки
- т. – том
- табл. – таблица
- ТГИАМЗ – Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник
- ТППИ – Томский государственный педагогический институт
- тез. докл. – тезисы докладов
- ТОКМ – Томский областной краеведческий музей
- тр. – труды
- тыс. – тысячелетие; тысяч (*в зависимости от контекста*)
- ун-т – университет
- УрГУ – Уральский государственный университет
- УрО – Уральское отделение
- уч. зап. – учёные записки
- Ф. – Фонд
- цит. – цитируется
- ч. – часть
- чел. – человек
- ХМАО – Ханты-Мансийский автономный округ
- ЦИК – Центральный исполнительный комитет
- ЦК ВКП(б) – Центральный комитет Всесоюзной коммунистической партии (большевиков)
- ЦМН – Центральный музей народоведения
- ЯНАО – Ямало-Ненецкий автономный округ

Научное издание

**Сибирские угры
в ожерелье субарктических культур:
общее и неповторимое**

Сборник научных статей

Редактор Сумарокова В.С.
Верстка ООО Фирма «Аптек», г.Томск

Подписано в печать 22.05.2013 г.
Формат 60x90 ¹/₁₆.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Печ. л. 15,5; уч.-изд. л. 16,7.
Тираж 350 экз. Заказ .

ООО «Издательство Томского университета». 634029, Томск, ул. Никитина, 4.
ООО «Интегральный переплет». 634040, Томск, ул. Высоцкого, 28, стр. 1.
ООО Фирма «Аптек». 634045, Томск, Коларовский тракт, 8.