

Департамент культуры
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры

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



Выпуск 2

Издательство Томского университета
Ханты-Мансийск – Томск
2018

УДК 39
ББК 63.521(=665)
С35

С35 Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое. – Вып. 2 / Отв. ред. Я.А. Яковлев. – Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2018. – 316 с.: ил.

ISBN 978-5-7511-2173-0

В сборнике публикуются статьи, подготовленные на основании докладов II 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», 30–31 октября 2017 г.). Поднимаются вопросы 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; истоки, генезис и современное состояние образа медведя в культурах коренных народов Севера.

Издание предлагается учёным-угроведам; историкам; сибиреведам; музейным сотрудникам; органам исполнительной власти и местного самоуправления в сфере национальных отношений; преподавателям и студентам гуманитарных факультетов высших учебных заведений; школьникам.

УДК 39
ББК 63.521(=665)

Редакционная коллегия:

Л.А. Алфёрова (председатель)

Я.А. Яковлев (ответственный редактор)

Э.П. Сургутскова (составитель)

Фото на обложке и форзацах: **Я.А. Яковлев**

© БУ ХМАО – Югры ««Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа»», 2018
© Авторы, 2018
ISBN 978-5-7511-2173-0 © В.Б. Малиновский, дизайн

Содержание

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

Мартынова Е.П. Этногонические предания хантов о людях «Пор» и «Мось»	7
Рындина О.М. Символика металла в традиционной культуре хантов	25
Харитонов А.М. Где искать «Медвежью землю»?	35
Величко Н.И. Представление о мамонте в традиционной культуре коренных народов Севера (историографический аспект)	39
Новьюхова Г.Б. Образы животных в хантыйском фольклоре	48
Парганов Н.К. «Косатые богатыри» обских угров	55
Фёдорова Н.Н. Художественные особенности орнамента берестяных изделий обских угров: традиция и современность	59
Бауло А.В. «Берестяной образ»: об одном варианте жертвоприношения у обских угров	70
Кашлатова Л.В. Обряды «Проводы лебедя» и «Встреча лебедя» среднеобскими хантами в д. Калтысьяны Октябрьского района ХМАО – Югры	81
Сайнакова А.Б., Стародубова О.В. Детский костюм сургутских ханты: особенности функционирования	87
Брусницин А.Н. Купающийся дом обских угров	94
Пивнева Е.А. «Городу и острогу нет, только одне юрты»: динамика поселенческой структуры ляпинско-сосьвинских манси по материалам ревизских переписей XVIII–XIX вв.	99
Пятникова Т.Р. Краткая история поселений полноватского Приобья	112
Бардина Р.К. Материалы из личных дел «лишенцев» юрт Вежакары	124
Кузьменко А.Ю. Национальные особенности брачно-семейных отношений в Ханты-Мансийском национальном округе в годы «оттепели»	135

Надь З. Дом Петра	143
Шмидт А.В., Пермяков В.В. Изучение промысловой деревни Нянингорт на Ямале	190
Абрамов И.В. Влияние государства на жизненные траектории манси в XX в.	205
Хакназаров С.Х. Взаимоотношения между недропользователями и владельцами территорий традиционного природопользования: социологический аспект	214

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

Новик А.А. Этнографические музеи под открытым небом ХМАО – Югры: российский и европейский опыт	225
Балюк Н.А. Древний мир Югры: к проблеме разработки брендового тура на потенциале культурного наследия народов манси	229
Степанова Л.В., Игнатъевская Е.В. Комплексный подход в сохранении достопримечательного места «Барсова Гора» – сакрального объекта народа ханты	236
Кондин В.Ю. Орудия охотничьего промысла в культуре обско-угорских народов и в открытой экспозиции музея «Торум Маа»	243

*Образ медведя в культурах коренных народов Севера:
истоки, генезис, современное состояние*

Карапетова И.А. Изображение медведя в предметном мире обских угров (по материалам Российского этнографического музея)	255
Попова С.А. Восстановление структуры медвежьего праздника северной группы манси	269
Добжанская О.Э. Образ медведя в культуре нганасан и энцев: фольклор, обряд, танец (музыкаловедческий аспект)	278

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

Сведения об авторах	309
Список сокращений	311



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



Этногонические предания хантов о людях «Пор» и «Мось»

Е.П. Мартынова

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

Этнологи часто основывают свои исследования на традиционных народных знаниях, важное значение среди которых имеют сведения, связанные с происхождением и этнической историей. Такая сфера знаний – народная этногония – привлекает интерес и как часть духовного наследия, и как ценный историко-этнографический источник. К настоящему времени такие представления во многом утрачены, некоторые трансформировались в памяти поколений. В данной статье автор обращается к собственным полевым материалам по этногонии хантов, собранным в кон. 1980-х – 1990-х гг. И хотя в последние годы интерес исследователей к вопросам этногенеза и этнической истории значительно ослаб, обращение к этому сюжету представляется актуальным в связи с подготовкой к празднованию 900-летия Югры. Кроме того, проблема формирования хантов всё ещё остаётся дискуссионной, нет единого мнения среди исследователей и по поводу разделения их на группы Пор и Мось.

Представления хантов о собственной истории нашли отражение в их фольклоре и мифологии. По классификации Н.В. Лукиной, в фольклоре обских угров отражены представления о существовании трех временных эпох:

- 1) самая древняя эра, время первотворения;
- 2) «богатырская эпоха»;
- 3) «эпоха хантыйско-мансийского человека»¹.

Согласно полевым материалам автора, нижеобские ханты наиболее архаичный пласт истории обозначают понятием



мось пура – «сказочное время», или *йис пура* – «древнее время», когда жили предки хантов, герои-богатыри. Следующий за ним временной период называют *катра пура* – «старое время», «время бабушек и дедушек», прошлый век. Юганские ханты про самые древние времена говорят *арых моньть лат* – «песенно-сказочное время», а про не столь далекие – *йис нопыт* – «прошлое поколение», «когда жили бабушки и дедушки». Кроме того, для обозначения «дорусского» периода истории используют понятие «время войны» – *ляль пура* (нижеобские), или *тять лат* (юганские)². К сожалению, фольклорные данные не дают точных датировок, поэтому соотнесение того или иного сюжета с конкретным историческим периодом возможно лишь по его сопоставимости с определёнными событиями, соподчинённости мотивов. Существует представление о том, что в древнейший период на территории проживания хантов жили представители разных народов, племён и родов – *ар ях* или *ар сыр*³. Согласно устной традиции, эпоха хантов начинается со времени потопа (*емэн йинк* «священная вода» у северных групп, *чеек* – «горе» у восточных).

Легенды о людях Пор и Мось (*Пор ёх* и *Мось ёх*) информанты относят ко времени «священного потопа», предшествующему «эпохе богатырей». Сопоставление сюжетов о Пор/Мось и предках-богатырях говорит о большем древнем возрасте первых. В то же время представляется весьма сомнительным удревять «время Пор и Мось» до эпохи бронзы или уральского единства, как считали П. Верещ⁴ и З.П. Соколова⁵. Более убедительно выглядит предположение В.К. Штейница о связи сюжетов, повествующих о Пор и Мось, с этногенетическими процессами, протекавшими в первые века нашей эры⁶. Е.В. Первалова считает, что предания о людях Пор и Мось относятся к периоду потопа, который стал своеобразной точкой отсчёта формирования северных хантов⁷.

Впервые сведения о Пор и Мось привёл в кон. XIX столетия Н.Л. Гондатти, обнаруживший деление манси на эти две группы, названные им родами или поколениями. В дальнейшем многие авторы (А. Кориков, И.Н. Смирнов, Б. Мункачи, Й. Папай, В.К. Штейниц, В.Н. Чернецов, А.М. Золотарёв, П. Верещ, З.П. Соколова, В.Г. Бабаков, А.И. Пика, Е.Г. Федо-

рова, Е.В. Перевалова) фиксировали сведения о «Пор-ёх (махум)» и «Мось-ёх (махум)» у обских угров, где *ёх* / *ях* (хант.) и *махум* (манс.) означает «народ», «люди». Вопрос о сущности и происхождении этих образований был и остаётся дискуссионным. В угроведческой литературе теме разделения хантов и манси на две группы Пор и Мось уделялось много внимания, поэтому, не останавливаясь подробно на историографии вопроса, обозначу основные спорные положения.

Н.Л. Гондатти указал на наличие брачных запретов между представителями разных групп: *«Теперь большей частью, а прежде обязательно, брачные договоры совершаются между людьми, принадлежащими к разным поколениям; выйти женщине из поколения мось хум за человека, происходящего из того же рода, считалось в высшей степени предосудительным, точно так же и наоборот»*⁸. Этого автора можно считать первооткрывателем дуальной экзогамии у манси. В дальнейшем это замечание послужило основанием для обозначения Пор-хум и Мось-хум как двух фратрий⁹.

Всесторонне и обстоятельно фратриальная организация обских угров была изучена В.Н. Чернецовым, А.М. Золотарёвым и З.П. Соколовой. В.Н. Чернецов установил существование дуально-фратриального деления не только у манси, но и у хантов, причём у всех этнотерриториальных групп. Им и А.М. Золотарёвым была проанализирована и описана дуально-фратриальная система обских угров. Каждая из фратрий, по мнению исследователей, характеризуется экзогамией, осознанием кровного родства, самоназванием, общим религиозным культом, почитанием определённых пород деревьев как священных (кедр и лиственница – Пор, берёза – Мось), представлениями об общем предке (медведь – Пор, заяц или гусь – Мось), а также наличием фратриальных центров (Вежакары – для Пор, Белогорье – для Мось) и обособленных фратриальных селений, соблюдением тайны обрядов и священных сказаний¹⁰. Оба автора считали фратриальную организацию архаичной формой общественного устройства обских угров и связывали её возникновение с эпохой матриархата. По В.Н. Чернецову, она появилась во время «расцвета матриархального рода»¹¹, согласно А.М. Золотарёву, ещё



древнее – возникла в процессе становления материнского рода и матрилинейного счёта родства¹². Б.О. Долгих также связывал существование хантыйских и мансийских фратрий с традициями древнего дуального деления общества¹³.

З.П. Соколова, развивая точку зрения о дуально-фратриальном делении обских угров, установила происхождение фратрий и их фамильный состав, степень сохранения дуальной экзогамии у различных групп хантов и манси в XVIII–XIX вв.¹⁴ По её мнению, дуально-фратриальное деление появилось в древности и было свойственно ещё предкам обских угров – уральским племенам¹⁵. Исследовательница считает, что деление на Пор и Мось у всех групп хантов и манси существовало при отсутствии рода как особой формы социальной организации, т. к. первоначальные роды не разделились на более мелкие самостоятельные экзогамные роды. Причиной длительного сохранения дуальной экзогамии явилась замедленность в развитии обских угров, обусловленная их изолированностью и рассредоточенностью в условиях расселения по таёжно-болотистой зоне Западной Сибири¹⁶. В целом точка зрения В.Н. Чернецова, А.М. Золотарёва, Б.О. Долгих и З.П. Соколовой о сущности и происхождении деления обских угров на Пор и Мось отражает развитие первобытнообщинных отношений по схеме: первичный род – группа родственных родов – фратрия.

В научной литературе высказывалась и другая гипотеза о делении хантов и манси на две обозначенные группы. В.К. Штейниц, согласившись с В.Н. Чернецовым по вопросу об универсальности дуальной экзогамии для всех групп обских угров, высказал иное мнение о генезисе этого явления. Он предположил, что их дуальное деление связано с этногенетическими процессами, протекавшими в древности. Основываясь на фольклорных и лингвистических данных, он сопоставил Мось с южными степными кочевниками-уграми, Пор – с северо-сибирскими аборигенами, охотниками и рыбаками. Согласно гипотезе В.К. Штейница, в начале нашей эры часть угров-коневожов из Среднего и Южного Зауралья была оттеснена к северу, в таёжную зону, где постепенно ассимилировалась охотничье-рыболовецкими племенами Се-

верного Урала. После смешения потомки этих групп стали противопоставлять себя друг другу в брачном отношении и в религиозном культе. Пришельцев-угров исследователь сопоставил с Мось (это название он возводил к этнониму *man's \ mon's*), а таёжных аборигенов – с Пор¹⁷.

С этническими процессами связал разделение на фратрии Пор/Мось П. Вереш, предполагая, что ляпинско-сосьвинские манси заимствовали этот тип социальной организации у хантов¹⁸. В.Г. Бабаков отмечал, что деление на Пор и Мось было характерно только для северных групп угров, Пор он сопоставлял с хантами, а Мось – с продвинувшимися с запада манси¹⁹. А.И. Пика не считал деление аборигенного населения Северной Сосьвы и прилегающих районов Оби на Пор и Мось фратриальным, хотя и допускал его определенную роль в регулировании брачных связей и религиозно-культурной жизни ляпинско-сосьвинских манси. Возникновение такой системы он связывал с этноисторическими процессами, а длительное сохранение объяснял отсутствием функциональной связи между «обско-угорской фратрией» и архаичной родовой и более поздними формами семейно-патронимической и общинной организации²⁰. Сходных представлений об этнической сущности деления манси на Пор и Мось придерживалась Е.И. Ромбандеева. По её мнению, Пор и Мось – это разные этносы, причём, наряду с приуральскими Мось, использующими в хозяйстве деревянные и берестяные предметы, автор различает развитых Пор Приуралья, владеющих железом, и слабо развитых Пор Зауралья. Кроме того, по сведениям Е.И. Ромбандеевой, были еще и зауральские «состоятельные» *Мис махум*, владеющие оленями, имеющие шелка и сукна, знающие железо и медь. Перейдя через Урал, приуральские Мось смешались с Мис махум и разбогатели²¹.

В научной литературе высказывались различные мнения о сущности названий «Пор» и «Мось». Согласно В.Н. Чернецову, А.М. Золотарёву и З.П. Соколовой, это названия фратрий. В.К. Штейниц, П. Вереш высказались в пользу того, что они являются древними этнонимами. З.П. Соколова писала о том, что эти термины первоначально носили этнонимический характер²². В.Н. Чернецов сопоставлял обско-угорские



термины *Мось - Монсь - Монть - Мис - Мишь - Манси* с венгерским *Мадьяр*, селькупским *Мас*, объясняя их значение из финского *миес* – «человек»²³. Сходной интерпретации термина *Мось* придерживался и В.К. Штейниц²⁴. П. Вереш обратил внимание на связь этнонима *Мось* со словами «сказка», «сказание», «рассказывать», восходящими к хантыйской форме *мансэ*. По его предположению, этот древний этноним возник в процессе противопоставления соседям: «говорящий – немой»²⁵. Наиболее распространена версия о происхождении имени «Пор» от названия съедобного растения *порих*²⁶. П. Вереш, ссылаясь на исследования Я. Харматта, допускает возможность связи обско-угорского названия «пор» с иранским племенем *порио-с*. Оно входило в племенной союз даха, кочевавший ок. II в. до н. э. к северу от Каспийского и Аральского морей²⁷. Кроме того, этот автор отмечает, что название фратрии *Пор* этимологически близко выражению «бескровное жертвоприношение» (*pori*), а также хантыйскому слову *par* ‘пепел’²⁸. По мнению Е.И. Ромбандеевой, название «Пор» восходит к слову *пори* – «посторонний»²⁹.

Этнографы обращали внимание на широкое распространение термина *Пор* в Приуралье и Зауралье³⁰. Так, женщина *Порне* в ненецком фольклоре – злой дух, обросшая волосами ведьма. *Порне* приходили на зов камлающих по ночам шаманов *я’няны*, связанных с духами земли³¹. Т. Лехтисало зафиксировал название *Пор* в преданиях ненцев Канинской тундры о живущем под землей народе³². У удмуртов этноним *Пор* употребляется для обозначения чужаков – марийцев³³. Можно предположить, что у ряда уральских народов термин *Пор* использовался для обозначения пришлых людей или представителей других народов.

Совокупность опубликованных литературных и фольклорных свидетельств, а также полевые материалы автора позволяют дополнить сложившуюся в этнографической литературе картину и переосмыслить некоторые моменты этой сложной проблемы. В ходе опроса местного населения выяснилось, что разделение на группы *Пор/Мось* зафиксировано у тех групп обских угров, где оно было отмечено ранее другими исследователями, а именно в районе Нижнего Приобья: у

войкарских, сынских, куноватских, шурышкарских, берёзовских, казымских, кодских (среднеобских) хантов, ляпинско-сосьвинских манси. Судя по данным Е.В. Переваловой, деление на людей Пор и Мось не прослеживается севернее Обдорска (Салехарда)³⁴. Нужно отметить, что рассказы о людях Пор и Мось часто встречаются и в хантыйском, и в мансийском фольклоре. В этнографической литературе уже неоднократно указывалось на противопоставление, соперничество, вражду Пор-ёх и Мось-ёх в сказках.

В литературе неоднократно приводилась легенда, впервые записанная Н.Л. Гондатти, по которой предки поколения Мось во время варки мяса были атакованы врагами, обратились в бегство, захватив с собой сырое мясо и съев его. Предки же Пор продолжили варить мясо, несмотря на нападение врагов, они съели вареное мясо³⁵. Такая же легенда была записана В.Н. Чернецовым, однако, по его трактовке, сырое мясо съели люди Пор³⁶. В.Н. Чернецов записал у манси и другое предание о происхождении людей Пор. От брака женщины Мось с братом рождается сын. Их убивает брат Мось. Из крови женщины выросло растение *porix*, которое съела медведица, после чего у неё родилась первая женщина Пор. Медведицу убили люди, однако перед смертью она наказала дочери не есть её мяса и спрятать кости. Сама медведица после смерти стала созвездием Малая Медведица³⁷. В этом сюжете следует обратить внимание на то, что Мось жили раньше Пор.

У хантов есть сказка о женщине Мось и её дочери, которую звали тоже Мось. Жила на свете женщина Мось. Однажды исчезла её шуба, которую она повесила сушить. Отправилась женщина Мось искать шубу. Нашла её она через некоторое время, дойдя до города у моря. На обратном пути женщина погибла. Душа её вернулась домой и зарылась в землю. На этом месте вырос красный цветок, который съела медведица. В неё вошла душа женщины и она забеременела. Родила медведица двух медвежат и хантыйскую девочку – женщину Мось из одинокой избушки. Медведицу и медвежат убили охотники. Дочь выполнила указание матери: спрятала ее кости и медвежат. После этого она услышала, как мать говорит, что она может увидеть её и братьев на небе в созвездии из



семи звёзд. Мать запретила дочери есть медвежье мясо. А девушку взял в жены один из охотников, сын вождя. Вскоре она родила ребенка³⁸.

Полевые материалы автора свидетельствуют, что группы Пор и Мось характеризуются определённым фамильным составом, причём нижнеобские ханты соотносят с ними и роды – *сыр*.

К группе **Мось ёх** относятся:

- род сынских хантов *Сеня ёх* (Лонгортовы, Куртямовы, Вальгамовы, Еприны, Рохтымовы);
- два рода войкарских хантов – *Ай вош ёх* (Аляба, Ребась, Тынзяновы, Романовы) и *Нёранса ёх* (Озеловы, Возеловы, Сюлисы, Хунзи);
- род куноватских *Кунаут ёх* (Яркины, Тользины, Тояровы);
- два рода обских хантов на территории Шурышкарского р-на – *Ас тухлан ёх* (Пастыревы, Костины, Конкины, Елескины) и *Ванды ёх* (Кандыгины, Альгамовы, Ковшины, Пронькины);
- Тарасовы, Алемаховы, Тогачевы (обдорско-куноватская группа);
- Молдановы, Каксины, Себуровы, Ользины, Туполевы (казымская группа);
- Новьюховы по р. Оби (селение Теги);
- Кугины, Рубаховы, Хандыбины, Аятовы, Туевы (берёзовская группа);
- Лысковы, Куриковы, Миляховы, Савины (кодская группа).

В группу **Пор ёх** входят:

- род войкарских *Послан* (Нензеловы, Севли, Карасимовы);
- род сынских *Послан* (Макаровы, Талигины, Артанзеевы, Пырысевы, Пугурчины, Муркины, Питласовы);
- род куноватских *Послан* (Сотруевы, Тоголмачевы, Уксуомовы);
- род обских *Послан* (Шульгины, Серасховы);
- Непкины, Неттины, Миляховы, Отшамовы, Выртыпенковы, Явровы, Шоколкины, Новьюховы по р. Вогулке (берёзовская группа);
- Азины, Гришкины, Куриковы, Лельховы, Тарлины, Шадрины (казымская группа);
- подавляющее большинство фамилий кодских хантов.

Представители группы Пор/Мось говорят, что они связаны общностью происхождения от одного предка, а также

имеют общих духов-покровителей. Считается, что медвежий праздник более характерен для Пор, поскольку, по материалам А.М. Золотарёва и В.Н. Чернецова перв. пол. XX в., медведь является тотемом фратрии Пор, центр которой находился в селении Вежакары на Оби. В то же время, по сообщению И.Г. Юданова, у сынских хантов медвежий праздник был обязателен для рода *Сеня-ёх* (Мось) и лишь желателен для *Послан-ёх* (Пор)³⁹. По полевым материалам автора не прослеживаются особенностей в культе медведя у представителей объединений Пор и Мось. Сохраняются представления о родстве людей Пор с медведем: говоря о носителях фамилий, относящихся к группе Пор, информаторы нередко подчеркивали, что медведь – их брат. Некоторые упоминали о специфике семейной обрядности Пор и Мось, однако конкретных сведений получить не удалось. К тому же нельзя исключать вероятность того, что речь шла о локальных особенностях обрядовой практики у разных групп хантов. Группы Пор/Мось экзогамны.

Сущность разделения на Мось/Пор ханты объясняют по-разному: «Пор и Мось – это две нации у хантов»; «В древности Пор и Мось жили, про них сказок много»; «Пор должны на Мось жениться и наоборот»; «Пор сверху приплыли, они приплывший народ, а Мось во время священного потопа на Урале спасались»; «Люди Пор – сильные, грубые; женщины Пор неумелые хозяйки и незаботливые матери (могут бросить ребенка), а люди Мось – добрые, ловкие, умелые, хотя уступают людям Пор в силе».

Принадлежность к той или иной группе определяют, прежде всего, по фамилии, причём передаётся она только по мужской линии. Однако встречаются фамилии, представители которых входят в разные группы, – например, Куртямовы (р. Сыня), Тогачевы (р. Обь), Новьюховы (р. Вогулка и р. Обь). В ходе расспросов выяснилось, что Новьюховы-пор и Новьюховы-мось не являются родственниками, они – однофамильцы. Новьюховы-мось относят себя к роду *Кунаут-ёх*, населяющим р. Куноват; Новьюховы-пор живут на р. Вогулке и связывают своё происхождение с родом *Пастэр*, пришедшим с Оби⁴⁰. Большая часть сынских Куртямовых относится к



группе Мось (род *Сеня-ёх*). Несколько семей Куртямовых-пор, как выяснилось в ходе расспросов, являются родственниками по мужской линии Шульгиных (группа Пор) и относятся к роду *послан-ёх*. Как-то после смерти родителей мальчика-Шульгина взяла на воспитание семья Куртямовых – родного брата матери. Мальчик стал носить фамилию Куртямов, однако не изменил своей родовой принадлежности, в том числе и к группе Пор, от него и пошли Куртямовы-пор. Аналогичным образом объясняется существование Тогачевых-пор и Тогачевых-мось⁴¹.

Информанты указывали, что Пор и Мось различаются и тем, что у Пор-ёх «бог по земле ходит», а у Мось-ёх – небесный, крылатый дух-покровитель⁴². Нужно отметить, что данные о «небесных» и «земных» людях ранее приводились исследователями: по данным В.Н. Чернецова, «небесные люди» – Пор, «подземные люди» – Мось; по сведениям А.М. Золотарёва – наоборот⁴³. Г.Н. Прокофьев сопоставлял угорский термин Мось с селькупским *Мас* и объяснял их значение в связи с финским словом «земля» (хантыйское и мансийское *ма*); слово Пор он связывал с селькупским *пари* – «верх», «вершина». По его мнению, Мось-махум переводится как «подземные люди», Пор-махум – «небесные люди»⁴⁴. Вероятно, представления о людях Пор как о «небесных» связаны с тем, что, по словам нижеобских хантов, одним из духов-покровителей людей Пор, или *Послан*, считается *Послан-ху* – дух грома и молнии, нередко сопоставляемый хантами с русским Ильей-Пророком⁴⁵.

Информанты постоянно упоминали о том, что Пор нельзя жениться на Пор, а Мось – на Мось, т. к. они считаются родственниками. Распространено мнение о том, что у нарушителей экзогамных норм умирают дети. Вместе с тем, по некоторым сведениям, в далеком прошлом (или *мось пора* – «сказочное время») Пор женились на Пор, а Мось – на Мось⁴⁶.

Следует также отметить, что представителей финно-угорских народов ханты относят к группе Мось-ёх, а русских и татар – к Пор-ёх. Нередко информаторы, представляя меня знакомым, давали такое пояснение: «*Руць нэ – Пор нэ, Послан нэ*», что значит «Русская женщина – это женщина Пор, или Послан»⁴⁷. Некоторые хантыйские фамилии из группы Мось

ведут свое происхождение от ненцев – *ур-ёх* (Тыликовы, Ерныховы) и коми-зырян (Лонгортовы, Куртямовы, Озеловы).

По мнению информантов, люди Мось были древними обитателями бассейнов обских притоков. Считается, что они жили на мысах в укрепленных «городках», строили срубные дома. Есть информация о том, что Мось, наряду с охотой и рыболовством, занимались оленеводством. Говорят, что во время потопа (*емэн йинк*) жители левобережных притоков спаслись на высоких местах Урала. Согласно легендам, некоторых людей Мось «занесло водой» на берега Оби и её правобережных притоков.

Нижеобские ханты считают Пор пришлой группой. Предания говорят о появлении носителей фамилий, относящихся к этой группе, во время «потопа». В то далёкое время священная огненная вода затопила землю. По указанию верховного бога *Торума* люди построили семиярусные плоты, на которых Пор-ёх приплыли на места своего современного расселения «сверху» Оби. (Кстати, в мифологическом сознании нижеобских хантов исток Оби связывается с Иртышом.). Название группы «Пор» ханты соотносят со словом *пор* – плот. Часто Пор-ёх называют *нобты-ёх* – «приплывший народ». С местами былого обитания людей Пор хантыйская традиция связывает неукреплённые поселения в пойме Оби с землянками, следы которых сохраняются неподалеку от современных селений. Пор больше соотносятся с рыбаками, вероятно, по той причине, что расселялись они в обской долине, где имелись богатые рыболовные угодья.

Приведённые выше материалы свидетельствуют в пользу представлений о Пор/Мось как о разных этнических образованиях в древности (фольклорные сюжеты, связанные с потопом; пояснения информантов, что это «разные нации у хантов»). Факт деления населения на Пор и Мось в Нижнем Приобье отражает древние этнические процессы на этой территории – смешение двух различных этнических групп. Судя по фольклору хантов (приведенная выше сказка о женщинах Мось и Пор), люди Мось древнее Пор⁴⁸. Полевые материалы также свидетельствуют в пользу большей древности Мось: если Пор появились во время потопа, то Мось, как говорили



информанты, были до него (во время «большой воды» они спаслись на высоких местах Урала). Полевые материалы по войкарским, сынским, берёзовским хантам показывают, что люди Мось в древности обитали по левобережным притокам Нижней Оби. Куноватские и казымские ханты, жители правобережных притоков Нижней Оби, полагают, что в этих местах ханты-мось были пришельцами: в ходе длительных военных столкновений первоначальники-самодийцы были оттеснены к верховьям притоков, а частично ассимилированы мигрантами-мось⁴⁹.

Ещё в 1940 г. Г.Н. Прокофьевым была высказана гипотеза о двухкомпонентности состава народов Западной и Средней Сибири (нганасан, энцев, ненцев, кетов, селькупов, обских угров), которая сводится к тому, что в их формировании наряду с южносибирскими этническими группами участвовали субстратные компоненты, издавна населявшие тундру, лесотундру и северную тайгу⁵⁰. Впоследствии предположение Г.Н. Прокофьева получило признание со стороны сибиреведов⁵¹. Применительно к этногенезу хантов и манси гипотеза двухкомпонентности выглядит как признание того, что до прихода в таёжную зону Западной Сибири угров-кочевников из более южных районов её населяли уралоязычные аборигенные племена охотников и рыболовов.

Работы Н.В. Лукиной и Е.Г. Фёдоровой убедительно свидетельствуют о наличии двух основных комплексов в материальной культуре обских угров:

- 1) таёжных охотников и рыболовов (субстратный),
- 2) кочевого скотоводческого населения (южный, обнаруживающий связи с иранским миром)⁵².

Представляется вероятным, что с этими двумя компонентами можно связать общности Пор и Мось. Тот факт, что деление на эти группы существует и у манси, и у хантов Нижнего Приобья, говорит о том, что это общие компоненты в обоих этносах. Как отмечалось выше, устная традиция хантов связывает с людьми Мось и Пор самый древний этап собственной истории. Мось, очевидно, можно связать с носителями охотничье-рыболовецкого комплекса, а Пор – с южным,

скотоводческим. По мнению Е.В. Переваловой, люди Мось – пришельцы со стороны Урала⁵³. Группа Пор, по мнению исследовательницы, сложилась из аборигенного северотаёжного населения и разновременных потоков мигрантов с юга, которых объединяло противопоставление «местным» Мось, а также общность способов передвижения (на «плотах») и мест расселения (по «протокам» и «пугорам») ⁵⁴. Этногонические предания хантов, услышанные от информантов среди разных групп хантов, позволяют предположить, что люди Пор проживали в Нижнем Прииртышье, откуда во время «потопа» мигрировали вниз по Оби. Некоторые информанты из шурышкарских хантов говорили о том, что в прошлом иртышских хантов называли Пор-ёх.

Поиски археологических соответствий легендарным Мось и Пор затруднены из-за того, что в фольклоре содержатся весьма скудные сведения об особенностях культуры этих групп, прежде всего таких, которые соотносятся с археологическими реалиями: погребениях, посуде, украшениях и т. п. Тем не менее, учитывая указания на изначальные места расселения этих общностей, на особенности расположения поселений (на мысах у Мось, в пойме Оби у Пор), жилищ (срубные и каркасные у Мось, землянки у Пор), попытаемся увязать данные фольклора и археологии.

В южной подзоне тайги, в лесостепи Среднего и Нижнего Прииртышья и Приишимья локализуются памятники потчевашской культуры VI–IX вв. Потчевашское население вело многоотраслевое хозяйство, сочетавшее скотоводство (с преобладанием лошади), земледелие, охоту и рыболовство, при этом на севере больший удельный вес имели добывающие отрасли, на юге – производящие⁵⁵. Существовали также различные обрабатывающие производства – бронзолитейное, косторезное, дерево- и кожеобработка, прядение и ткачество. Жилища были наземными с несколько врезанными (на 0,1–0,4 м) в грунт котлованами⁵⁶. Об этнической идентификации потчевашцев высказывались различные суждения, их культура признавалась и угорской⁵⁷, и угро-самодийской⁵⁸. Преобладает точка зрения о её принадлежности уграм, предкам южной группы хантов⁵⁹.



На основе потчевашской культуры сформировалась усть-ишимская культура лесного Прииртышья IX–XIII вв. Восточная граница этой культуры определяется по водоразделу Иртыша и Оби до верховий Васюгана, южная – по Иртышу несколько выше устья р. Тары, западная – выше среднего течения Тобола и низовьев р. Ишима, северная – примерно по широте р. Демьянки⁶⁰. В хозяйстве усть-ишимцев в соответствии с природно-экологическими условиями сочетались занятия скотоводством, охотой, рыболовством, а в южных районах и земледелием. В широкой пойме Иртыша с богатыми травами заливными лугами преобладало животноводство. Жилища представлены двумя типами: полуземлянками шатровой конструкции и наземными одно- и двухкамерными. Начавшаяся в XIII в. активная тюркизация угорского населения Прииртышья привела к его частичной ассимиляции, другая часть была оттеснена в более глухие таёжные районы⁶¹.

Представляется вероятным рассматривать носителей потчевашской и усть-ишимской культур как людей Пор, известных по преданиям северных хантов и северных манси. По-видимому, под давлением тюркского населения началось продвижение угров-Пор к северу по Оби. Поскольку в их хозяйстве была значительна роль животноводства, они занимали припойменные районы Иртыша и Оби, более благоприятные, по сравнению с глубинно-таёжными, для разведения скота из-за наличия открытых площадей и заливных лугов. Ведь первоначальными местами расселения Пор-ёх, судя по хантыйским преданиям, была долина Оби. Вряд ли продвижение потчевашцев и усть-ишимцев носило характер мощного миграционного потока, как это было при массовых передвижениях кочевников по степным и лесостепным пространствам более южной зоны Зауралья и Западной Сибири. Скорее всего, расселение Пор имело вид постепенной инфильтрации небольших групп населения на протяжении довольно значительного периода времени. Переселенцы-Пор, оседая в долине Оби, могли создавать очаги своей культуры, но затем растворялись в среде автохтонов, воспринимая их культуру жизнеобеспечения.

Сопоставление угров-Пор с носителями потчевашской и усть-ишимской культур подтверждается указанием венгер-

ского лингвиста Я. Харматты на совпадение их названия с этнонимом иранского племени *порио-с*. Никто из исследователей не отрицает наличия иранского компонента среди саргатских племен, потомки которых вошли в состав потчевашцев и их преемников усть-ишимцев. Объяснимо и толкование этнонима Пор как «посторонние», поскольку для автохтонов Нижнего Приобья – Мось – они действительно были пришельцами, чужими. Можно отметить и то, что, по мнению археолога М.Ф. Косарева, «завершающий этап «угризации» северотаежного западносибирского населения был связан с историческими судьбами носителей потчевашской культуры»⁶². Отсутствие разделения на Пор и Мось у хантов Среднего Приобья и Нижнего Прииртышья, восточных и западных манси объясняется, вероятно, тем, что в их формировании участвовал только один из названных компонентов. Известно, что заселение уграми бассейна Средней Оби шло преимущественно из Нижнего Прииртышья⁶³. Это были потомки носителей потчевашской и усть-ишимской культур – Пор.

Таким образом, этногенетические предания, сохранявшиеся в памяти хантов до кон. XX столетия, при соотношении содержащихся в них сведений с данными археологии позволяют судить о древней истории народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М.: Наука. Глав. ред. восточной лит-ры, 1990. – С. 33.

² ПМА, 1989–1991 гг., Шурышкарский, Берёзовский р-ны; 1993, Нефтеюганский р-н.

³ ПМА, 1989 г., Шурышкарский р-н; 1990 г., Берёзовский р-н; 1993 г., Нефтеюганский р-н.

⁴ Вереш П. К вопросу происхождения дуально-фратриальной организации обских угров // Некоторые вопросы изучения этнических аспектов культуры. – М., 1977. – С. 49–50.

⁵ Соколова З.П. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. – С. 130.

⁶ Steinitz W. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien. Ethnos. 1938. – № 4–5. – S. 132.

⁷ Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – С. 126, 128.



- ⁸ **Гондатти Н.Л.** Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири // Тр. этнографического отделения Московского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. – М., 1888. – Т. 8. – С. 31.
- ⁹ **Смирнов И.Н.** Остяки и вогулы // Вестник и библиотека самообразования. – СПб., 1904. – № 2-4. – С. 137, 138.
- ¹⁰ **Чернецов В.Н.** Фратриальное устройство обско-угорского общества // Сов. этнография. – М., 1939. – № 2. – С. 20-42; **Золотарёв А.М.** Родовой строй и первобытная мифология. – М.: Наука, 1964. – 328 с.
- ¹¹ **Чернецов В.Н.** К истории родového строя у обских угров // Сов. этнография. – М., 1947. – № 6-7. – С. 159.
- ¹² **Золотарёв А.М.** Родовой строй и первобытная мифология... – С. 291.
- ¹³ **Долгих Б.О.** Род, фратрия, племя у народов Северной Сибири. VII междунар. конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.). – М.: Наука, 1964 – С. 4, 7.
- ¹⁴ **Соколова З.П.** Общественный строй у обских угров в XVII–XIX вв. // Из истории Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. – Вып. 21. – С. 220-231; **Она же.** Проблема рода, фратрии и племени у обских угров // Сов. этнография. – М., 1976. – № 6. – С. 13-38; **Она же.** Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода. – М.: Наука, 1983. – 319 с.; **Она же.** К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора)... – С. 118-133; **Она же.** Ханты и манси: взгляд из XXI в. – М.: Наука, 2009. – С. 328-345.
- ¹⁵ **Соколова З.П.** Проблема рода, фратрии и племени... – С. 21.
- ¹⁶ **Соколова З.П.** Социальная организация хантов и манси... – С. 164.
- ¹⁷ **Steinitz W.** Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien... – S. 130-132.
- ¹⁸ **Вереш П.** К вопросу происхождения... – С. 44-51; **Он же.** Этнокультурное развитие угорских народов // Этнокультурная история населения Западной Сибири. – Томск, 1978. – С. 111-113.
- ¹⁹ **Бабаков В.Г.** Территориально-племенные общности обских угров и на-рымских селькупов (XVII–XIX вв.): дис... канд. ист. наук. – М., 1973. – С. 20.
- ²⁰ **Пика А.И.** Сосьвинские манси как этносоциальная общность (XVII–XIX вв.): автореф. дис... канд. ист. наук. – М., 1982. – С.11.
- ²¹ **Ромбандеева Е.И.** История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). – Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное кн. изд-во, 1993. – С. 34-35.
- ²² **Соколова З.П.** К происхождению обских угров и их фратрий... – С. 130.
- ²³ **Чернецов В.Н.** Фратриальное устройство... – С. 22.
- ²⁴ **Steinitz W.** Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien... – S. 130.
- ²⁵ **Вереш П.** Этнокультурное развитие угорских народов... – С. 104-106.
- ²⁶ **Чернецов В.Н.** Фратриальное устройство... – С. 21.
- ²⁷ **Вереш П.** Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 74.
- ²⁸ **Вереш П.** Этиологический миф обских угров... – С. 77.
- ²⁹ **Ромбандеева Е.И.** История народа манси (вогулов)... – С. 38.
- ³⁰ **Васильев В.И.** Проблемы формирования фратриально-родовой организации у народов севера Западной и Средней Сибири в свете их этногенеза //

Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. – С. 141–142.

³¹ **Хомич Л.В.** Ненцы. Очерки традиционной культуры. – СПб., 1995. – С. 235.

³² **Lehtisalo T.** Entwurf einer Mithologie der Juraksamojeden. – Helsinki, 1924. – S. 17.

³³ **Тепляшина Т.И.** К вопросу об этнониме Пор // Происхождение марийского народа. – Йошкар-Ола, 1967. – С. 263.

³⁴ **Перевалова Е.В.** Этническая история северных хантов (обдорско-куноватская группа) в XVII – начале XX вв.: автореф. дис... канд. ист. наук. – Екатеринбург, 1997. – С. 5.

³⁵ **Гондатти Н.Л.** Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири... – С. 64.

³⁶ **Чернецов В.Н.** Фратриальное устройство... – С. 20–21.

³⁷ **Чернецов В.Н.** Фратриальное устройство... – С. 40.

³⁸ **Лукина Н.В.** Предисловие... – С. 84–90.

³⁹ **Юданов И.Г.** Река Сыня и её значение для рыболовства Обского Севера // Работы Обь-Иртышской научной рыбохозяйственной станции. – Тобольск, 1932. – С. 39.

⁴⁰ ПМА, 1990 г., Берёзовский р-н.

⁴¹ ПМА, 1989, 1990 гг., Шурышкарский р-н.

⁴² ПМА, 1990, 1991 гг., Шурышкарский, Берёзовский, Белоярский р-ны.

⁴³ **Чернецов В.Н.** Фратриальное устройство... – С. 28; **Золотарёв А.М.** Родовой строй и первобытная мифология... – С. 227.

⁴⁴ **Прокофьев Г.Н.** Этногония народов Обь-Енисейского Севера // Сов. этнография. – М., 1940. – № 3. – С. 40.

⁴⁵ ПМА, 1991 г., Шурышкарский р-н.

⁴⁶ ПМА, 1989, 1990, 1991 гг., Шурышкарский, Берёзовский р-ны.

⁴⁷ ПМА, 1989, 1990, 1991 гг., Шурышкарский р-н.

⁴⁸ **Чернецов В.Н.** Фратриальное устройство... – С. 40; **Лукина Н.В.** Предисловие... – С. 84–90.

⁴⁹ ПМА, Берёзовский р-н, 1991 г.

⁵⁰ **Прокофьев Г.Н.** Этногония народов Обь-Енисейского Севера... – С. 65–76.

⁵¹ **Васильев В.И.** Проблемы формирования северосамодийских народностей. – М.: Наука, 1979. – С. 46–60; **Он же.** Проблема этногенеза северосамодийских народов (ненцы, энцы, нганасаны) // Этногенез народов Севера. – М.: Наука, 1980. – С. 62–66; **Соколова З.П.** К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. – М.: Наука, 1980. – С. 96–107.

⁵² **Лукина Н.В.** Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. – С. 281–282; **Фёдорова Е.Г.** Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. – СПб.: МАЭ, 1994. – С. 259–260.

⁵³ **Перевалова Е.В.** Северные ханты... – С. 129.

⁵⁴ **Перевалова Е.В.** Северные ханты... – С. 136.



- ⁵⁵ **Могильников В.А.** Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири // Археология СССР с древнейших времён до Средневековья. В 20 т. – М.: Наука, 1987. – Т.: Финно-угры и балты в эпоху Средневековья. – С. 191.
- ⁵⁶ Археологическое наследие Тюменской области: Памятники лесостепи и подтайёжной зоны. – Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 1995. – С. 192, 193.
- ⁵⁷ **Чернецов В.Н.** Усть-полуйское время в Приобье // Мат-лы и исслед. по археологии СССР. – М.: Изд-во АН СССР, 1953. – № 53: Древняя история Нижнего Приобья. – С. 241.
- ⁵⁸ **Васильев В.И., Могильников В.А.** Основные проблемы этнической ретроспекции исторического прошлого Западной Сибири эпохи железа // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1981. – С. 69.
- ⁵⁹ **Могильников В.А.** Об этническом составе культур Западной Сибири в эпоху железа // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1983. – С. 84; **Косарев М.Ф.** Древняя история Западной Сибири: Человек и природная среда. – М.: Наука, 1991. – С. 26.
- ⁶⁰ **Конилов Б.А.** Курганная группа X–XII вв. у с. Усть-Ишим Омской области (К вопросу об усть-ишимской культуре) // Археологические памятники лесостепной полосы Западной Сибири. – Новосибирск: НГПИ, 1983. – С. 110.
- ⁶¹ **Могильников В.А.** Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири... – С. 202.
- ⁶² **Косарев М.Ф.** Древняя история Западной Сибири... – С. 26.
- ⁶³ **Могильников В.А.** Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири... – С. 202; **Фёдорова Н.В., Зыков А.В., Морозов В.М., Терехова Л.М.** Сургутское Приобье в эпоху средневековья // Вопросы археологии Урала. – Екатеринбург: УрГУ, 1991. – С. 133.





Символика металла в традиционной культуре хантов

О.М. Рындина

Томский государственный университет
г. Томск (Россия)

Письменность служит человечеству в качестве наиболее надёжной специализированной системы для хранения и трансляции информации, но её возникновение относят к 7–8 тыс. лет назад, в то время как история человека современного вида насчитывает 30–40 тыс. лет. Таким образом, десятки тысячелетий человечество использовало иные системы знаков для аккумулирования и передачи социально значимых знаний. Исследования в гуманитаристике прошлого века позволили реконструировать одну из дописьменных систем фиксации и передачи информации.

Она основана на особом типе мышления, свойственном древнему человеку и называемом архаическим, первобытным, мифологическим, мифопоэтическим, традиционным и т. д. Вопрос о специфике этого мышления предельно заострил Л. Леви-Брюль, определив его дологическим/пралогическим и подчеркнув немаловажное обстоятельство: современное научное мышление не вытесняет полностью своего предшественника, а продолжает сосуществовать с ним. Исследователь выдвинул тезис о законе партиципации как сути первобытного мышления, согласно которому *«предметы, существа, явления могут быть одновременно и самим собой, и чем-то иным: они излучают и воспринимают силы, способности, качества, мистические действия, которые ощущаются вне их, не переставая пребывать в них»*¹. Тем самым был определён и особый статус вещи в традиционной культуре, и примат образности в восприятии мира.

Концепция учёного об особом типе мышления, свойственном архаичному человеку, подверглась резкой критике, но



даже самые бескомпромиссные его оппоненты вынуждены были согласиться с тезисом об особой роли образов в мыслительной деятельности древнего человека. Так, К. Леви-Строс, развивая контртезис о способности древнего сознания оперировать абстрактными понятиями, тем не менее вынужден был заметить, что они как бы «вклеены» внутрь образов, т. е. неотделимы от порождающих их предметов, поскольку «неприрученная мысль» говорит с помощью вещей². Положение о специфическом логическом анализе с помощью «предметных представлений», приобретающих символический характер, но при этом не теряющих своей конкретности, получило прочное обоснование в современных подходах к мифологическому мышлению³. Его подтвердила нейрофизиология, согласно которой правое полушарие, отвечающее за восприятие информации с помощью зрительных и пространственных образов, прежде всего предметов, более древнее, чем левое, управляющее звуковой речью, звучанием, акустическими образами-понятиями. Таким образом, восприятие и отображение мира в рамках мифологического мышления осуществлялись через систему конкретных образов, связанных с предметами, в которые сознанием вкладывалось содержание, не заложенное в их материальные характеристики. Конкретные предметы становились символами и несли информацию абстрактного характера. Например, хорошо известная фраза «часть вместо целого» в устах индейцев Америки звучит так: «Олень есть перо»⁴.

В традиционных культурах, в том числе и у бесписьменных коренных народов Сибири, система кодирования и трансляции информации через вещи-символы функционировала и на рубеже XIX–XX вв. Наиболее важная информация, составляющая картину мира, концентрировалась и передавалась в рамках ритуала, а его мельчайшей единицей служил символ, в роли которого выступали вещи, слова, действия. В. Тэрнер выделил три семантических параметра ритуального символа, которые можно трактовать и как уровни интерпретации:

- объяснения исполнителей;
- соотношение толкования исполнителя с использованием символа, т. е. действиями с символом и отношениями между участниками обряда в ходе этих действий;

– толкование исследователя на основе анализа отношений между символами.

При этом исследователь подчёркивал многозначность ритуального символа и различал доминантные и энклитические, т. е. зависимые, символы. Основную смысловую нагрузку в ритуале несут доминантные символы, но на их конкретное значение из нескольких возможных указывают зависимые символы⁵.

Приведённые положения имеют методологическое значение при реконструкции смыслового поля культурных символов в рамках настоящей статьи. При их синтезе основы методологии семантических интерпретаций применительно к вещному миру обско-угорской культуры предстали в виде следующих положений.

Во-первых, первобытное или мифологическое, или традиционное мышление, предшествовавшее современному рациональному, не знало абстрактных понятий в их классическом вербальном варианте. Абстрактные идеи, аккумулирующие предельный уровень обобщений, выражались с помощью конкретных предметов и явлений, которые таким образом превращались в символы и при этом не теряли своей вещности.

Во-вторых, символы обладали многозначностью, каждый нёс в себе множество идей и тем, и чем проще был символ, тем более насыщенным оказывалось его смысловое поле.

В ходе исследования возникла необходимость добавить к перечисленным ещё два положения, исходя опять же из специфики мифологического мышления.

В-третьих, идеи закреплялись за определённым предметом, явлением часто в силу определённых объективных свойств, которыми эти предметы обладали. На основе определённого свойства вырабатывалась и определённая система кодирования информации. Возникал устойчивый ассоциативный ряд, связующий предмет или символ с идеей, в них вкладываемой.

В-четвёртых, в семантических реконструкциях следует опираться не столько на мировоззренческие универсалии, сколько на специфику традиционного мировоззрения изучаемого народа.



Интерпретация символики вещей, задействованных в традиционной культуре, велась на уровне толкования исследователя, а значение символа определялось с учётом различных вещных характеристик и сопряжённых с ними качеств, свойств. Означенные постулаты были использованы для осуществления семантических интерпретаций применительно к женским украшениям из металла. Они исследовались на основе материала по хантам р. Салым, который зафиксирован на рубеже XIX–XX вв. Украшения изготавливались из цветных металлов методом отливки из оловянисто-свинцовых, медных и бронзовых сплавов. Они нашивались на матерчатую основу или подвешивались и выполняли функции налобных, нагрудных и накосных украшений.

В ходе проведенного исследования вскрыты пять систем кодирования информации в украшениях из цветных металлов:

- *прикладная*, определяемая областью их применения;
- *изобразительная*, определяемая спецификой формы;
- *акустическая*, определяемая издаваемым звуком;
- *технологическая (рукотворная)*, определяемая состоянием в процессе производства;
- *световая*, определяемая способностью отражать свет, блестеть.

Во-первых, прикладное или прагматическое начало выражало идею поло-возрастной дифференциации общества. В хантыйском фольклоре среди атрибутики женской одежды на первом месте стоит платок. Он маркировал статус женщины и выступал явной оппозицией девичеству, символом которой являлись косы. В женском наряде, прежде всего, подчёркивался большой платок с кистями, бахромой. Великая богиня – Мать Калтац – предстаёт как «*кистяным платком накрытая великая най*»⁶. Казымская богиня, самая строптивая из всех женских персонажей обско-угорского пантеона, став женой богатыря, смотрит на мир «*сквозь бахрому платка*»⁷. Опускание платка на голову девушки в одном из сюжетов мансийского сказания означает то, что она становится женой богатыря⁸. Праздничный платок с каймой и кистями считался самым желанным подарком для женщины⁹.

Характеристика невест, за которыми отправлялись герои-богатыри, в качестве неопременного эпитета включала описа-

ние кос: «У девушки с косами заплетена коса, у девушки с волосами заплетены волосы»; «С косами восходящего солнца, с волосами заходящего солнца»; о дочери водного духа – «С водяными косами, с водяной красой»¹⁰ и др. Девичьи накосные украшения в поэтической памяти народа прочно связаны с металлическими подвесками. Девушка-невеста у северных хантов должна была иметь два накосника: «маленький накосник» для повседневного пользования и «накосник, украшенный металлическими подвесками», который носили в дни праздников, во время поездок в гости и приёма гостей¹¹. Таким образом, накосные украшения с подвесками составляли атрибут ритуальной сферы.

Во-вторых, символические функции выполняли и изобразительные характеристики женских украшений. На рубеже XIX–XX вв. эти характеристики были скромны, лаконичны: конфигурация нашивок была задана ромбом (решётчатым или составленным из маленьких ромбиков), а подвесок – дисковидными и шарообразными фигурами. Фольклорные материалы свидетельствуют о том, что изобразительный лаконизм существовал не всегда. В фольклорном описании кос часто фигурируют украшающие их птицы и звери: «По одной косе соболя бегают, по другой – птички порхают»; «Носит косы живые, как птицы, ходит в звоне золота и серебра; живые «семь чернядей заплетены, семь морянок заплетены» в косы дочери Южной старухи¹². Описанный фольклорный образ воспроизведён в кулайском бронзовом литье раннего железного века. В облике женского существа внимание акцентировано на косах, оформленных в виде зверей и наделённых магической силой¹³. Изображения птиц присутствуют на косоплётках из бисера, зафиксированных у южных хантов на рубеже XIX–XX вв.¹⁴ Очевидно, с накосными украшениями в виде птиц связаны и нагрудные ленты, нанизанные из бисера и также содержащие изображения птиц¹⁵.

Предназначение накосных украшений, имеющих вид птиц и зверей или включающих их изображения, раскрывает мансийский фольклорный сюжет. В нём со всей очевидностью запечатлена идея связи между описанными накосными украшениями и охотничьей добычей, что позволяет интерпретировать их с точки зрения промысловой магии.



«В Няксимволе семь братьев живут, восьмая сестра. У сестры косы медными птичками украшены. Однажды старший брат баловаться начал, взял лук, пустил стрелу, одну птичку сбил. Девушка вначале ничего не заметила, да другие два брата над ней смеяться стали. Тогда она рассердилась, лук вырвала, натянула его так, что он пополам переломился. Тогда четвертый брат свой лук схватил, стрелу пустил, сразу семь птичек сбил.

– Ну что ж, – сказала сестра, – ешьте их, если голодны так. Но потом в лес пойдёте, чтобы вам ни одного зверя, ни одной птицы не добыть!

Вскоре тяжелое время настало. Братья в лес пошли, ничего не добыли. Сколько ни лесовали, ни одного косача найти не могли. Ни зверя, ни птицы в лесу не было. Исхудали братья, из сил выбились. Истожились запасы в чамьях, настал голод»¹⁶.

В-третьих, символику женских украшений из металла задавала его способность издавать мелодичную разновидность звука – звон. Металлические подвески, свободно свисающие на ремешках, бисерных нитях, шнурках, при движении непременно ударяли друг о друга, издавая при этом звон. Бубенчики и маленькие колокольчики северные ханты называют «кувлы» (сынский диалект) и по-русски трактуют термин как «говорящие подвески». Металл оказывается связанным со значением звук – звон, «разговор». Каждая девушка вела свой разговор, издавая определённую гамму звуков при ходьбе. Важность звуковой характеристики металла в наконечниках украшений была подчёркнута активным внедрением в них бубенчиков и колокольчиков в качестве новационного элемента, предложенного русской культурой.

Звон входил в ряд нетрадиционных форм общения, характерных для потустороннего мира и сверхъестественных существ, наряду с шумом, свистом, топотом и покашливанием. При этом только звон не несёт негативного смысла. Напротив, высокая тональность, мелодичность звука настраивают на лад, очищают, гармонизируют пространство, что и составляет круг основных идей, связанных со звоном. В европейской и восточной культурной традиции колокольный звон создаёт эффект «сонорной благодати», т. е. комфортного звукового фона, необходимого для позитивного хода жизни. При этом

воздействие звука может выступать в роли команды для действий той или иной направленности, не всегда оказывающихся в сфере познаваемого и управляемого¹⁷. Звук колокола, как созидающий, противостоит свисту – звуку убивающему, связанному с деструктивными силами¹⁸.

Очевидно, по указанным причинам звон металла играет существенную роль в медвежьем празднике. Он маркирует ключевых персонажей праздника, наделяется охранительными и креативными функциями¹⁹.

В-четвёртых, символика метала определялась его свойством рукотворности. Женские украшения изготовлены из металла, сотворены человеком. Мотив творения или творчества, в том числе и рукодельного, как магический акт детально разработан и обоснован в историографии. Согласно В.Н. Топорову, процесс делания равнозначен процессу творчества, творения мира, и Создатель, обучив человека творению вещей, передал ему свои функции творца²⁰. В указанном контексте особое значение приобретает технология. Она становится магическим средством, включённым в пространство ритуала. Благодаря рукотворности человеком, как и духами, конструируется пространство с желаемыми свойствами, происходит обживание этого пространства.

Средством конструирования являлось и отливание украшений из жидкого металла. Технологический процесс, по крайней мере, применительно к оловянным отливкам, осуществляла женщина, и он заключался в том, что металл плавил и в жидком виде заливали в специальные формочки, изготовленные из камня или коры²¹. Обратимся к сюжету хантыйской мифологии. Противостоянию героя и духа-менка предшествует следующее описание. *«У двухголового менка на правой руке на среднем пальце серебряное кольцо, оказывается, есть. Менк снял кольцо, взял его в рот и разжевал, потом выплюнул, образовалась площадь серебряная для игры двух мужчин»*²². Из приведённого отрывка явствует одна из функций украшений из цветных металлов – создание пространства с необходимыми свойствами. При этом повествуется о жидком, т. е. обработанном, металле.

Архаизация технологии только способствовала усилению сакральной функции производимых изделий. Согласно



Ю.В. Балакину, пополнение «отживающей» технологией арсенала ритуальных действий относится к универсальным явлениям, а при выплавке металлы и огонь технологически связаны реальной ситуацией, которая не могла не выразиться на мифо-ритуальном уровне²³ и, добавим, не привести к дополнительной сакрализации металла.

В-пятых, символическую многозначность украшений из металла обеспечила и его способность отражать свет, блестеть. Эта способность несла идею сакральности, священности. Применительно к обско-угорской культуре следует вести речь об ассоциации блеска с сакральным светом, не зависящим от небесного источника. Отсутствие в мировоззрении обских угров автохтонных черт, связанных с почитанием солнца, луны и звезд, отметил ещё К.Ф. Карьялайнен, и с этим выводом трудно не согласиться²⁴. Если учесть, что обские угры предпочитали в качестве сакрального белый металл (серебро, олово, свинец), то можно соединить в одну семантическую цепочку такие качества, как блестящий – светлый – белый. В качестве источников особого света-блеска могли выступать вода, волна и белый металл. По крайней мере, в хантыйском фольклоре блеск металла часто передаётся через сравнение с искрящимся светом волны:

*Светлой обской воде подобную саблю,
Светлой озёрной воде подобную саблю
Я вынимаю*²⁵

На вещь, обладавшую хотя бы одним из трёх вышеперечисленных качеств – блестящий – светлый – белый, распространялись и остальные свойства, что повышало её семиотический статус. Семантика белого цвета в обско-угорской культуре была весьма насыщенной. Он означал добро, общее благополучие, удачу, а его эманацией служили различные вещи и главное божество пантеона – Торум. Понятия «белый» и «светлый» в хантыйском языке обозначались единым термином – «нови»²⁶, ассоциировались с берёзой²⁷ и, очевидно, с белым металлом.

Итак, символика украшений кодировалась посредством пяти систем, основанных на различных качествах металла. Через прикладное начало украшений воплощалась идея по-

ловозрастной неоднородности общества. Форма изделий выражала идею промысловой магии. Звук реализовывал идею гармонии с окружающим миром. Рукотворность ассоциировалась с идеей конструирования будущего. Блеск символизировал доброе, благожелательное начало, разлитое в окружающем пространстве. Представляется, что результирующей функцией женских украшений из цветных металлов можно определить моделирование пространственно-временной протяжённости с заданными устойчивыми связями и отношениями. Украшения из металла не столько маркировали границу человеческого бытия посредством «отпугивания» злых сил (эта функция была свойственна изделиям из железа благодаря их прочности и остроте), сколько организовывали пространство внутри этого бытия, конструировали его, опираясь на созидательное начало и во многом благодаря этому устранилось или минимизировалось влияние разрушительных сил.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-пресс, 1994. – С. 62.

² Леви-Строс К. Неприрученная мысль // К. Леви-Строс. Первобытное мышление. – М.: ТЕРРА-КНИЖНЫЙ КЛУБ Изд-во «Республика», 1999. – С. 130, 332.

³ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 165.

⁴ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное ... – С. 104.

⁵ Тэрнер В. Ритуал и символ. – М.: Наука, 1983. – С. 33, 36.

⁶ Молданов Т., Молданова Т. Боги земли казымской. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 41.

⁷ Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1990. – С. 393.

⁸ Мифы, предания, сказки хантов и манси... – С. 329.

⁹ Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла у сыньских хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004 – С. 58.

¹⁰ Мифы, предания, сказки хантов и манси... – С. 401, 415, 267.

¹¹ Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла у сыньских хантов... – С. 59.

¹² Мифы, предания, сказки хантов и манси... – С. 356, 105, 271.

¹³ Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В. Очерки семантики кулайского искусства. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 38.

¹⁴ Vahter T. Ornamentik der Ob-Ugrier. – Helsinki, 1953. – Taf. 109-110, 11.



- ¹⁵ **Фёдорова Е.Г.** Семейные обряды и традиции: Похоронная обрядность // Салымский край. – Екатеринбург: Тезис, 2000. – С. 175, 180.
- ¹⁶ Мифы, предания, сказки хантов и манси... – С. 388.
- ¹⁷ **Арсеньев В.С.** Сонорная сфера организации // Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. – М., 2003. – С. 114.
- ¹⁸ **Гнездилов А.В.** Колокола в пространстве культуры (наблюдения психотерапевта) // Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. – М., 2003. – С. 116.
- ¹⁹ **Рындина О.М., Боброва А.И., Ожередов Ю.И.** Ханты Салымского края: культура в археолого-этнографической ретроспективе. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – С. 251–254.
- ²⁰ **Топоров В.Н.** Вещь в антропологической перспективе (апология Плюшкина) // В.Н. Топоров. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Прогресс; Культура, 1995. – С. 9.
- ²¹ **Иванов С.В.** Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.) // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. – Нов. сер. – М.; Л., 1963. – Т. 81. – С. 81–82.
- ²² Земля Кошачьего Локотка / Пер., сост. и примеч. Т. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – Вып. 3. – С. 29.
- ²³ **Балакин Ю.В.** Урало-сибирское культовое литьё в мифе и ритуале. – Новосибирск: Наука, 1998. – С. 136, 149.
- ²⁴ **Карьялайнен К.Ф.** Религия югорских народов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. – Т. 3. – С. 46, 48.
- ²⁵ **Молданов Т., Молданова Т.** Боги земли казымской... – С. 16.
- ²⁶ **Скамейко Р.Р., Сязи З.И.** Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский (шурьшкарский диалект). – СПб.: Отд-ние изд-ва «Просвещение», 1992. – С. 56.
- ²⁷ **Рындина О.М.** Этноисторическое сознание в знаково-символическом аспекте // Проблемы истории и исторического познания. – Томск, 2001. – С. 65.





Где искать «Медвежью землю»?

А.М. Харитонов

*Тихоокеанский институт географии ДВО РАН
г. Владивосток (Россия)*

Географическая локализация легендарной «Медвежьей земли», как частенько трактуют название страны Биармии и связанного с ней народа биармов, весьма важна для прояснения вопросов первоначального этногенеза и культурогенеза обских угров. Современная историческая наука связывает местонахождение Биармии с Пермью и обычно помещает легендарную страну на Северной Двине. Данному местоположению Биармии посвящена многочисленная историческая литература¹.

Но далеко не все с этим согласны. В первую очередь против подобного первоначального положения легендарной страны выступает география. Ещё А.Л. Никитин подверг сомнению положение Биармии на Северной Двине, выдвинув предположение о её местонахождении в Прибалтике². Данная идея была подхвачена авторами «Очерков по истории географических открытий»³ и тем привлекла наше внимание.

Однако у нас всё же остались определённые сомнения на этот счёт. Прежде всего, обращает на себя внимание знание об уграх, которые никак не должны были с ними сталкиваться. В.В. Напольских опирается на сравнительно поздний арабский источник, где встречается термин «югра»⁴, но в литературе имеются сведения о наличии Биармии и на более ранней арабской карте. А.А. Марков, например, считает, что народ бьярмов упомянут ещё Иорданом в «Гетике»⁵.

Всё это плохо согласуется с расположением Биармии не только на Северной Двине, но и Двине Западной, т. к. арабы вообще считали земли севернее Дона «незаселёнными землями севера». Да и на европейских картах центр и север Европей-



ской России появляются только в XVI в., а первая карта Скандинавии – в 1427 г.⁶

Получается, что, исходя из географических реалий ранней средневековой географии, Биармию следует искать где-то на... Северном Кавказе⁷. Ведь именно там в исторической литературе впервые упоминаются некоторые народы уральского корня, в том числе угры (венгры).

– Пальцем в небо, – заявит нам на это историк. – А как же наличие, помимо мехов, моржового клыка у биармийцев? Ещё в Прибалтике это можно понять, но на Кавказе...

Можно, конечно, было бы заметить, что «балтийский» античный янтарь имел отнюдь не балтийское происхождение (это прописано в ряде монографий по янтарю, написанных соответствующими специалистами, а не историками), но этого явно мало. Впрочем, можно отметить наличие в Каспийском море нерпы. Почему бы тут не быть и моржам?

Этот вопрос, как оказалось, привлёк внимание на одном из форумов в Интернете. Там мы обнаружили интереснейшую ссылку, которая позволяет снять сомнения. Вот она, принадлежащая известному академическому специалисту – зоологу и палеонтологу – Н.К. Верещагину: «...Что тюлени-нерпы ещё недавно населяли Онежское озеро, а в начале голоцена проникали при трансгрессиях в Каспий; что моржи обитали в Каспийском море всего 400 лет тому назад – т. е. ещё при Иване Грозном!»⁸.

Можно отметить, что название современной Адыгеи возможно связать с именем «Медвежья земля» – стоит только нам перейти на древнетюркский язык, где слово «медведь» близко в произношении к этому современному топониму. Не здесь ли рядом с Великой (Кавказской) Булгарией и следует искать первоначальную Биармию?

Вероятнее всего, имела место перекочёвка древнейших названий на новые места обитания вслед за их носителями. Мы обратили внимание на наличие рядом с белорусским Новогрудком (топонимический аналог Великого Новгорода) Кореличей на реке Рутке (имя загадочной реки Рута встречается еще в арабской литературе Средних веков и, вероятно, родственно имени современной реки Иртыш). Подобный процесс переноса топонимов охватил и научную литературу,

когда легендарные названия старались позднее перенести на неизведанные земли.

Вполне возможно, что и топоним Сибирь происходит от «север». Видимо, так первоначально назывался народ, известный русским летописцам как северяне (ср. норманны), локализуемый на притоках р. Дона, а также известный на нижнем Дунае, откуда, по некоторым преданиям, появились в Западной Европе норманны.

При этом стоит предупредить всех читающих эти строки, что подобная локализация Биармии окажет негативное воздействие на все современные сочинения по исторической географии Древней Руси⁹. Ставя историческую географию в положение вспомогательной исторической дисциплины, историки отвергают мнение профессионального географа, что историческая география Древней Руси, Скандинавии и Волжской Болгарии создана ими на месте «белого географического пятна» раннесредневековой географии. Но лишь признание подобного обстоятельства позволит приблизиться к пониманию, что скандинавская и арабская география Древней Руси представляют собой единое целое.

Это, возможно, прояснит и некоторые неясности в этногенезе современных обских угров. Мы не исключаем, что современные обские угры представляют собой своеобразный синтез южных и северных культур, а наши предположения о южных корнях их языка и происхождения рано или поздно получат более весомое подкрепление.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Джаксон Т.Н., Глазырина Г.В. Русский Север в древнескандинавской письменности: отечественная историография вопроса о локализации Биармии XVIII–XIX вв. // История и культура Архангельского Севера: Досоветский период. – Вологда: ВГПИ, 1986. – С. 7–14 и др.

² Никитин А.Л. Биармия и Древняя Русь // Вопросы истории. – М., 1976. – № 7. – С. 56–69.

³ Магидович В.И., Магидович И.П. Очерки по истории географических открытий. Открытия древних народов. – М.: Центрполиграф, 2003. – 448 с.

⁴ Напольских В.В. Вятка, Джулман, Югра и Сибирь в арабском источнике первой половины XIV в. // Вопросы ономастики. – 2006. – № 3. – С. 65–75.



- ⁵ **Марков А.А.** К реконструкции представлений о локализации Биармии (Бьярмаленда) в средневековых источниках // Иднакар: методы историко-культурной реконструкции. – [Ижевск]: [Б. и.], 2008. – № 1 (3). – С. 46–56.
- ⁶ **Багров Л.** История картографии. – М.: Центрполиграф, 2004. – 320 с.
- ⁷ **Харитонов А.М.** О месте Биармии на современной географической карте // Этнокультурное и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера. – Ханты-Мансийск: Печатный мир, 2013. – С. 290–301.
- ⁸ **Верещагин Н.К.** Проблемы создания и хранения териоколлекций в биологических учреждениях России и СНГ // Природа. – М., 2003. – № 10. – С. 85–88.
- ⁹ **Харитонов А.М.** Об образовательно-мировоззренческом статусе географических исследований в современной исторической науке (взгляд географа) // Уч. зап. Крымского федерального ун-та им. В.И. Вернадского. География. Геология. – Симферополь, 2017. – Т. 3 (69). – № 3, ч. 2. – С. 197–207.





Представление о мамонте в традиционной культуре коренных народов Севера (историографический аспект)

Н.И. Величко

Институт развития образования

г. Ханты-Мансийск (Россия)

Изображения мамонта относятся к числу древнейших сюжетов первобытного искусства. Один из первых гравированный на кости рисунок мамонта был найден в 1864 г. Эдуардом Лартэ в пещере Ла Мадлен (Франция, департамент Дордонь). После этого в Европе и на территории России были найдены многочисленные гравированные, живописные и скульптурные изображения мамонта, обогатившие историю культуры палеолита как интереснейшие образцы древнего реалистического искусства. С исчезновением самого мамонта исчезают и его изображения. Однако в сознании людей образ этого животного удерживался в течение долгого времени, находил своё отражение в народных легендах, в представлениях о сказочном животном. Так, с далёких времён сохранилось в Сибири удивительное предание о том, что воины Ермака Тимофеевича будто бы видели в дремучей тайге огромных «волосатых слонов». Мамонт становится своеобразной мифологемой традиционной картины мира, сложившейся у разных народов Сибири.

По данным С.В. Иванова, Григорий Новицкий, составивший в нач. XVIII в. первое этнографическое описание хантов, также почти не сомневался в существовании мамонта¹. Сходные представления сложились и у финно-угорских народов. Так, например, в XVII в. эсты рассказывали, что «мамонт жи-



вет и ходит под землёю, прочищает русла ручьёв и подземных рек»².

У народов Сибири представления о мамонте, основанные на находках останков этих животного, имели выраженную религиозную окраску и были вплетены в воззрения о подземных зооморфных духах, находящихся в распоряжении шамана. У некоторых народов – эвенков, селькупов, хантов и манси – получило широкое распространение представление о мамонте как о подводном животном. Опираясь на ряд своих наблюдений над природой, они полагали, что ежегодно появляющиеся в результате половодья разрушения берегов, обвалы, внезапный треск льда на реке являются результатом подземных или подводных передвижений мамонтов. Наталкиваясь на новую пещеру, люди видели в ней жилище этого животного. Находки неповрежденных бивней порождали убеждение в том, что эти животные существуют и в настоящее время. Но, поскольку никто не встречал мамонта на поверхности земли, люди предполагали местом его пребывания подземную или подводную стихию.

В 1908 г. краевед П. И. Городцов опубликовал в Ежегоднике Тобольского губернского музея работу «Мамонты. Западносибирское сказание»³. По его данным, русские крестьяне Западной Сибири считали, что мамонт питается каким-то составом, имеющим вид камня, так как, будучи животным подземным, он не мог быть причислен ими ни к травоядным, ни к хищным. По рассказам ненцев, мамонт питался растениями или землёй и очень быстро бегал. Жил этот зверь прежде на поверхности, а потом якобы ушёл под землю. Некоторые ненцы уверяли даже, что слышали иногда его рёв, доносившийся из-под земли. Там, где он ступал, образовывались реки и озёра; где рыл землю, поднимались сопки и горы, появлялись овраги. Перед этим сильным и крупным зверем ненцы испытывали некоторый страх и считали его священным животным⁴.

Жители Васюганья представляли себе мамонта страшным подземным чудовищем, которое в начале жизни имело облик лося, а с наступлением старости теряло зубы и рога, переселялось под землю или в воду и там перерождалось и видоизменялось.



Нарымские селькупы, по данным С.В. Иванова, различали два вида мамонтов – «зверя-мамонта» и «рыбу-мамонта». Первый был похож на лося и даже вёл от него свое происхождение: по мнению селькупов, лось, дожив до глубокой старости, превращался в мамонта, и у него вместо рогов вырастали клыки, пользуясь которыми он разрывал берега рек. После этого превращения животное приобретало способность жить как на суше, так и в воде. Рыба-мамонт (*кволи-козар*) напоминал щуку – после 100 лет эта рыба принимала огромные размеры и переселялась в глубокие озера⁵.

Манси называют мамонта «земляной бык» (*ма-хар*), но им было известно и другое рогатое подводное существо – *аньтэн сорт*. Это огромная (до 4 сажен длиной) щука, наделённая рогами оленя. Манси думали, что она живёт в озёрах, отличается злым характером и при случае поедает людей. Близким к мамонту является *виткац*, ведущий будто бы своё происхождение от лося или медведя, перешедших в воду. Считалось при этом, что у лося на месте старых рогов вырастали новые, прямые и длинные рога и появлялся рыбий хвост. Размеры животного значительно увеличивались. *Виткац* избирал своим местопребыванием речные водовороты или озёра. Прежде, говорили манси, живущие в верховьях Лозьвы, рыболосей было много, теперь же они встречаются в незначительном количестве.

Ханты тоже называют мамонта «земляным быком» (*ма-хор / мыг-хор*). У салымских хантов для щуки-мамонта своё название – *весь*. Представление хантов о мамонте было сходным с мансийским. И здесь фигурировали, с одной стороны, громадные рогатые щуки, обросшие шерстью; с другой – подземные животные, затевавшие иногда между собой такую борьбу, что лёд в озёрах ломался со страшным треском.

Эвенки называли мамонта *сели / соли / сэли / хеей*. Этим же словом они называют бивни мамонта и мамонтовую кость. По данным М.Г. Левина, изучавшего северо-байкальских эвенков, они считали мамонта большой рогатой рыбой, живущей в море. Другие видели в нём полурыбу-полузверя, имевшего голову сохатого, а хвост и туловище рыбы. Иногда этих животных наделяли ногами.



В Якутии, где имеются значительные скопления костей мамонта, об этом животном сложились примерно такие же представления. Он, по рассказам якутов, имел огромные размеры и относился к числу рогатых животных. Его присутствие в воде особенно заметно зимой, когда он своими рогами задевает лёд на реке, который при этом трещит и ломается. Мамонт считался у якутов духом-хозяином воды⁶.

Юкагиры, судя по изображениям, видели мамонта животным с огромными клыками. Эскимосы р. Квихпак предполагали, что бивни мамонта, которые они иногда находили в земле, принадлежали гигантским оленям, приходившим в древние времена откуда-то с Востока. Верили, что этих оленей будто бы истребил всех до одного какой-то великий чародей, поэтому такие олени теперь не встречаются. Другие эскимосы говорили, что олени-великаны не исчезли окончательно, а живут под землей, откуда доносится по временам их рёв; раз в году они ночью выходят на поверхность земли. Чукчи и эскимосы находили, по-видимому, не только бивни, но и целые туши мамонта: некоторые указания на это даёт их фольклор. Так, в одной сказке говорится о том, как однажды чукчи, найдя пару бивней мамонта, торчащих из земли, принялись бить в бубен и произносить заклинания. Тогда скелет мамонта стал обрастать плотью, и люди ели мясо животного.

С.В. Иванов, основываясь на описаниях этого зверя, утверждает, что существует два типа «мамонтов» – восточный (у чукчей, коряков, китайцев и маньчжур) и западный (у большинства народов Центральной и Западной Сибири, народов Европейского Севера)⁷. Первый был близок к действительному облику мамонта: сухопутное животное с большими бивнями, крупным весом, длинной шерстью и съедобным мясом. Второй тип отклоняется от первого в сторону легендарного рогатого животного, соединяющего в себе черты водяного и сухопутного зверя.

В Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого хранится костюм хантыйского шамана, на спине которого имеется железная фигурка длиной ок. 40 см (коллекция № 273-1). Она напоминает своим видом рыбу и носит название «таймень» (*тын*). Центральная часть головы и спина

слегка приподняты, а края зазубрены (чешуя). Назначение фигуры не известно, но, судя по крупным размерам и центральному месту, которое она занимает на костюме, можно предполагать, что она изображает рыбу-мамонта.

В деревянной скульптуре хантов встречаются крупные изображения животных наподобие фигурок мамонтов у эвенков, отражающие представление о полурыбе-полузвере. Несколько экземпляров таких скульптур хранится в Музее антропологии и этнографии (коллекция № 5111-187, 188, 189, 190). Они найдены в 1931 г. И.М. Мягковым в бассейне р. Васюгана, около оз. Тух-Сигат (нынешний Каргасокский р-н Томской обл.). Как эти, так и другие подобные им изображения были сложены в лесу, на месте, называемом коренными жителями «Городом слепых богов» (*Сымхи юнхи вач*). Автор сообщает, что эти фигуры употребляли при охоте на лосей с магическими целями и, по мере использования, приносили в указанное место и складывали в кучу. В публикации воспроизведены два изображения этих животных. Одно (фиг. 2) имеет в длину 1,34 м (коллекция № 5111-188), оно вырезано из цельного ствола с корневищем и лишь слегка обработано. Утолщенная часть оформлена в виде головы лося. Два обрубленных корня изображают рога или уши животного. Хвостовая часть стесана и на конце утолщена⁸. Второе изображение (фиг. 3) имеет сходную с предыдущим форму, но обработано более тщательно (коллекция № 5111-189). Длина достигает 2,78 м. Туловище obtёсано топором и имеет форму четырёхгранного бруса, несколько суживающегося к хвосту. Хвостовой части, занимающей около половины всей фигуры, придана путём стёсывания граней округлая форма. Тяжелая массивная голова на конце морды срезана. На месте носа оставлена часть корня. Плоские, с надрезом на конце уши торчат в стороны и по краям зазубрены. На голове имеется небольшой выступ-рог, края которого также покрыты зарубками. Глаза нанесены чёрной краской. Вдоль верхних граней туловища идёт ряд крупных зарубок, а по сторонам туловища нанесены чёрной краской наклонно расположенные полосы, имитирующие рёбра или чешую⁹. По данным автора, это разновидность мамонта в виде рыбы-лося; об этом говорит ряд внешних при-



знаков: лосиная форма головы, отсутствие ног, чешуйчатое тело и длинный хвост с утолщением на конце.

Скульптурные изображения мамонта встречались и у других групп хантов. Так, у салымских хантов известно только, что фигуры мамонтов, которые они ставили в лесу около изображения богатырей (*тонхов*) в качестве охраны, были «грубо выточены из дерева»¹⁰.

А.П. Сушкина во время экспедиции к хантам р. Сыня в 1931–1932 гг. сделала зарисовки изображений мамонта и записала их названия. На предметах, которые изготовляли и украшали женщины, изображения мамонтов составляют исключение. В 1931 г. среди хантов р. Сыня она видела украшенные изображениями мамонтов меховые мешочки и рукавицы, которыми женщины пользовались во время медвежьего праздника. По объяснению хантов, это водяной зверь (*йинк вой*). Он якобы живёт в земле и имеет большие зубы и рога. «Старые люди видели его в маленьких речках, зверь считался священным», – так говорили ханты. Изображения на рукавицах, употреблявшихся на медвежьем празднике, называются «рисунок узорных рукавиц» (*хашум пос ханшум*). Фигура похожа на медведя и исполнена в характерном для угорской орнаментики стиле – голова мамонта снабжена двумя рогами с отростками. Подобные отростки имеются и на ногах, хвост раздвоен. По мнению В.В. Сенкевич-Гудковой, «присутствие изображения мамонта на рукавицах, надевавшихся во время медвежьего праздника, становится понятным, казымские ханты верили в то, что медведь после смерти превращается в мамонта. Таким образом, между медведем и мамонтом устанавливалась тесная связь, а между изображением того и другого животного – известная близость»¹¹. По сообщению Н.Ф. Прытковой, изучавшей казымских хантов в 1941–1945 гг., последние этого зверя в одном случае называли «земляным быком» (*мув-хор*) или мамонтом, в других – лосем или медведем. Она встречала его изображения на женских меховых мешочках для хранения принадлежностей для шитья, на берестянных коробках и на рукавицах, надеваемых во время медвежьего праздника.

У казымских хантов, по данным В.В. Сенкевич-Гудковой, довольно много преданий и сказок о мамонте (*мув-хор* – «зем-

ли олень-самец»). Это название применяется только к мамонту. Когда казымские ханты ездили сватать невест к хантам низовьев р. Оби, то встречали по пути огромные кости и бивни мамонта, которые называли «подземного зверя рога» (*мув-хор онгыт*). По рассказам хантов, *мув-хор* – это не отдельная порода зверя, а подземное перевоплощение лося, медведя или щуки, которые при достижении глубокой старости не умирают естественной смертью, а уходят под землю и превращаются в *мув-хора*. Отсюда три разновидности мифического зверя:

- 1) лось, превращающийся в *мув-хора*,
- 2) медведь, превращающийся в *мув-хора*,
- 3) щука, превращающаяся в *мув-хора*.

Но различались только два вида *мув-хора*, потому что лось и медведь превращаются в одного. Причём при перевоплощении лось теряет свои рога и получает рога-бивни, а вместо неудобных длинных ног – короткие ноги, похожие на медвежьи лапы. Медведь тоже получает рога-бивни, и в результате эти звери делаются одинаковыми по виду. Щука же, тело которой удобно для жизни под землёй, получает только рога-бивни и увеличивается в размере. В старину для подземной щуки было какое-то другое название, но теперь оно забыто, и её называют таким же словом *мув-хор*. Их второе бытие в подземном мире хоть и очень продолжительно, но не вечно, так как найденные в земле кости мамонта ханты считают доказательством того, что *мув-хоры* смертны.

Мотив превращений/трансформаций чрезвычайно характерен для мифологического сознания, в частности для шаманской мифологии.

В.В. Сенкевич-Гудкова отмечает, что, по данным хантйского фольклора, медведь, лось и щука являются наиболее уважаемыми представителями местной фауны. В старинных песнях и былинах лось имеет почётное фольклорное название (*курынг сыр вой*), тогда как в повседневной жизни его называли «ногами обладающий зверь» (*курынг вой*). А на медвежьем празднике лучшие танцоры исполняют «танец лося», состоящий из подражания ходьбе и движениям лося. Автор приводит предание о лосе: «Однажды один очень ловкий и смелый охотник долго преследовал лося. Бог Торум следил с неба за этой



погоней. Он пожалел такого красивого зверя и спас его от гибели, взяв живым на небо. С тех пор появились небесные лоси, на которых может охотиться и сам светлый бог Торум»¹².

Медведь пользуется у хантов немалым уважением, чем лось. По хантыйским преданиям, «медведь был сыном бога Торума, который его спустил на землю в железной люлке. За то, что медведь без разрешения своего отца Торума стал есть людей, Торум и разрешил хантам охоту на медведя». Но ханты, помня божественное происхождение медведя, сопровождают охоту на него различными церемониями и обрядами (обряд извинения перед медведем, употребление особого охотничьего языка *вой ясанг*).

Интересно отметить, что щуку ханты не считают рыбой. Все рыбы, кроме своих обычных названий – налиим (*паннэ*), стерлядь (*кари*) и пр., – объединяются единым названием «рыба» (*хул*). Щука называется *сорт*, и её никогда не называют *хул*.

В результате неоднократных находок в земле костей и бивней мамонта, у хантов, как и у других северных народов, сложился целый цикл легенд и преданий об этом звере, фантастический образ которого, запечатленный в рисунках и скульптурных изображениях, нашёл свое применение в шаманской практике. Мифологема мамонта занимает, как мы увидели, особое место в традиционной картине мира народов Севера и заслуживает специального исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Иванов С.В. Мамонт в искусстве народов Сибири // Сб. МАЭ. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Вып. XI. – С. 134. Г. Новицкому принадлежит и одно из первых описаний мамонта со слов «сибирских обывателей»: «...Высокого трёх аршин, длиною пяти аршин, ноги подобны медведя, роги оныя крестообразно сложении на себе носяща» – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ugra-start.ru/ugra/may-2011/250>.

² Иванов С.В. Мамонт в искусстве народов Сибири... – С. 134.

³ Городцов П.И. Мамонт. Западно-сибирское сказание // Ежегодник Тобольского губернского музея. Тобольск за 1908 год. – Тобольск, 1910. – Вып. XVIII. – С. 1-4. Говоря о характере зверя, П. И. Городцов писал: «Мамонт по своему нраву – животное кроткое, миролюбивое, а к людям ласковое. При встречах с человеком мамонт не только не нападает на него, но даже льнёт и ластится к человеку».

- ⁴ **Старцев Г.А.** Самоеды (ненча). Историко-этнографическое исследование. – М.; Л.: Типография Первой артели «Советский Печатник», 1930. – С. 114–115.
- ⁵ **Григоровский Н.П.** Очерки Нарымского края // Записки Западно-Сибирского отделения Императорского РГО. – Омск, 1882. – Кн. IV. – С. 275–276.
- ⁶ **Миддендорф А.Ф.** Путешествие на север и восток Сибири. – Ч. 2: Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении. – Отд. 6: Коренные жители Сибири. – СПб.: Императорская АН, 1878. – С. 821; **Он же.** О сибирских мамонтах // Вестник естественных наук. – 1860. – № 26–27. – С. 1–28.
- ⁷ **Иванов С.В.** Мамонт в искусстве народов Сибири ... – С. 139.
- ⁸ **Иванов С.В.** Мамонт в искусстве народов Сибири ... – С. 148.
- ⁹ **Иванов С.В.** Мамонт в искусстве народов Сибири ... – С. 149.
- ¹⁰ **Городков Б.Н.** Поездка по Сальмскому краю // Ежегодник Тобольского губернского музея. – Тобольск, 1918. – Вып. XXI. – С. 57–58.
- ¹¹ **Сенкевич-Гудкова В.В.** Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов // Сб. МАЭ. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Вып. XI. – С. 156.
- ¹² **Сенкевич-Гудкова В.В.** Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов... – С. 157.





Образы животных в хантыйском фольклоре

Г.Б. Новьюхова

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок
г. Ханты-Мансийск (Россия)*

В современном фольклоре изучение особенностей народного творчества является одним из важных и перспективных направлений. Хантыйский фольклор, помимо прочего, представлен и различными жанрами народной прозы, в том числе и сказками. Сказки о животных – это один из древнейших жанров фольклора, обладающий своими особенностями. К числу таких особенностей можно отнести специфичных героев (звери, птицы, рыбы, насекомые), композицию, поэтические приёмы, а также ту роль, которую сказки о животных играют в жизни общества. Сказки о животных – это одни из первых художественных произведений, которые узнают дети. Они знакомят ребёнка как с мироустройством, законами общества, так и с важными нравственными понятиями: представлениями о добре, справедливости, честности...

Всё духовное богатство народа отражено в фольклоре. В мифах, легендах, сказках проявляется душа народа, его многовековая мудрость, его язык и история. Фольклорное наследие – это мощная энергия, наполняющая наш внутренний мир образами и светом многих и многих предшествующих поколений.

В хантыйском фольклоре показана необыкновенная взаимосвязь человека с природой. Ханты обожествляют и одушевляют предметы окружающей среды. Ни один из коренных жителей не позволит себе срубить дерево, убить птицу, выстрелить в зверя, если нет нужды в этом. Пространственный мир – деревня, поле, река, лес. Повседневная жизнь не про-



сто фон событий, но и часть действия. Этот хорошо знакомый рассказчику и слушателям мир не требует ярких описаний или объяснений.

В фольклоре ханты пытаются передать это отношение своим детям. Например, хантыйские сказки, в которых главными героями являются животные, учат читателя отличать доброе и светлое начало от злого и тёмного, сопереживать и помогать слабым, верить в справедливость, ощущать взаимосвязь человека с природой, ждать счастливого завершения испытаний. Животные не помощники главных героев-людей и сказочных персонажей, животные и есть главные герои.

Сказки о животных – своеобразная разновидность сказочного жанра. Возникнув в глубокой древности, они отразили наблюдения над животными человека первобытного общества – охотника и зверолова, а затем и скотовода. Смысл этих сказок в те времена состоял, прежде всего, в передаче молодым людям жизненного опыта и знаний о животном мире. Вначале складывались простые рассказы о животных, птицах и рыбах. Позже, с развитием художественного мышления, рассказы превратились в сказки. Жанр формировался длительное время, обогащался сюжетами, типами персонажей, вырабатывая определённые структурные особенности.

Сказки о животных восприняли формулы вымысла из анимистических и антропоморфических представлений и понятий людей, приписывавших животным способность думать, говорить и разумно действовать, а также проявлять определённые стороны человеческого характера в разных ситуациях. Поэтому одним из важнейших вопросов является проблема дифференциации сказок о животных и сказок других жанров, в которых животные принимают участие.

В данной статье рассматриваются в основном дикие животные (заяц, медведь, мышь, лось). Из домашних животных проанализированы только образы коня и оленя. Их характеристика основана на наблюдениях за повадками, внешним обликом зверя.

Сказка *Шовэр имийэ* 'Зайчиха'. Сюжет таков.

Зайчата стали есть морошку; брат увяз в земле и стал звать сестру на помощь; только когда брат ушёл в землю по горло, сестра



бросилась ему помогать, но не успела – брат исчез в земле. Зайка пошла дальше, ударила по гнилому пню, оттуда выскочила женщина *Порнэ* и пошла вместе с ней. Обманом женщина *Порнэ* забрала себе одежду зайки (женщины *Ай моцнэ*). Женщина *Порнэ* вернула женщине *Моцнэ* маленький мешочек, и у той появилась такая же одежда. Они пришли в город, и женщина *Порнэ* сказала женщине *Моцнэ* взять стрелу сына *Тонтон*-старика, а сама хотела взять стрелу сына Городского Деревенского старика, но женщина *Моцнэ* взяла стрелу сына Городского Деревенского старика и стала его женой, а женщине *Порнэ* пришлось стать женой сына *Тонтон*-старика. Последний пришёл в дом к Городскому Деревенскому старику и сказал, что нужно обмотать город. Женщина *Порнэ* сплела камышовый канат, но его хватило только на половину города, а женщина *Моцнэ* сплела такой канат, что его хватило обвить город несколько раз. Женщина *Порнэ* поехала навестить свой старый дом, а женщина *Моцнэ* поехала на место, где её брата затащило в землю. Там она увидела дом, куда вошёл медведь и снял шкуру; оказалось, это её брат. Женщина *Моцнэ* собралась возвращаться к своему мужу, брат запряг ей белоснежных оленей и велел не оборачиваться, пока его дом не исчезнет. Когда дом исчез, она обернулась и увидела, что за ней идет огромное стадо оленей, и, встретив по дороге женщину *Порнэ*, вернулась к мужу.

В сказке о соперничестве женщин *Моцнэ* и *Порнэ*, в ходе которой её персонажи имеют то зооморфный, то антропоморфный вид, имеются и эпизоды с волшебными предметами, превращающимися в непроходимые препятствия. Их соперничество связано с поиском мужей, а мотив со стрелой и замужеством за её владельцем встречается и в русском фольклоре. Как и в других текстах этого рода, люди *Моцнэ* сначала страдают от преследований людей *Порнэ*, но в конце концов выходят победителями.

Следующая сказка – *Хута ай вэй мѐнк ики лальсаун* ‘Как мышонок с Менквом воевали’. Сюжет незамысловат.

О мести маленького мышонка за своего детёныша, которого раздавил *Менкв* (первые люди, неудачно созданные Нуми-Торумом из лиственницы и убежавшие в лес, где, как считается, они живут до сих пор, превратившись в людоедов). Мышонок собрал

необычное войско и в итоге осуществил свою месть – они убили и съели *Менква*. Мышонок радуется своей мести.

Мышонок описывается сильным и храбрым. Эта сказка даёт понять, что каждый родитель будет защищать своего ребенка что бы это не стоило.

Лось в хантыйских сказках предстаёт мудрым животным. В хантыйском фольклоре нередки сцены охоты людей на лося. Возможно, в них кроется связь с космогоническими преданиями; мотив добывания священного шестиногого лося – явное тому подтверждение.

Бог создал лося шестиногим-шестируким. Младший сын бога с тестем идут охотиться на него. Младший сын бога подкрался к пастбищу лося, но тот его заметил, испугался и убежал. Остались лишь следы. Охотник концом лука их потрогал; они уже настолько затвердели, что при прикосновении звенели, будто ворон кричал. Тот рассердился, думает: «Ну, и быстрым ты создан, лось! Только я подкрался, а ты убежал, ушёл. Мой отец создал тебя быстрым. Будь очень крепким, – такие слова мне слышны. На берегу священной реки, что в середине мира, есть озеро без деревьев в округе, без трав на берегу. Спустись к тому озеру». Так он пришел к озеру, а оно замершее, там сверкают рога лося, продуваемые ветром. Когда сын бога побежал к озеру, то задел следы лося кончиком лука. Он так и не может поймать лося и называет его «быстрым». В итоге он убивает-таки лося и срезает заднюю часть со словами: «Будь четырёхногим, четырёхруким. С шестью ногами даже меня замучил». Снял шкуру, разложил мясо по воде озера, только сердце и язык взял с собой.

Согласно мифу, шестиногий лось – это созвездие Большой Медведицы: задние ноги – четыре большие звезды по вертикали. А Млечный Путь – это лыжная дорога охотника, который гнался за небесным шестиногим лосем и отрубил ему две задние ноги, чтобы в будущем, когда появятся на земле люди, они могли его добывать. Лось – это животное, связанное с Верхним миром, с небом; ему приписывались небесное происхождение, невероятная скорость, дар предсказания, связь с верховным божеством, которому он предназначался в качестве жертвы. У некоторых групп хантов в прошлом лось занимал почти равное с медведем место; существовал и «ло-



синий праздник», который проводился более скромно, чем медвежий.

В сказке *Сорни дов* 'Золотой конь' говорится об одном человеке, у которого была дочь.

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

Одним из наиболее распространенных фольклорных героев является седьмой сын верховного бога Торума, который был спущен на землю для управления делами людей. Он ассоциируется с миром духов и чаще связан именно с *Ас тый ики*. Образ коня в этой сказке наиболее яркий. Это животное золотистого цвета, умеет летать, творит добро и всех спасает. В этой сказке добро побеждает зло. Конь является важным животным в культуре и жизни хантов; возможно, вторым по значению после северного оленя. Конь – это верный помощник: если в русском фольклоре на коне сидит Николай Чудотворец, то в хантыйском – *Ас тый ики*.

Лошадь играла важную роль в качестве жертвенного животного даже у тех групп хантов и манси, которые не могли заниматься коневодством в силу суровых природных условий. Некоторые значительные духи, в первую очередь *Мир-суснехум*, представлялись всадниками; согласно мифам, табунами коней владеет и небесный бог. Очевидно, это пережиток тех далёких времён, когда у части предков обских угров существовало коневодство.

Медведь в сказках предстаёт наивным, медлительным, доверчивым неудачником, часто глупым и неповоротливым ге-

роем. Сказка *Хутиса кўцар шйнишэл пйнтэна йис* 'Как у бурундука спина полосатой стала'. В этой сказке говорится о дружбе и ссоре.

Медведь в этой сказке обидчивый, недоверчивый. Показалось ему, что пользы от Бурундука никакой, и захотелось Медведю одному жить, хотя раньше они жили дружно (рассказчик подчеркивает это, называя героев братьями). Когда отказался Бурундук выполнить просьбу своего друга, то и все разозлился Медведь, пригрозил раздавить, ударил Бурундука по спинке и «оставил на всю жизнь след от пяти когтей». С тех пор они не дружат и не встречаются.

Здесь медведь позиционируется как старший брат бурундука. Они жили очень дружно, одну пищу ели, в одной норе жили. Медведь кормит бурундука, выполнял всю тяжёлую работу, но гордость, желание казаться умнее другого поссорили их, и теперь у бурундука на спине следы медвежьих когтей. Медведь в хантыйских сказках изображается без иронии: он наделён добрыми качествами, он трудолюбив и честен.

Следующая сказка о доверчивом и глупом медведе – *Хўта лапки кйти пила вөсунэн* 'Как белка с котом жила'.

Белка с котом построили земляной дом; к ним пришёл медведь со словами: «Я убью вас, а потом съем». И тут белка говорит, что её хозяин – всем хозяевам хозяин. И хитрые зверюшки отправили медведя на охоту: так добыл он зверя и оленя. После чего белка с котом отправили медведя со словами: «Пусть уходит и больше никогда не возвращается». Медведь ушёл радостный, что всё так хорошо закончилось.

В этой сказке недалёкий медведь помог белке и коту запастись на всю зиму едой.

Медведь считается самым сильным лесным зверем. В жизни это ловкое и сильное животное, а в сказке его кажущиеся неуклюжесть и неповоротливость переносятся на характер, определяют простоватость, медлительность, наивность, доброту. В сказках подчеркивается огромная сила медведя. Он хвастает своей непомерной силой, хотя с толком применить её может не всегда и давит всё, что попадает ему под ноги. Возможно, что, осмеивая опасного дикого противника, люди преодолевали страх перед ним.



Лес – сфера, где очевидна власть сильного, поэтому сказки о животных часто выражают социальные конфликты. Хищникам (медведю) противопоставлены мелкие лесные животные и птицы (заяц, мышь, белка). Противопоставление строится по принципу сильный – слабый, хищник – не хищник. Отметим, что все герои не являются экзотическими животными. Сказка показывает столкновение хищников между собой.

Из всего вышележащего можно сделать вывод, что животные в хантыйских сказках наделяются определёнными характерными чертами: заяц – трусливый, мышонок – хитрый, лось – мудрый и сильный... Медведь – самый сложный образ, так как он не имеет ярко выраженных положительных или отрицательных черт. Животные имеют свою историю, они разговаривают, хитрят, имеют как положительные, так и отрицательные качества. В сказках о животных реальность не просто тесно переплетается с фантастикой (герои говорят, думают), но и, пожалуй, даже занимает более значительное место: внешность и повадки животных, фон реалистичны, а герои-животные и их отношения представляют характеры и отношения людей.

Использованная литература

¹ Ким А.А. Фольклорный анализ и классификация хантыйских прозаических текстов, записанных Штейницом в 1935 году // Вестник ТГПУ. – Томск: Изд-во ТГПУ, 2011. – Вып. 3. – С. 156 –162.

² Ким А.А. Языковые формулы хантыйского фольклора // Вестник ТГПУ. – Томск: Изд-во ТГПУ, 2014. – Вып. 10. – С. 56–62.

³ Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – 188 с.

⁴ Происхождение сказок о животных. Сюжетный состав сказок о животных. Образы, особенности композиции и стиля [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://lektsia.com/1x20f0.html>.

⁵ Якимова А.В., Чжао До. Отражение реальности в сказках о животных [электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.amgpgu.ru/upload/iblock/071/yakimova_a_v_chzhao_do_otrazhenie_realnosti_v_skazkakh_o_zhivotnykh.pdf.





«Косатые богатыри» обских угров

Н.К. Парганов

г. Ханты-Мансийск (Россия)

В мансийских и хантыйских героических песнях и мифах «косатые богатыри Отры» в случае беды выступают и спасают свой народ от чужаков. Последними могут быть и «людьми, которые пьют кумыс», и ненцами (*ёрн махум*), и русскими. «Богатыри Отры» были профессиональными воинами. Их отличительными признаками, помимо воинского снаряжения, были заплетённые в косы длинные волосы. Такую причёску (*саг* – коса) мужчины-манси и мужчины-ханты повсеместно носили до нач. XX в., а на стойбищах – до середины того же столетия. Иногда разделённые на две пряди волосы не заплетали в косы, а только перевязывали шерстяными шнурками.

Женщины тоже носили косы. При этом и волосы, и лицо в определённой коммуникативной ситуации они были обязаны закрывать – это был сигнал ограничения общения. Окончательно коммуникация не прерывалась – женщина могла разговаривать через платок, но при этом её лицо и волосы были сокрыты от постороннего (возможно, недоброжелательного) воздействия. На заре советской власти, когда новая идеология объявила вековые традиции «пережитками прошлого», молодые поколения обских угров отказались и от мужской причёски в виде кос, и от женского обычая избегания.

А вот старшие поколения остались верны традициям. Это было интуитивно, но именно интуиция является той спасительной верёвочкой, держась за которую манси и ханты не потеряли своей национальной и культурной идентичности до сих пор. Даже проживая сегодня в пространстве больших



городов, они умудряются совмещать законы современного общежития со своими вековыми устоями. Как это происходит, они порой и сами не в состоянии объяснить. Включается какая-то пралогика, прамышление – и подсказывает путь выживания в этой сложной, порой непонятной среде.

Изменение традиционного отношения к волосам вообще и к причёскам в частности протекало всю перв. пол. XX в. На дореволюционных фотографиях все мужчины из манси и хантов изображены с косами. В 1920–1930-х гг. эта традиция была жива ещё повсеместно. Вот зарисовка манси с р. Северной Сосьвы из полевого дневника В.Н. Чернецова за 1926–1927 гг.: «На ногах – совьы вай, на голове платок. Волосы заплетены в две косы...»¹. Там же в 1933 г. указанный автор зафиксировал и отношение некоторой части манси к утрате традиционной мужской причёски: «Алексей [Анемгуров] приверженец старины и вообще консерватор. Он сказал, что вогулам волосы резать нельзя. Далее добавил, что очень нехорошо выглядят «подстриженные вогулы»².

Волосы, как оберег человека, старались сохранить всю свою жизнь – от младенчества до смерти. При их отсутствии волосы заменялись другими формами сакральной защиты. Вот как это описывает этнограф В.Н. Чернецов у сосьвинских манси: «В Ханглас-пауль у маленькой дочери Григория Анемгур на голове приклеены смолой кусочки материи от пунуха (ман. дух), предохраняющие её от всего плохого. Подобный кусочек носится, пока ребёнок не вырастет и пока у него не будет больших волос»³. А при погребении существовал обряд обрезания волос (ат як-тавес).

Я тоже помню, как в детстве отец остригал нам волосы и ногти, а обрезанное обязательно собирал и сжигал в печи. Было строгое правило не разбрасывать всё это. Я и ныне по возможности стараюсь следовать этим родительским правилам, которые дошли до нас от наших предков «косатых богатырей».

Также я успел захватить в детстве двух стариков, которые придерживались древней угорской традиции и носили косы до самой смерти – это Яков Петрович Каксин и Михаил Лозямов.



В наши дни традиционная причёска в единичных случаях начинает возрождаться. Примерами могут служить Яков Аликов из п. Казыма, поэт Леонтий Тарагупта из Салехарда, этнограф Тимофей Алексеевич Молданов (*Тимка ойка*) из г. Ханты-Мансийска. Последний своё решение вернуться к причёске своих предков объясняет так: «Года четыре назад я решил не подстригать – и вот не подстригаюсь. Все мои июльские бабушки и дедушки говорили, что у моего деда были очень длинные волосы, и что я на него похож (только ростом не вышел). И я решил посмотреть на своего дедушку. Ведь раньше все мужчины носили косы, у мужчин были по две косы спереди. Я тоже заплетал косы, но от этого очень болит голова: видимо, сильно стягивал волосы. А сейчас длинные волосы я просто перетягиваю резиночкой или иногда заплетаю в одну косу. В волосах жизненная сила. Ведь для того, чтобы навести порчу на человека, охотятся за его волосами, и порчу делают именно на волосы. Волосы нельзя оставлять, где попало. Если их подстрижёшь, то остатки надо обязательно забрать с собой, а потом сжечь. Так же надо поступать и с ногтями. Поэтому я стараюсь мыть голову дома, чтобы мои волосы не были разбросаны на стороне. Сейчас всяких “знахарей” много развелось, могут что угодно сделать. Более молодым парням делают приворот, чтобы он полюбил девушку. В моём возрасте могут только навредить...».

А вот другая традиция в отношении волос канула в прошлое навсегда. Речь идёт о снимании скальпа с побеждённого в бою врага. Этот обычай, хорошо известный нам по приключенческим книжкам и кинофильмам о североамериканских индейцах, был знаком и обским уграм. Фольклор – героическая песня – доносит до нас в перечне жертвоприношения Воря Отыром Нуми Торуму и скальпа побеждённого богатыря тоже:

Нуми Торум яген нонх тактысте:

«Ты хурипа просын сампа хотал,

Ты хурипа намын отыр пунксове

Нанынна та ронхилум»

[нож] Нуми Торум – Батюшке наверх выставил он:

«Такой прекрасный светлый день,

Скальп такого именитого Отыра

Тебе назначаю!»⁴



Сюжет о снятии скальпов и развешивании их на ёлках и берёзах – не редкость в фольклоре обских угров.

Вывешивание скальпов противника на длинных шестах – это древний языческий обряд подношения силы и духа убитого врага в жертву высшим силам.

Скальпирование подтверждается и топонимикой. Есть святое место «Перешеек снятых скальпов» – это недалеко от Юильска. По легенде, здесь висели скальпы ненцев, которые ещё до появления русских совершали военный поход в район будущего Казымского (Юильского) городка, но были разбиты местными хантами. Ненцы тоже носили длинные волосы, но у тундровых они были только до плеч, а у лесных – как у хантов, то есть ниже плеч и в две косы. Мне отец рассказывал, что в своём малолетстве он видел эти скальпы; они были развешаны на трёх берёзовых стволах, выросших из одного корня. Я два года назад был на этом месте, но уже ничего там не увидел. Видимо, ветрами, дождями и снегами разметало.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – С. 33.

² Источники по этнографии Западной Сибири... – С. 144.

³ Источники по этнографии Западной Сибири... – С. 42.

⁴ Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей / Авт.-сост. Е.И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2010. – С. 171.





Художественные особенности орнамента берестяных изделий обских угров: традиция и современность

Н.Н. Фёдорова

Галерея-мастерская Г.С. Райшева

(филиал Государственного художественного музея)

(г. Ханты-Мансийск)

Орнамент обско-угорских народов, получивший богатое развитие в разных материалах и локальных особенностях, фундаментально исследован в течение XX столетия этнографами¹. Вместе с тем очевидна необходимость более предметного изучения обско-угорского орнамента как вида искусства, учитывая его сохранившуюся архаическую основу. Структурированность построения, ритмическая основа, связь с природными материалами и в целом синкретичный характер – всё это определяет универсальность художественного языка традиционного орнаментального искусства². В ходе развития обско-угорский орнамент выработал собственную художественно-изобразительную систему, выделяющую его как феномен и как одну из важнейших констант этнической культуры.

Определяющие художественные особенности его связаны с изделиями из местных природных материалов – берёсты, меха, ровдуги, в которых формировалась многовековая традиция, её образно-стилевое своеобразие. Отметим в целом, что одежду и обувь из меха оленя характеризует геометрический прямолинейный орнамент ленточного типа, подчеркивающий горизонтально-вертикальную модель конструктивного построения изделий и семантическую связь с координатами верх – низ, земля – небо. Конструктивный ленточный узор входит и в декор меховых сумок, предметов утвари из



берёсты, также подчеркивая их форму; эти изделия обогащены сочетанием геометрического узора и стилизованных изображений в виде розеток, часто криволинейных.

Наиболее многообразно и пластически-выразительно развитие орнаментального искусства обских угров проявилось в изделиях из берёсты. Это связано, в первую очередь, с древним способом нанесения изображения в технике процарапывания кончиком ножа по внутреннему охристо-коричневому фону бересты, с последующим выскабливанием узора. Простота и свобода исполнения, не скованная техническими сложностями, в отличие от меха, ровдуги, ткани, способствовала развитию криволинейного узора, стилизованных зоо- и орнитоморфных изображений, отличающихся пластической выразительностью. Графическая по характеру техника, близкая к рисунку, могла бы сравниться лишь с нанесением узора на ровдугу растительной краской с помощью обточенной палочки (обувь, игольницы женских сумочек). В этой связи очевидна важность обеих технологий для развития орнаментальной традиции, хотя орнаментально-композиционный фонд берестяных предметов несопоставимо богаче, а сведения о трафаретах, используемых для изготовления орнамента в технике мозаики (сшивания полос меха, ровдуги), относятся именно к берёсте как более универсальному по своим свойствам материалу. Вспомним также, что именно берёста стала материалом для письма до появления бумаги на Русском Севере.

Примером древности автохтонной технологической традиции могут служить берестяные изделия XV в. из недавних раскопок в Нижнем Приобье, близ Салехарда³. Одно из них имеет изображение в виде розетки с водоплавающей птицей. Характер изображения и элементы геометрического узора близки современному обско-угорскому орнаменту. Отметим также, что аналогичная техника орнамента используется амурскими айнами и является традиционной в изделиях из берёсты индейцев Северной Америки⁴.

Сохраняя архаические пласты (ил. 1), обско-угорский орнамент представляет живую непрерывную традицию, и это актуализирует обращение к вопросу о современном его со-



стоянии. Выделим в связи с этим два условных этапа: период втор. пол. XX в. (времени изменения традиционного уклада жизни этноса) и вот уже почти два десятилетия XXI в. (с активным нарастанием процесса рыночных социально-культурных форм развития).

Для анализа современной орнаментальной традиции обратимся к коллекции Тюменского музея изобразительных искусств, собранной автором статьи в 1980–1990-х гг. на территориях ХМАО, сохранивших локальные особенности, а также к изделиям мастеров 2000–2010-х гг. Тюменская коллекция – одна из немногих в Сибири, представляющая традиционные изделия в музее художественного профиля. При экспедиционных сборах внимание обращалось на художественную сторону предметной среды, не случайно орнаментированная берёста стала объектом особого внимания. Коллекция свидетельствует о сохранении художественной целостности предметной среды из берёсты, изменения происходили внутри орнаментальной традиции.



Ил. 1. Орнаментированная крышка берестяной коробки. XIV в.



Среди изделий 1980–1990-х гг. отметим бытовавшие в этнографической среде образцы перв. пол. XX в., представляющие связующее звено большой традиции. Знаковой выразительностью и монументальностью выделяется орнамент тулова большой круглой коробки, вероятно, для ритуальных принадлежностей (северные манси; перв. пол. XX в.; коробка с утраченным дном найдена у старого лабаза). Канонизированный тип орнаментальных изображений двуглавой птицы, разновидности узора медведя и др. восходят к мифологическому мировосприятию, к сакральным образам. Примыкает к этому изделию по связи с традицией коробка для женских рукодельных принадлежностей (казымские ханты), предмет бытового назначения. В характерной пластике изображения летящей птицы чувствуется рука опытного мастера, тесно связанного с природой, её живыми образами.

Разнообразие орнаментального декора изделий втор. пол. XX – нач. XXI в. по-прежнему способствует обилие форм и масштабов берестяных изделий: коробок и водонепроницаемых ёмкостей с крышками разных размеров и назначения; детских люлек – горизонтальных ночных и дневных со спинкой; ножен; детских игрушек и пр. Выделим тип водонепроницаемых ёмкостей из цельного куска берёсты с загнутыми по углам краями, который восходит к первичным формам сосудов. К нему относится большое количество орнаментированных изделий северных манси и хантов – от небольших плоскодонных сосудов (ил. 2) до средних и крупных кузовов (ил. 3). Конструктивное построение предметов определяется сочетанием квадратного дна и круглой крышки, этот контрапункт задаёт выразительный характер форме, подчеркнутый декором. Сохраняется архаическая традиция орнаментации внутренней части чашеобразных сосудов. Сочетание геометрического бордюра по краям и стилизованной розетки в центре также выделяет форму прямоугольника либо круга. В композицию донца включаются полосы и зигзагообразные линии – элементы обережной знаковости. Кузова, имеющие значительно большие размеры, орнаментируются на вертикальных боковых поверхностях и крышке более сложными розетками.





Ил. 2. Орнаментированный берестяной сосуд. Казымские ханты. 2017 г.



Ил. 3.
Орнаментированный
берестяной кузов.
Казымские ханты.
1960-е гг.



Традиционный декор связан с многофункциональностью, знаковостью, об этом свидетельствует семантика обско-угорского орнамента, являясь важной составляющей его сохранения. Искусство орнамента формировалось на протяжении веков женщинами – хранительницами очага, рода. Создавая своими руками одежду, утварь из берёсты, меха, кожи, ткани, они очеловечивали «вторую природу», наделяли не только бытовыми, но и коммуникативно-родовыми, обережно-магическими, сакральными функциями, выраженными в художественно-образной форме (эстетическая функция). Орнаментальные мотивы донесли до наших дней названия узоров, имеющих отношение к природно-мифологической картине мира, территориально-родовым связям⁵.

Заслуживает особого внимания сохранившаяся традиция орнаментации берестяных люлек северных манси и ханты. Узором покрывается вся поверхность люльки, зонированная в соответствии с конструкцией по определённым семантическим канонам. В верхней части дневной спинки, где находится голова ребенка, изображается «птица сна» – глухарка, связанная с одной из душ человека. Это канонизированное изображение, и вместе с тем его отличает характер живой пластики, создаваемой народными мастерами в локальных вариантах. Ниже, на спинке можно увидеть узор медведя – ро-



Ил. 4. Орнаментированная берестяная коробка. Ваховские ханты. 1970-е гг.

дового предка. В целом в декоре детских люлек, как и в предметах утвари сочетается геометрический прямолинейный орнамент и стилизованные криволинейные изображения в виде розеток, имеющие локальные особенности.

Коробки с пришитым дном у северных манси и ханты также имеют геометрический декор, у казымских ханты в активном сочетании со стилизованными изображениями. Сбалансированная гармония статики и движения, отличающая геометрический зеркально-симметричный узор (аналогичный меховой мозаике), иное развитие получает в орнаменте берестяных коробок восточных хантов (р. Вах, ранее также р. Васюган)⁶. В отличие от мансийских и северохантыйских изделий, боковые стенки коробок восточных ханты отличаются более крупными размерами и не имеют вертикального членения – цельная поверхность тулова полностью покрывается орнаментальным бордюром, что не могло не сказаться на композиционно-ритмическом построении ленточного узора (ил. 4, 5).

Строгие зеркально-симметричные построения в ваховском орнаменте сменяются свободной «разомкнутой» композицией и ритмизированной разработкой конструктивных элементов⁷. Ритм как главная основа орнамента получает здесь сво-



Ил. 5. Орнаментированная берестяная коробка. Ваховские ханты. 2010-е гг.



боду в соответствии с графической техникой исполнения и цельной горизонталью поверхности. По-новому реализуется зигзагообразная основа орнамента. Уравновешенная его экспрессия высвобождается и создаёт многообразие динамичных ритмических композиций из главных разомкнутых элементов: углов с отрезками (в них просматривается формообразующий узор «заячьи ушки»), нередко сдвоенных, а порой строенных, расположенных по вертикали и по горизонтали и чередующихся с ромбами. Свободный фон заполняется зигзагообразной ломаной линией с отрезками, придающими зигзагу криволинейность, а фону элементы растительного узора. Органична декоративность, колористически окрашенная в светоносные охристые тона выскобленного узора на контрасте тёмного фона коры. Простейшие элементы декора – отрезки не только усиливают ритмику фона, но и подчёркивают естественный рисунок фактуры берёсты со светлыми прожилками.

Выразительность динамики ритма и пластики как проявление идеи движения, важной для искусства охотников и оленеводов, и необычное, в целом гармонизирующее сочетание геометрических и растительных форм в разработке фона узора выделяют этот орнамент как пример художественного развития традиции. Отметим, что криволинейный характер геометрического орнамента ваховских ханты родственен как казымскому узору (скругления по сторонам элементов), так и соседнему кетскому (селькупскому) с характерными отрезками, - оставаясь самостоятельной линией локального развития орнамента.

Замечательно, что свободный и вместе с тем органически выстроенный в своей ритмической разработке ваховский орнамент продолжает жить в наше столь непростое время. Вероятно, он получил развитие в более поздний период: в отличие от бытующих наряду с ним зеркально-симметричных геометрических построений: свободный ваховский орнамент не содержит канонизированного семантического значения, оно не зафиксировано в этнографических сборах. Хотелось бы добавить, что образная выразительность является здесь превалирующей и самодостаточной.



В целом следует отметить, что характерный для культуры обских угров втор. пол. XX – нач. XXI в. постепенный отход от традиционного образа жизни, глубинной связи с природой вносил изменения и в художественные ремесла, включая орнаментальную традицию. Прежде всего, это сказалось на разрастающейся поселковой среде, всё более ориентирующейся на городские вкусы. Сокращается количество мастеров – носителей традиции, прослеживаются тенденция постепенного утрачивания семантической составляющей орнамента, десакрализации стилизованных изображений и отход от канонических норм их использования. Все это приводит к обеднению орнаментального фонда, его образно-пластического характера, измельчению масштаба узора и пр.

Учитывая уникальность обско-угорских художественных традиций, в 1980–1990-е гг. по линии Тюменского музея искусств и параллельно через Художественный фонд Союза художников России удавалось поддерживать мастеров: закупать изделия в музейную коллекцию, показывать их на самых престижных выставках Союза художников и музейных, удаивать мастеров статуса «Народный мастер России», сохранять с ними контакты. В 1996 г., после закрытия Художественного фонда РФ, была создана общественная организация «Союз мастеров традиционных промыслов коренных народов ХМАО»; о необходимости подобных союзов писала М.А. Некрасова – крупнейший специалист по народному искусству⁸. Союз мастеров при поддержке ассоциации «Спасение Югры» стал неофициальным центром, координирующим специалистов и мастеров. Одной из важных форм работы являются и ныне постоянные семинары в локальных центрах традиционного искусства, и, прежде всего, по орнаментированной берёсте как уникальному художественному промыслу; таким образом активизируется работа мастеров – преемников носителей традиционной культуры. В настоящее время эта работа проводится также совместно с музеем «Торум-Маа» в Ханты-Мансийске.

Рассматривая современное состояние, выделим первичные, собственно традиционные формы, о которых шла речь выше, и вторичные, создаваемые вне прошлого социокультурного



контекста и связанные с формами проектной деятельности – фестивалями, рынком сувенирной продукции и пр. В период глобализации и рыночных технологий XXI в. традиционная культура подвергается активному развитию вторичных форм во множестве их проявлений. Кризис в сохранении и развитии народного искусства наблюдается на всей территории России, и это связано с общемировыми тенденциями, о чём свидетельствуют выставки, публикации специалистов⁹. На многочисленных фестивалях и ярмарках, которые являются наиболее активными формами проектной деятельности, востребованы дешёвые «сувенирные» товары, ориентированные на массовую культуру городского жителя. Традиционное изделие, теряя связь с почвой и ориентированное на рынок, изготавливается как товар; оно утрачивает синкретичный характер народного искусства, а орнамент – свой «почерк», стилистические особенности.

В ХМАО – Югре в настоящее время присутствуют все типологические проблемы современного народного искусства. Для региона с живой традиционной культурой это создаёт колоссальный дисбаланс. Такая ситуация требует серьёзного исследования специалистов для сохранения уникальной аутентичной культуры, включая орнаментальную традицию как важнейший этномаркирующий компонент.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ **Иванов С.В.** Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX вв.). Народы Севера и Дальнего Востока. – М.; Л., 1963. – Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер.; Т. 81. – 500 с.; **Рындина О.М.** Орнамент // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Т. 3. – 640 с.; **Молданова Т.А.** Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. – Томск: Изд-во Том.ун-та, 1999. – 261 с.; и др.

² **Герчук Ю.Я.** Что такое орнамент? Структура и смысл орнаментального образа. – М.: Галарт, 1998. – 328 с.

³ **Фёдорова Н.В.** Искусство земли северного оленя // Наше наследие. – М., 2008. – № 87-88. – С. 60-61.

⁴ **Феест К.** Искусство коренных народов Северной Америки. / Пер. с англ. А.В. Ващенко. – М.: Радуга, 1985. – 224 с.

- ⁵ **Чернецов В.Н.** К истории родового строя у обских угров // Сов. этнография. – М., 1947. – Т. VI-VII. – С. 159-183; **Молданова Т.А.** Орнамент хантов Казымского Приобья...
- ⁶ **Лукина Н.В.** Альбом хантыйских орнаментов (восточная группа). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1979. – 240 с.
- ⁷ **Фёдорова Н.Н.** К вопросу о структуре традиционного орнамента обских угров // Орнамент народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1992. – С. 124-126.
- ⁸ **Некрасова М.А.** Народное искусство как часть культуры: теория и практика. – М.: Изобразительное искусство, 1983. – 343 с.
- ⁹ **Балдина О.Д.** Предметно-материальный мир традиционной народной культуры прошлого и настоящего в проектных формах // Вторая жизнь традиционной народной культуры в России эпохи перемен. – М.: ООО «НБ-Медиа», 2011. – С. 21-92.





«Берестяной образ»: об одном варианте жертвоприношения у обских угров

А.В. Бауло

*Институт археологии и этнографии СО РАН
г. Новосибирск (Россия)*

Жертвоприношение – один из важных элементов религиозно-обрядовой практики хантов и манси; оно достаточно жёстко регламентировано в пространственных и временных категориях. С рождения и до смерти человек общается с богом посредством молитвы и жертвы, сопровождая ими важнейшие события своей жизни. Не являлись исключением тяжёлая болезнь или недуг. В этой ситуации человек имел право на временную отсрочку жертвы, заменяя принесение духу-покровителю животного его изображением. Другой причиной могло быть обыденное отсутствие животного (не держали, не было в хозяйстве по бедности, нахождение оленей на дальних выпасах и т. д.).

Обычай временного замещения жертвы описан у северных групп хантов и манси: это сведения, собранные А. Каннисто в нач. XX в. на нижней Конде, верхней Лозье, в верховьях Северной Сосьвы, а также полевые материалы И.Н. Гемуева и А.В. Бауло 1985–2017 гг. с территории ХМАО – Югры и ЯНАО.

Замещение жертвы по материалам А. Каннисто

На нижней Конде, чтобы выяснить, какую жертву необходимо было принести в случае болезни, вогулы обращались к ворожею. Ему требовалось съесть мухомор и немного поспать; проснувшись, он выходил из дома и сообщал духу-



покровителю, какую жертву тому принесут. Затем, например, ворожей вызывал коня (собственно, «то, что с гривой»)¹. Естественно, что болезнь физически не позволяла человеку провести обряд жертвоприношения; более того, болезненное состояние считалось неблагоприятным обстоятельством для подобного обряда.

На Конде в случае болезни вырезали из берёсты образ (плоскую фигурку) жертвенного животного: верховному богу – коня, ему или духам-покровителям – коровы, овцы или петуха. Вырезать священный образ мог не обязательно шаман, это был посторонний человек (не родственник) по возрасту старше больного. Он же держал в руке берестяную фигурку и 3–4 раза обводил ею вокруг головы больного в направлении с востока на запад.

В это время больной, если он был в силах, обращался к верховному богу с молитвой; после молитвы берестяную фигурку клали на подоконник возле изголовья больного. После выздоровления человека устраивали жертвоприношение животного, одновременно сжигая берестяной образ; если человек умирал – жертвы не приносили².

На Верхней Лозьве в случае болезни определённого духу-покровителю также вместо животных временно жертвовали их образы (коня или оленя), которые вырезали из берёсты. Чаще всего жертвовали крупным божествам – *Хуль-отыру* (в случае оспы), *Полум-торуму* или *Мир-сусне-хуму*, реже – семейным духам. При этом могли говорить: «Образ оленя надо вырезать для *Ёвтим-сос-отыр-ныг*, который раньше спас от болезни много душ» или: «Я теперь тебе пообещал лошадь с гривой, больше не мучай меня!»³ Берестяной фигуркой обвивали денежные купюры и этим свёртком семь раз обводили вокруг головы больного (в направлении по солнцу) с произнесением молитвы, затем фигурку завязывали в уголок жертвенного платка и клали в священный сундук. Когда после болезни в жертву приносили обещанное животное, доставали из сундука берестяную фигурку, окунали её в кровь животного и разрывали на куски; по другим данным, образ сжигали⁴.

Подобная традиция описана А. Каннисто и у вогулов верховьев Северной Сосьвы: здесь, если больной умирал, крова-



вой жертвы не приносили, а саму фигурку бросали в огонь. Исследователь сделал подробное описание жертвенных предметов в нескольких священных сундуках, в частности, в одном из них хранились жертвенные дары *Танал*-старика (*Полум-торуму*): две шкурки летнего соболя, четыре платка, в уголке одного из них было завязано свёрнутое изображение оленя, вырезанное из берёсты (*сали хури* «изображение оленя»): «Такое изображение вырезают, давая клятву принести жертву, и выбрасывают, когда жертва принесена». В другом сундуке, стоявшем на дальней полке вогульского жилища, находилось много цветных, белых и чёрных жертвенных платков; на дне лежало изображение птицы из картона⁵.

При плохом охотничьем промысле и при отсутствии в хозяйстве животного приносили временную жертву в виде берестяной фигурки для семейных или лесных духов-покровителей⁶.

Замещение жертвы по материалам новосибирских этнографов

Замещение жертвы в случае болезни. Описанная А. Каннисто церемония с вырезанием фигурки животного из берёсты, обведением её вокруг головы больного и молитвой продолжала сохраняться. В частности, впервые была описана ситуация, когда заболевшим оказывался ребёнок: «Если ребёнок заболел, надо богов просить, чтоб пожалели. Оленя пообещаю забить, чтоб ребёнок выздоровел, платок в ящик положить. Вырежешь из берёсты оленя – как бы жертву приносишь. После жертвы настоящего оленя – фигурку берестяную сжигаем» (д. Тимка-пауль, Советский р-н ХМАО – Югры, информатор А.В. Дунаев, манси; ПМА, 1997 г.). При этом у ляпинских манси записана информация о том, что мать обвязывала шею больного сына так называемым *арсыном* – куском жертвенной материи, который снимали через четыре дня и убирали в священный сундучок к семейным духам-покровителям (д. Хурумпауль, Берёзовский р-н ХМАО – Югры, информатор П.И. Хозумов, манси; ПМА, 1985 г.).

Вырезанные из берёсты фигурки изображали коня или оленя. Жертвенный образ коня в основном характерен для

манси, проживающих в бассейне Северной Сосьвы. Так, в д. Халпауль культовая атрибутика, оставшаяся после смерти первого мужа М.В. Пеликовой, хранилась в большом амбарчике, стоявшем рядом с домом. Внутри него у задней стены на двух широких полках стояли два чемодана и берестяной туес. В одном из чемоданов лежали жертвенные платки, связки лисьих шкур, два жертвенных покрывала, богатырский шлем, а также узелок из красной ткани, в котором находились серебряное блюдо и вырезанное из берёсты изображение коня. На дне чемодана лежали ещё одна берестяная фигурка коня, завёрнутая в фольгу⁷.

В этой же деревне среди домашних фетишей Г.В. Тасманова в священном сундучке были обнаружены *арсыны*, соболя и беличьи шкурки, несколько рубашек, а в платок белого цвета была завёрнута берестяная фигурка лошади⁸.

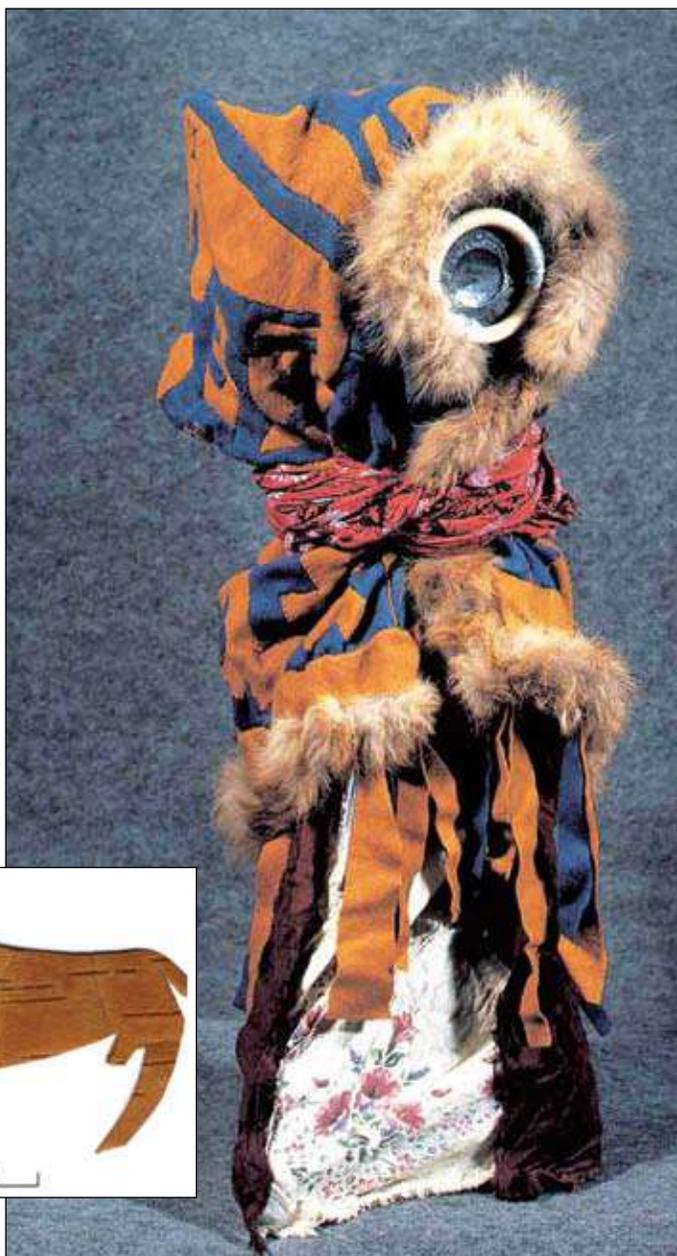
Берестяные фигурки оленя встречены как у манси, так и у хантов. Несколько фигурок были обнаружены на дне священных сундуков, в частности, на чердаках домов манси А.Н. Вадичупова (д. Кимкъясуи, Берёзовский р-н ХМАО – Югры; ПМА, 1997 г.), ханга А.А. Алябы (д. Вершина Войкара, Шурышкарский р-н ЯНАО; ПМА, 2001 г.), хантов Артанзевых (д. Ямгорт, Шурышкарский р-н ЯНАО; ПМА, 2005 г.).

Заместительная жертва больного чаще всего предназначалась домашнему (семейному) духу-покровителю, в связи с чем вырезанные из берёсты фигурки животного нередко вкладывали среди его одежд. Так, в доме известного мансийского шамана Т.И. Номина хранилась большая антропоморфная фигура *Няйс-талях-ойка-ныга* «Вершины реки Няйс сына мужчины». Его тулово было выполнено из нескольких хлопчатобумажных и ситцевых платков красного и белого цвета, в углах платков были завязаны 10-, 15- и 20-копеечные монеты 1940–1953 гг.; внутри одного из платков была завёрнута берестяная фигурка оленя (размеры 8,7×5,8 см)⁹ (ил. 1).

Фигура духа-покровителя манси Хозумовых (д. Ясунт, Берёзовский р-н ХМАО – Югры; ПМА, 1999 г.) была выполнена из четырёх рубашек розового, красного, синего и пёстрого цвета, на которые последовательно надеты халат из толстого шерстяного сукна красного цвета и красная рубашка (среди



а



б

Ил. 1. Фигура духа-покровителя (1 а) и вложенная в его одежды берестяная фигурка оленя (1 б). Фото: А.В. Бауло

одежд находились серебряные монеты достоинством в 5 коп. 1858 и 1859 гг.); к нижнему краю последней за голову пришита берестяная фигурка оленя.

Дух-покровитель хантов Шияновых (Шурьшкарский р-н ЯНАО; ПМА, 2017 г.) был выполнен в виде свинцовой антропоморфной фигурки, одетой в несколько рубах и халатов рубажа XIX–XX вв.; тулово опоясано красным шерстяным шнуром, за который заложена берестяная фигурка оленя.

Замещение жертвы в случае отсутствия в хозяйстве животного. Подобная ситуация возникала в обрядовой практике достаточно часто и могла быть связана как с тяжёлым имущественным положением человека (его бедностью), так и с временным фактором (например, пребыванием оленей в летний период на Северном Урале – вдалеке от дома). В ряде случаев берестяной образ оказывался дополнением к вновь изготовленному культовому атрибуту; в роли последних выступали жертвенные покрывала, сшитые для *Мир-сусне-хума* «Мир озирающего человека», а также большие головные платки, выполненные для богини *Калтась*.

Так, среди домашних фетишей манси А.Н. Вадичупова (д. Кимкъясуи, Берёзовский р-н ХМАО – Югры; ПМА, 1997 г.) хранилось жертвенное покрывало с четырьмя фигурами всадников из сукна красного и чёрного цвета, отороченное беличьим мехом. Оно изготовлено в нач. XX в.; его размеры составляют 67×71 см. Лицевая сторона покрывала закрыта пришитым по периметру розовым шёлковым платком. Между лицевым покрытием и основным полотнищем была вложена берестяная фигурка петуха (ил. 2). Следует отметить, что петух – достаточно популярная жертва у северных групп обских угров: «Любимая жертва домашних шайтанов – это петух»¹⁰. Подобные сведения приводили В.Н. Чернецов¹¹, И.Н. Гемуев¹² и др.

Если к жертвенному покрывалу было добавлено в целом ожидаемое изображение петуха, то в роли дополнений к дарам богине *Калтась* были зафиксированы ранее не описанные в качестве заместительной жертвы изделия.

Так, в 2015 г. в д. Юхан-горт Берёзовского р-на ХМАО – Югры у хантов Новьюховых был приобретен большой шёл-





Ил. 2. Жертвенное покрывало (2 а) и добавленная к нему берестяная фигурка петуха (2 б).
Фото: А.В. Бауло

ковый платок красно-фиолетового оттенка с золотым шитьём в виде цветов; платок обшит полосой хлопчатобумажной ткани чёрного цвета, к которой по периметру пришиты серые нити, обозначающие седые волосы богини. Размеры платка 86×86 см (с нитями 160×100 см). В одном из его углов были за-

а



б



Ил. 3. Шёлковый (3 а) и берестяной (3 б) платки. Фото: А.В. Бауло

вёрнуты серебряные монеты (10 коп. 1905 г. и 20 коп. 1923 г.) и миниатюрный «платок» размерами 3,0×2,6 см. Изделие прямоугольной формы вырезано из небольшого кусочка берёсты, центральная часть (квадрат) обозначена прорезанными ножом линиями, зубчики по двум сторонам платка имитируют пришивные нити (ил. 3).





Ил. 4. Берестяная фигурка в виде зипуна или халата. Фото: А.В. Бауло

В 2016 г. в д. Ломбовож того же района (манси) был приобретен ещё один платок для богини *Калтаь*: в основе – квадрат розовой ткани с синей и жёлтой вышивкой; плат обшит широкой полосой ткани красного цвета, к внешнему периметру пришиты серые нити. Размеры платка 100×90 см (с нитями 176×166 см). К углам изделия пришиты медные бубенчики, на одной нити – медное кольцо, в одном из углов завязана серебряная 10-копеечная монета выпуска 1870 г., в другом углу – изображение верхней одежды (зипун или халат), вырезанное из берёсты; размеры 4,5×4,5 см (ил. 4). Подношение образцов верхней одежды (покупных и специально пошитых) духам-покровителям неоднократно описано в литературе¹³.

Заключение

Материалы А. Каннисто и наши полевые источники позволяют представить традицию временного замещения жертвы на протяжении XX – нач. XXI в. у северных групп обских угров следующим образом. Причинами подобной практики являлись:

- болезнь человека и его неспособность в связи с этим принести жертву божеству;

- отсутствие животного в хозяйстве;
- неудача в охотничьем промысле.

При замещении жертвы в случае болезни вид жертвы определял ворожей; вырезать священный образ должен был посторонний человек (не родственник) по возрасту старше больного. Исследователями описаны берестяные фигурки следующих животных: коня, оленя, коровы, овцы, петуха. Заместительная жертва предназначалась домашнему духо-покровителю, в связи с чем берестяные фигурки часто вкладывали среди его одежд. После выздоровления человека приносили в жертву животное, при этом берестяной образ должны были сжечь или разорвать, на практике же он нередко продолжал храниться среди культовых атрибутов. Если человек умирал – жертвы не приносили. Впервые были описаны особенности замещения жертвы при болезни ребенка.

Описан комбинированный вариант заместительной жертвы, когда берестяной образ выступал дополнением к пошитым жертвенным покрывалам и платкам.

Таким образом, зафиксированная у северных групп обских угров в XX – нач. XXI в. практика заместительной жертвы является важным дополнением в наших знаниях об одной из традиций общения человека с миром божеств и духо-покровителей.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Kannisto A., Liimola M. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. – Helsinki, 1958. – Vol. 113. – S. 286.

² Kannisto A., Liimola M. Materialien zur Mythologie der Wogulen... – S. 299.

³ Kannisto A., Liimola M. Materialien zur Mythologie der Wogulen... – S. 298.

⁴ Kannisto A., Liimola M. Materialien zur Mythologie der Wogulen... – S. 299.

⁵ Kannisto A., Liimola M. Materialien zur Mythologie der Wogulen... – S. 314–315.

⁶ Kannisto A., Liimola M. Materialien zur Mythologie der Wogulen... – S. 299.

⁷ Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. – С. 39–42.

⁸ Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы... – С. 42.

⁹ Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы... – С. 69.



- ¹⁰ **Инфантьев П.П.** Путешествие в страну вогулов. – СПб.: Издание Н.В. Ельманова, 1910. – С. 14.
- ¹¹ Источники по этнографии Западной Сибири / публ. Н.В. Лукиной, О.М. Рындиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – С. 166.
- ¹² **Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 173, 174, 192.
- ¹³ **Kannisto A., Liimola M.** Materialien zur Mythologie der Wogulen... – S. 314–318; **Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси: Дом и Космос... – С. 106; **Богордаева А.А.** Жертвенная одежда северных хантов в XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – Ханты-Мансийск, 2008. – № 8. – С. 149–162.





Обряды «Проводы лебеда» и «Встреча лебеда» у среднеобских хантов в д. Калтысьяны Октябрьского района ХМАО – Югры

Л.В. Кашлатова

*Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок пгт. Берёзово ХМАО – Югры (Россия)*

В последнее время всё чаще в средствах массовой информации, в справочной литературе, в Интернете появляются сообщения о праздниках, связанных с образом лебеда: «Мало кому известно, что у народа ханты существует, кроме почитаемого «ВорҠа хатл» – «Вороньего дня», ещё один праздник – Проводы Лебеда, который посвящён встрече и проводам священной птицы – лебеда. Этому событию предшествует праздник, сопровождаемый особым ритуалом»¹. К сожалению, журналисты и другие авторы Интернет-сообщений не всегда владеют научной этнографической лексикой, внося этим путаницу и искажая этнографический контекст. Указанное в приведённой цитате событие – не праздник, это обряд, который сопровождается особым ритуалом. Поэтому цель данной публикации – познакомить читателя с обычаями и традициями, укладом жизни среднеобских ханты, понять особенности проведения данного обряда.

Исследователь древних культур Э. Тейлор заметил, что «Бог неба обитает в небесной области, и поэтому, какой же образ может более подходить к нему и его посланникам, как не образ птицы?»² А облик птицы они принимают для связи с верхним миром¹. В хантыйской и мансийской мифологии существует несколько мифов, где образ птицы является центральным. В обрядовом фольклоре птицы предстают как орнитоморфные



облики многочисленных духов-покровителей. Их основной эпитет *тухланг ар сот* 'крылатые многочисленные сотни'⁴.

Круг птичьих метафор в большей степени связан именно с *Каттась*, которая имеет несколько орнитоморфных образов. Одна из главных птичьих ипостасей богини – лебедь, который является священной птицей для всех групп хантов и манси. Особенно почитали лебединую ипостась богини среднеобские ханты⁵. *Каттась тув хотанг хорасын яхта тух* 'Каттась она в образе лебеда летающая богиня'. Жителям д. Калтысьяны и хранителям её священного места нельзя трогать лебеда, собирать лебединые яйца, а женщинам носить шубы и одежду из лебяжьих шкур. Для хозяев-хранителей священного места богини *Каттась* был строгий запрет на убийство лебеда⁶.

В фольклорных текстах *Каттась* встречается в образе птицы – несомненно, самом архаичном образе. *Нумты яхта курьынг сот Сорни анки, нумты яхты тухлынг сот Сорни анки* 'Как ногастые сотни, вверху летающая Золотая мать, как крылатые сотни, вверху ходящая Золотая мать' – информанты говорят, что они (божества) все крылатые духи. По информации Т.А. Молдановой, раньше существовало поверье: если женщина не могла долго родить, то к ней приходила *Калтац* в облике лебеда⁷. По мнению С.А. Поповой, «*Калтась в облике лебеда (гуся) как бы закрепила за собой "небесные" черты богини-матери*»⁸. Почитание лебеда, по мнению некоторых исследователей (например, А.М. Сагалаева), имеет иранские корни; видимо, у обских угров это позднее явление⁹.

По мнению многих ученых, *Каттась* в образе лебеда выступала местным божеством в Калтысьянах¹⁰. Местное население, в основном живущее в окрестностях бывшей д. Калтысьяны и в Мулигорте, посещает святилище с периодичностью от года до трёх. Делается это летом. Считают, что в это время богиня в образе лебеда «прилетела» и «находится» на месте. «Присутствие» богини является необходимым условием для проведения церемонии. По мнению участников, в это время просьбы доходят по назначению. Лучшим временем для проведения обряда считают новолуние: «*С молитвой такой мягкой, как соболинный мех, перед ней там стоят*»¹¹.

Зимой приезжали только те, кто имеет оленей, так как летом они не имели возможности приехать, – это оленеводы с Казымской и Сосьвинской территорий. Они старались привести в жертву белого оленя. Когда весной *Каттась-Ими* в образе лебеда «прилетала» на своё священное место в д. Калтысьяны, то во время проведения обряда её помощники – хозяйка её священного места – во время произнесения молитвы отчитывались перед ней: кто приезжал, что привозили, какое животное было принесено в жертву... Причины приезда бывают разными, но в основном просят благополучной жизни в семье, чтобы не болели взрослые и дети, а если есть больной, то просят его выздоровления... Когда забирают в армию ребят, просят, чтобы они хорошо отслужили, целыми и здоровыми вернулись домой и т. д.¹²

Каждую весну и осень хранители её священного места совершали ритуальные действия, связанные с отлётом и прилётом лебедей. Весной проводили обряд, чтобы её встретить, а осенью – чтобы проводить.

Точной даты обряда нет. Весной его проводили, как только видели летящих с юга лебедей. Люди считали, что богиня «вернулась» из тёплых краёв к ним в образе лебеда и теперь будет находиться с ними до осени и охранять непосредственно их. К этому дню готовились заранее: покупали ткани, припасали лучшую еду... Как только видели лебедей в небе, начинали проводить обряд. В назначенный день женщины с утра принимались готовить горячую еду. Собирались всей деревней в доме, где был священный сундук *Каттась-Анки*. Во время проведения обряда хозяин дома (обычно кто-нибудь из Лысковых) открывал крышку сундука, зажигал чагу, окуривал приготовленные к этому дню приклады, трижды обводя над дымящейся чагой по солнцу. Затем все вставали и молились. В молитвах упоминали всех окрестных духов и приглашали их прикоснуться к этому столу, к еде и вместе с людьми порадоваться «прилёту» *Каттась-Ими*. Прочитав молитвы, люди отходили и садились. Ждали: пока дымится чага и идёт пар от горячей пищи, духи прикасаются к еде. Затем снова вставали, молились и только после этого приступали к трапезе. Далее мужчины с едой и с жертвенным животным уходили на



священное место, а женщины оставались дома. Ритуальные действия совершали те же, что описаны выше. Во время обряда в Калтысьянах еда перед священным местом в доме ставилась три раза: первый раз – когда мужчины собираются в лес на святое место; второй раз – когда из леса слышались выкрики мужчин; третий – после их возвращения. Не нарушая традиции, в настоящее время все те же действия совершаются во время проведения обряда в д. Мулигорт¹³.

В последующие семь дней каждое утро в переднем углу ставят горячую еду и дымящуюся чагу. На седьмой день снова варят мясо животного, принесённого в жертву в первый день. Приглашают всех жителей деревни и говорят: «*Вот, Каттась-Ангки “прилетела”, мы её ждали, встретили и теперь она с нами на прежнем месте “сидит”*».

Осенью проводили обряд в связи с отлётом Каттась-Ими. Время его проведения назначалось на период, когда лебеди начинали собираться стаями к отлёту. С западной стороны деревни есть озеро, оно никогда не пересыхает. Все лето на нём плавают лебеди, выют гнезда, выводят птенцов. Видя их, бабушки всегда произносили: *Сорни-Ангк’ев, Тынынг-Ангк’ев ици омаст ‘Золотая-Мать наша, Дорогая-Мать наша сидит’*. Осенью на этом озере лебеди собирались в большие стаи. Жители деревни считали, что они сели попрощаться. По данным Е.П. Мартыновой, «*перед отлетом лебеди кричали “люк, люк...”*», а если не кричали, это считалось плохой приметой: *детушек много умрет*¹⁴. А усть-казымские ханты считают: «*Если лебедь кружит над кладбищем, значит, покойнику забыли положить необходимую вещь*»¹⁵.

Ритуальные действия проводили точно так же, как и весной с прилётом лебедей; только за прощальным столом на седьмой день «говорила» сама Каттась-Ими (точнее, от её имени говорил *щартынг от* – ‘шаман’)¹⁶. Остающимся здесь духам-покровителям богиня наказывала, чтобы они охраняли людей в её отсутствие, пока она улетает до весны на юг. После проведения обряда на «деревянной бирке» руководитель обряда отмечал зарубками всех участников обряда, включая детей и внуков. Затем потраченную сумму на проведение обряда и покупку животного делят поровну на всех записав-

шихся. Деревянную бирку оставляют на священном месте в *уре* (деревянной постройке), где хранится изображение богини *Каттась-Ими*. В деревне, в священном сундуке хранят списки участников обряда, сделанные на бумаге¹⁷.

Данные церемонии почитания проводились в прошлом, когда ещё хозяева-хранители жили в Калтысьянах. Однако в последние годы в ХМАО появилась проблема, которая коснулась многих святилищ, – грабёж «чёрными копателями». К сожалению, перед ними коренные жители бессильны. В связи с этим хозяева-хранители построили священный лабаз в д. Мулигорт, который находится вблизи от Калтысьян и где ещё живут люди. В настоящее время обряды проводов и встречи лебедя проводятся в упрощенном варианте: участники ограничиваются только посещением в д. Мулигорт дома, где находится священный сундук в *Вут хоте*.

Так проводили и проводят обряды проводов и встреч лебедя на территории проживания среднеобских ханты. Автор особо хочет обратить внимание на то, что это не праздник, а ритуальный обряд. Это не массовое гулянье и зрелище; в нём принимает участие только род хозяев-хранителей священного места. Этот обряд проводился только в Калтысьянах (в настоящее время в д. Мулигорт). На других территориях данный обряд не зафиксирован.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Праздники народа ханты [Электронный ресурс]. – Режим доступа: surwiki.admsurgut.ru (дата обращения 19.07.2017.).

² Тейлор Э. Первобытная культура. – М.: Госсocэкгиз, 1939. – С. 239.

³ Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1992. – С. 79.

⁴ Молданова Т.А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре: Мат-лы науч. конф., посвящённой 10-летию научного фольклорного архива народа манси (п. Березово, 19–22 сентября 2003 г.). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 57.

⁵ Мартынова Е.П. Образ Калтащ-Анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. – Екатеринбург: УрОРАН, 1992. – С. 79; Молданов Т.А., Молданова Т.А. Боги земли казымской. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 41; Кашлатова Л.В. Богиня Каттащ-ими в пред-



ставлениях калтысянских ханты // Мат-лы III Югорских чтений. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 104.

⁶ **Кашлатова Л.В.** Богиня Каттащ-ими в представлениях калтысянских ханты... – С. 104.

⁷ **Молданова Т.А.** Болотные и водоплавающие птицы в фольклоре и верованиях хантов р. Казым // Мат-лы Междунар. науч. конф. «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития». – М.: ИКАР, 2004. – С. 374.

⁸ **Попова С.А.** Обряды перехода в традиционной культуре манси. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2003. – С. 25.

⁹ **Сагалаев А.М.** Алтай в зеркале мифа... – С. 48–49.

¹⁰ **Карьялайнен К.Ф.** Религия югорских народов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Т. 2. – С. 137; **Мартынова Е.П.** Образ Каттащ-Анки в религиозной традиции хантов... – С. 80; **Попова С.А.** Обряды перехода в традиционной культуре манси... – С. 22; и др.

¹¹ Песни тетушки Анны из рода Шишки / сост. Л.В. Кашлатова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – С. 20.

¹² **Кашлатова Л.В.** Богиня Каттащ-ими в представлениях калтысянских ханты... – С. 108.

¹³ ПМА, 2013 г.

¹⁴ **Мартынова Е.П.** Образ Каттащ-Анки в религиозной традиции хантов... – С. 80.

¹⁵ **Пятникова Т.Р.** Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. – Екатеринбург: Баско, 2008. – С. 24.

¹⁶ ПМА, 1998 г.

¹⁷ **Кашлатова Л.В.** Богиня Каттащ-ими в представлениях калтысянских ханты... – С. 108.





Детский костюм сургутских ханты: особенности функционирования

А.Б. Сайнакова, О.В. Стародубова

Сургутский краеведческий музей

г. Сургут (Россия)

Одна из первостепенных функций традиционной одежды – утилитарная. Она в зависимости от места проживания определяет способы изготовления, технологические приёмы, сырьё и материалы. Одежда становится информационно обогащённой, несёт сведения об этнолокальной принадлежности своего изготовителя или владельца, особенностях хозяйствования. К примеру, различия в зимней верхней одежде сургутских ханты правобережья (р. Пим, Тром-Аган) и левобережья (р. Большой Юган) р. Оби указывают на превалирование оленеводческого промысла для первых, и охотничьего – для вторых¹. Костюмный комплекс также оказывается тесно связанным и с мировоззрением. Верхняя одежда в народном сознании зачастую выступает некой границей обжитого пространства – как и жилище². Характерно, что при поездках в город или посёлок ханты не снимают верхней одежды в помещениях, куда им приходится обращаться по делам. Она может быть снята только в доме или в квартире – там, где «жилое», «человеческое» место. В иных же случаях одежда остаётся символом «своего» пространства³.

Детская одежда несёт в себе такие же этномаркеры, что и взрослая, отличие заключается только в размерах. Первой надетой одеждой ребёнка была рубашка, которую надевали после отпадания пуповины (по другим данным – в годовалом возрасте). Покрой одежды для мальчиков и девочек был одинаковый, длина изменялась, когда ребёнок начинал ходить⁴. В настоящее время мужчины и мальчики носят покупные фа-



бричные вещи. Однако традиционная женская нижняя плечевая одежда пока активно используется всеми возрастными категориями и имеет в наличии как орнаментацию, так и элементы в виде потайных нагрудных кармашков для мелочей. Покрой женских платьев имеет локальные отличия. У юганских ханты он в большей степени сохраняет архаичный крой (туникообразный, с боковыми клиньями), в то время как платья у правобережных ханты в последние 30–50 лет получили тенденцию к усложнению кроя и декора (кокетки, воланы, бисерная вышивка).

Верхняя плечевая одежда для мальчиков представлена распашным и глухим видами: сак, малица и кумыш. Левобережные ханты носят сак (одежду распашного типа) с покрытием из покупных тканей и подкладками из составного меха мелких животных или водоплавающих птиц, с запахом полы справа налево. Аналогичные распашные саки бытовали до сер. XX в. и на р. Пиме. Сак не имеет капюшона, головным убором служит меховая круглая шапка с завязками. Шею защищает отложной воротник из шерстяной ткани или сборного меха.

Одежда глухого покроя с капюшоном – малица и кумыш – бытует на р. Тром-Агане и Пиме. Малицу шьют из меха оленя, ворсом вовнутрь. Капюшон и подол – из шкуры выдры ворсом наружу. Замшевую поверхность защищает наверхница из прочной покупной ткани синего, бордового, зелёного цветов или камуфляжной расцветки. На затылочной части капюшонов детских малиц присутствуют суконные полукруглые вставки. Кумыш шьётся из шкуры оленя ворсом наружу и надевается поверх малицы. Спинка детского кумыша изготавливается из цельной шкуры телёнка с головной частью и глазными отверстиями, зашитыми суконными заплатками и бахромой (ил. 1)⁵.

Верхняя плечевая женская одежда сургутских ханты распашная, также называется сак и иллюстрирует локальные варианты кроя и декора. В отличие от правобережных ханты, юганский сак имеет более узкие боковые клинья, что создает практически прямой силуэт. Ношение на Югане сака было всесезонным и обязательным с раннего детства. Летние





Ил 1. Кумыш детский. Ханты, р. Тром-Аган. Кон. 1990-х гг.
Сургутский краеведческий музей

шьются из лёгких тканей, зимний вариант – из сукна, со съёмным тёплым подкладом. На р. Тром-Агане и Пиме сак в большей степени представлен зимними вариантами двух видов: покрытый сукном с декорированием бисерными лентами и покрытый шкурой неблюя с декорированием мозаикой из камуса контрастного цвета. Они имеют тёплый подклад из шкуры оленя или лебедя⁶.

Вдоль правой полы и по подолу сака пришиваются полосы из ткани, ряды из пуговиц или бисерные ленты, девочкам сак украшали после появления первых зубов⁷. Левая пола сака не оформляется, согласно традиционному мировоззрению, и запах делается справа налево.





Ил. 2. Пояс мужской детский. Ханты, р. Тром-Аган. Кон. 1990-х гг. Сургутский краеведческий музей

Детская одежда имеет большее количество обережных элементов, не исключая гендерных знаковых элементов, характерных для взрослого костюма. Таким элементом является мужской пояс, который надевают мальчики с раннего возраста (ил. 2). Именно на поясе впоследствии будут сосредоточиваться многие индивидуальные мужские обереги – клыки и когти медведя, оселок⁸. По данным, полученным на р. Тром-



Ил. 3. Мальчики в малицах. Ханты, р. Пим. 1993. Фото: А.Н. Попович. Сургутский краеведческий музей

Агане, первый индивидуальный оберег – пуповину ребёнка, спрятанную в расшитый бисером мешочек, – также могут подшить к поясу мальчика⁹. Оберегами женщин и, соответственно, девочек являются орнаментальные полосы на одежде. Не вдаваясь в семантику узоров, можно отметить защитную роль оформления платьев и халатов. Объясняют это тем, что украшения одежды отвлекают внимание посторонних от самой женщины¹⁰.

Подросткам детям на спинку верхней одежды нашивают подвески из металла, чтобы их звон отгонял злых духов (ил. 3, 4). Однако эти подвески не являются главными защитными элементами¹¹. Больше внимание уделяют защите



Ил. 4. Сак зимний женский детский.
Ханты, р. Тром-Аган. Сургутский краеведческий музей





Ил. 5. Девочки в традиционных накосниках. Ханты, р. Пим. 2009.
Фото: А.Б. Сайнакова

темечка, которое считается очень уязвимым местом¹². Мальчишкам на капюшоны вшивают вставки из сукна; часто задняя часть капюшона изготавливается из шкурок с морды оленёнка, глазные отверстия которого оформляют сукном или бисером. Голова девочек защищена платком. Пимские ханты изготавливают девочкам комплект вышитых бисером накосников, состоящий из четырёх плоских овалов с заостренными концами, каждый из которых прикрывает темечко, затылок и концы кос (ил. 1, 5).

На спинку малицы мальчикам пришивают засушенные лапки выдры. Когда мальчик вырастает, эти лапки подвешивают к поясу. Их могут пришить и на одежду девочки, сопровождая пожеланием: «Чтобы замуж вышла, мальчиков родила»¹³. В кон. XX в. на плечи верхней одежды как девочкам, так и мальчикам пришивали пух с жировика утки. После

намокания эти «пушки» увеличивались в объёме, что символизировало и рост ребенка¹⁴.

Таким образом, детский костюм несёт в себе функцию многоплановой защиты здоровья маленького человека во всех сферах его существования – физической и духовной.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Богордаева А.А. Традиционный костюм обских угров. – Новосибирск: Наука, 2006. – С. 190.

² Южанинова М.В. Хантыйский сах // Модель в культурологии Сибири и Севера. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. – С.104.

³ ПМ О.В. Стародубовой, 2003 г.; Сургутский р-н ХМАО – Югры; Сургутский краеведческий музей

⁴ Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. – С. 37.

⁵ ПМ А.Б. Сайнаковой, 2012 г.; Сургутский р-н ХМАО – Югры; Сургутский краеведческий музей

⁶ ПМ А.Б. Сайнаковой, 2005, 2007 гг.; Сургутский р-н ХМАО – Югры; Сургутский краеведческий музей

⁷ Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов... С. 42.

⁸ ПМ О.В. Стародубовой, 2006 г.; Сургутский р-н ХМАО – Югры; Сургутский краеведческий музей

⁹ ПМ О.В. Стародубовой, 2006 г.; Сургутский р-н ХМАО – Югры; Сургутский краеведческий музей

¹⁰ ПМ О.В. Стародубовой, 2007 г.; Сургутский р-н ХМАО – Югры; Сургутский краеведческий музей

¹¹ ПМ О.В. Стародубовой, 2007 г.; Сургутский р-н ХМАО – Югры; Сургутский краеведческий музей

¹² ПМ О.В. Стародубовой, 2007 г.; Сургутский р-н ХМАО – Югры; Сургутский краеведческий музей

¹³ ПМ О.В. Стародубовой, 2007 г.; Сургутский р-н ХМАО – Югры; Сургутский краеведческий музей

¹⁴ ПМ А.Б. Сайнаковой, 2003 г.; Сургутский р-н ХМАО – Югры; Сургутский краеведческий музей





Купающийся дом обских угров

А.Н. Брусницин

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

Культуры, уходящие корнями далеко в прошлое, всегда привлекают человека своим таинственным и неизвестным миром, в них всё взаимосвязано и гармонично. Но чем дальше их мир удаляется от современности, тем больше домыслов и слухов рождается на их счёт. Сибирские этносы всегда были объектом пристального внимания в силу уникальности своей архаичной культуры, которая сохранила многие реликты буквально из археологического прошлого.

Комплексное хозяйство обских угров предполагало выполнение огромного объёма работ – от подготовительных до непосредственно промысловых. Это формировало особый ритм жизни, когда в процессе одного дела не забывали готовиться к другому, по времени более позднему. И этот круговорот действий предполагал периодические паузы, «передышки» – периоды, когда человек мог немного расслабиться и отдохнуть. Посещение бани (по-мансийски *пувыңкол* – «дом для купания, мытья») давало ему этот необходимый отдых.

В связи с локальными особенностями ведения хозяйства и различными природно-климатическими условиями территорий, где проживали обские угры, наличие отдельной постройки для мытья (бани) не всегда было обязательным, зачастую мылись прямо дома или в импровизированном «помещении»¹ вне капитальной постройки. Говоря о чистоте и гармонии духа, не стоит забывать и о чистоте тела. Ведь в условиях резко меняющейся погоды, постоянной физической активности, а также по причине некоторых мировоззренческих по-



стулатов содержание человеческого тела в опрятности было крайне необходимо. Понятие «купающийся дом» для данной публикации взято из названия статьи Н.К. Партанова² и более призвано привлечь интерес к этой теме, чем полностью раскрыть её. Немаловажной задачей является и привлечение общественного внимания к важности данного типа строений в повседневной жизни угров.

В науке утвердилось мнение о заимствовании каркасного типа бань местным населением у переселенцев, в основном славян. Оно во многом подтверждается тем обстоятельством, что среди традиционных построек обских угров нет помещений для мытья, как нет и археологических подтверждений данному типу строений. Однако существует также мнение о существовании у обских угров собственного типа бань «почёрному», которые, как уже было отмечено выше, строили не все и не везде.

Угорская баня при её внешнем сходстве со славянской имела несколько иной набор функций. Строили её всегда с расчётом близости к воде и некоторой удалённости от жилья. Первое условие давало возможность легко доставлять воду для мытья, а второе сохраняло чистоту жилища. Если говорить о *пубыңкол* как о строении с особо значимой ролью, то необходимо указать многогранность использования этой постройки.

Все мы хорошо знакомы с фразой, которая часто звучит после хорошей бани: «Как заново родился». В ней есть всё, что определяет роль этого типа построек в жизни человека. «Заново родиться» – значит не только очиститься внешне, но и ощутить внутреннюю чистоту и гармонию, впасть в состояние, когда проблемы не кажутся нерешаемыми, когда жизнь начинается с чистого листа, когда новый отрезок пути начинается без оставшихся позади ошибок и разочарований.

В целом бани у обских угров имеют общую конструкцию³, хотя и имеются некоторые локальные особенности.

Одну из таких локальных особенностей и хочется представить на основании личных воспоминаний, когда нас, ещё совсем маленьких, несли завернутыми в одеяло в *пубыңкол*, раздевали в чистом и светлом предбаннике, а потом заводили в



основное помещение, которое от копоти казалось непроглядной тьмой и в котором даже силуэты чёрных брёвен едва-едва просматривались.

Вот такой была баня в д. Старый Катмыш Кондинского р-на ХМАО – Югры⁴. Слева от входа располагался очаг, обложенный камнями, сверху на котором стоял чан с водой. Чуть дальше в левом углу возвышался полоч, на котором грелись, а по центру бани, в стороне от очага стояла низкая широкая скамья, на которую усаживались при мытье.

В детстве помещение для мытья казалось мне таинственным и даже зловещим, а вот прихожка, наоборот, спокойной и уютной. В этом делении на чистую и задымленную части скрывалось деление мира на «наш» и «иной», ведь при рождении тебя тоже брали на руки и переносили из одно пространства в другое. Хотя сейчас это деление объясняют намного проще: прихожка чистая, чтобы не марать одежду и остаться чистым самому после помывки (ведь внутри самой бани копоть); основное помещение тёмное, так как нет смысла чистить его добела, при следующей топке оно снова закоптится. Эти рассуждения не имеют статуса аксиомы. Ведь после того, как баня хорошо прогрелась, перед посещением её обязательно мыли – поэтому даже после прикосновения к чёрной от дыма стене человек оставался чистым. А дерево, пропитавшись сажей, дымом и выступившей смолой, становилось стерильным и очень крепким, почти как камень.

Баня в традиционной жизни обских угров была и остается не только местом, где мысли приходят в порядок, а тело получает необходимый отдых и чистоту, но и сакральной территорией для проведения ритуальных действий, нужных как для повседневной жизни, так и для промысловой деятельности. Так, например, на р. Конде охотник никогда не шёл в лес на промысел, не посетив баню, и не ложился отдыхать после удачной охоты, вновь не сходя в *пувыцкол*⁵. В первом случае он избавлялся от всего негативного, чтобы не нести его с собой, чтобы не висел он тяжким грузом над душой и не мешал сосредоточиться на главном. Во втором – смывал с себя грех умерщвления живого существа.



Так же ни в коем случае нельзя спать в бане, потому как всё, что мы смываем с себя, остаётся здесь, и ночью, когда царствуют духи, всё плохое разом вернётся к спящему, даже то, что ему раньше и не принадлежало.

Ещё один запрет – баня не терпит пьяных, поэтому нетрезвым в *пувыцкол* вход закрыт. Это оправданно и с позиций обычной безопасности: раскаленные камни и кипяток находятся в непосредственной близости от человека. Одно неловкое движение может привести к беде.

Можно долго рассказывать, для чего же нужна баня обским уграм, об её свойствах и особенностях. Но важнее включить этот объект в открытую экспозицию музея «Торум Маа», чтобы посетители не думали, будто до прихода европейского населения здесь и не слышали о мытье и гигиене, а мылись только летом и в речке. Сооружение бани в музее необходимо для объективного представления о повседневной жизни народов Севера, формирования положительного имиджа Сибири и сибиряков. Ведь не секрет, что представления о Сибири у многих наших современников опираются на несколько стереотипов – холод, фонтаны нефти и газа, леса с оленями да медведями... А нужно, чтобы они знали: здесь с глубокой древности живут сильные и добрые люди, сумевшие сохранить свою оригинальную культуру, они образованы, чистоплотны и честны перед собой и окружающими.

Информаторы (в период с 1997 по 2016 г.):

Косяков Анатолий Михайлович (01.09.1939–02.07.1999) – уроженец д. Старый Катыш Кондинского р-на ХМАО – Югры.

Косяков Игорь Анатольевич (11.11.1972–21.06.2013) – уроженец д. Старый Катыш Кондинского р-на ХМАО – Югры.

Косяков Валерий Алексеевич (26.06.1969) – уроженец д. Никулкино Кондинского района ХМАО – Югры.

Косяков Иван Анатольевич (29.12.1976) – уроженец д. Старый Катыш Кондинского района ХМАО – Югры.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Натягивали ткань с четырёх сторон, замыкая определённое пространство. Верх оставался открытым.



² **Партанов Н.К.** «Купающийся дом» обских угров // Северное издательство [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://северноеиздательство.рф/news/508.html>

³ Поселения, постройки, средства передвижения, орудия труда народов Югры : альбом этнографических рисунков / ред.-сост. Т.А. Молданова. – Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2015. – С. 59–61.

⁴ Родина автора.

⁵ ПМА.





«Городу и острогу нет, только одне юрты»: динамика поселенческой структуры ляпинско-сосьвинских манси по материалам ревизских переписей XVIII–XIX вв.

Е.А. Пивнева

*Институт этнологии и антропологии РАН
г. Москва (Россия)*

Вопрос о традиционной структуре расселения народов Западной Сибири, в том числе обских угров, не раз поднимался в этнографической литературе¹. Сегодняшний интерес к этой теме актуализируется в связи с процессами «этнического возрождения» и поисками представителями малочисленных народов Севера своей этнической идентичности, одним из ключевых символов которой является территория («своя земля»). Как А.В. Головнев пишет: «В соотношении территории и языка («тела» и «души») выражаются наиболее приметные черты народов и их “живых культур”. Не случайно на подъёме национального движения первыми встают проблемы территорий и языков»².

Одним из источников, на основе которых можно провести историческую реконструкцию поселенческой структуры обских угров, являются материалы ревизских переписей («ревизские сказки»). В настоящей статье рассмотрена динамика поселенческой структуры ляпинско-сосьвинских манси на основе первичных материалов V (1795 г.), VII (1816 г.) и X (1858 г.) ревизий³.

В исторических официальных документах основной тип поселений народов Северо-Западной Сибири назывался *юртом*⁴ (имманентное мансийское название поселения – *пауль, павыл*). Кроме того, в письменных источниках упоминаются *городки*. Рассмотрим далее соотношение этих поселенческих



единиц в Ляпинской и Сосьвинской волостях по данным ревизских переписей XVIII–XIX вв.

Ляпинская волость. По документам V и VII ревизий все населённые пункты, в которых зафиксированы «ясашные остяки» Ляпинской волости, названы «городками». Всего там перечислено семь городков: Ляпинский, Юильский, Мункаский (Мунканский) Шангалский, Шоминский, Кугинский и Ляпинский обский (табл. 1).

Таблица 1

**Характеристика численности населения и хозяйств
по Ляпинской волости.
V (1795 г.) и VII (1816 г.) ревизии**

Нас. пункты*	Численность (чел.)		Число хозяйств		Ср. размер хозяйства		+S	
	годы							
	1795	1816	1795	1816	1795	1816	1795	1816
1. Ляпинский гор.	281	289	41	45	6,85	6,42	3,63	3,16
2. Юильский гор.	397	478	40	63	9,92	7,59	7,28	4,35
3. Мункаский (Мунканский) гор.	134	132	17	21	7,88	6,23	3,7 9	3,29
4. Шангалский гор.	283	261	38	41	7,44	6,36	5,74	4,25
5. Шоминский гор.	49	73	8	10	6,12	7,30	3,68	3,06
6. Кугинский гор.	58	44	13	8	4,46	5,5	3,23	2,39
7. Ляпинский обский гор.	261	250	38	42	6,87	5,95	5,16	3,42
ВСЕГО:	1463	1527**	195	230	–	–	–	–
По волости: X	209,0	218,14	27,86	32,86	7,5	6,63	–	–
По волости: +/- S	130,85	149,56	14,48	20,36	–	–	5,08	3,71

Источник: ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 272. Л. 37–103об.; Д. 816. Л. 1114–1143.

Примечания:

* Населённые пункты в этой и последующих таблицах приведены в том же порядке, как в источниках.

** Это число несколько занижено вследствие отсутствия в источнике одной страницы, где переписаны инородцы Шангалского городка. Всего в итоговой записи на 1816 г. в ревизской сказке зафиксировано 1533 «ясашных».

Условные обозначения (здесь и далее):

X – средние значения численности и числа хозяйств;

+/- S – среднее квадратическое отклонение.

Население волости распределено по городкам очень неравномерно – численность колеблется от 44 до 478 чел. Городки объединяют в своём составе от 8 до 63 хозяйств (по обеим переписям). В среднем на одно хозяйство приходится около 7–8 чел. При этом заметна тенденция «дробления» хозяйств: сокращения их среднего размера при увеличении общего числа (там же).

К сер. XIX в. (данные X ревизии) волость, ранее относившаяся к Берёзовской округе Тобольского наместничества, стала называться Ляпинской инородной управой Берёзовского округа Кондинского участка. Вместо семи городков в документах перечислено двенадцать населённых пунктов, из которых лишь один назван городком (это Юильский городок, самый многочисленный на момент проведения V и VII ревизий, но потерявший своё численное превосходство ко времени проведения X ревизии). Остальные населённые пункты именуются «юртами» (табл. 2).

Таблица 2

**Характеристика численности населения и хозяйств
по Ляпинской волости.
X (1858 г.) ревизия**

Населённые пункты	Численность (чел.)	Число хозяйств	Ср. размер хозяйства	+/- S
	1858 г.	1858 г.	1858 г.	1858 г.
1.Щекуринские ю.	340	57	5,96	3,63
2.Хорумпаульские ю.	146	26	5,62	3,36
3.Межупаульские ю.	143	19	7,53	5,31
4.Юильский гор.	104	22	4,73	3,68
5.Оурьинские ю.	98	17	5,76	4,70
6.Посолдинские ю.	93	23	4,04	3,33
7.Лобымважские ю.	92	16	5,75	3,45
8.Мункеские ю.	84	14	6,0	3,51
9.Хангальские ю.	56	10	5,60	3,02
10.Шоминские ю.	42	9	4,67	2,34
11.Кугинские ю.	30	9	3,33	2,06
12.Хошловские ю.	25	6	4,17	2,04
ВСЕГО:	1253	228	-	-
По волости: X	104	19,0	5,50	-
По волости: +/- S	83,96	13,50	-	3,59

Источник: ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 992. Л. 169об.–246об.

Условные обозначения: см. табл. 1.

Итак, материалы рассмотренных ревизских переписей показывают, что к сер. XIX в. в Ляпинской волости произошли увеличение общего числа населённых пунктов (с 7 до 12) и их административное переименование из городков в юрты. Этот процесс сопровождался уменьшением средних показателей общей численности людей в населённом пункте, числа хозяйств в населённом пункте и числа людей в хозяйстве.

Сосьвинская волость Берёзовской округи Тобольского наместничества, по данным V и VII ревизий, состояла из 16 населённых пунктов, из которых только один именуется городком (Искарский), остальные названы юртами. Поселения малочисленны, лишь немногие из них насчитывают более 100 чел. (табл. 3).

К моменту проведения X ревизии (1858 г.) Сосьвинская волость стала именоваться Сосьвинской инородной управой Кондинского участка Берёзовского округа Тобольской губернии, но это практически не изменило состав селений, лишь Искарский «городок» был переименован в «юрты», а название Рагакарских юрт изменилось на Сартынинские. Общая численность населения волости на протяжении рассматриваемого хронологического периода уменьшилась: между 1795 и 1816 гг. – на 4,85 %, между 1816 и 1858 гг. – на 9,73 %. «Ясашные остяки» в означенный период времени были сгруппированы в хозяйства, средний размер которых, как и в предыдущей волости, составлял 5–6 чел., отличаясь меньшим размером лишь на момент проведения самой ранней, V ревизии.

В целом по обеим волостям можно сделать заключение, что поселенческая структура манси в кон XVIII – кон. XIX в. оставалась относительно стабильной, несмотря на связанное с реформой М.М. Сперанского переименование «волостей» в «инородные управы», что нашло отражение в X ревизской переписи⁵.

Обращает на себя внимание наличие в рассмотренных фискальных документах кон. XVIII – нач. XIX в. большего количества городков в Ляпинской волости, которая отличается и более крупными размерами домохозяйств. А.И. Мурзина, отметившая сохранение в исторических документах XIX в. термина «городок» только в Обдорской, Ляпинской, Казымской

**Характеристика численности населения и хозяйств
по Сосьвинской волости.
V (1795 г.), VII (1816 г.) и X (1858 г.) ревизии**

Населённые пункты	Численность (чел.)			Число хозяйств			Ср. размер хозяйства			+/- S		
	1795	1816	1858	1795	1816	1858	1795	1816	1858	1795	1816	1858
1. Искарский гор.	167	183	208	27	27	39	6,19	6,78	5,33	5,53	5,16	3,37
2. Няксимвольские ю.	67	61	56	11	10	11	6,09	6,10	5,09	4,64	3,0	2,07
3. Няровские ю.	83	71	79	18	11	15	4,61	6,45	5,27	2,50	2,81	4,38
4. Тапсуйские ю.	140	145	128	34	22	16	4,12	6,59	8,0	2,42	3,38	4,52
5. Вышминские ю.	52	40	48	10	8	12	5,20	5,0	4,0	2,62	3,55	3,16
6. Хангалские ю.	43	32	34	10	7	7	4,30	4,57	4,86	3,09	2,99	2,19
7. Кулимские /Хулимские/ ю.	34	29	47	9	4	8	3,78	7,25	5,88	2,68	5,80	3,56
8. Сарадейские /Сардинские/ ю.	59	62	51	11	8	13	5,36	7,75	3,92	2,54	3,88	1,75
9. Вогулские ю.	74	106	71	14	15	10	5,29	7,07	7,0	3,71	3,90	4,40
10. Нилдинские ю.	47	41	67	9	7	10	5,22	5,86	6,70	2,91	4,30	3,74
11. Бедкажские ю.	21	14	10	4	3	4	5,25	4,67	2,50	1,50	2,08	3,0
12. Рагакарские ю.	13	15	19	3	2	2	4,33	7,50	9,5	2,89	9,19	6,36
13. Тоболдинские ю.	108	93	75	12	13	15	9,0	7,15	5,0	6,31	4,22	3,68
14. Аньевские ю.	123	109	99	19	17	12	6,47	6,41	3,25	5,24	4,36	1,66
15. Людикарские ю.	75	59	50	18	10	10	4,17	5,9	5,0	2,50	3,25	3,20
16. Резимовы ю.	41	34	15	12	8	6	3,42	4,25	2,5	2,06	1,58	1,52
ВСЕГО:	1147	1094	997	221	172	190	-	-	-	-	-	-
По волости: X	71,69	68,38	62,31	13,81	10,75	11,88	5,19	6,36	5,25	-	-	-
По волости: +/- S	43,38	47,81	48,33	7,98	6,77	8,24	-	-	-	3,50	3,87	3,25

Источники: ГФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 272. Л. 1-36об. Д. 404. Л. 215об. -222об. Д. 992. л. 255об.-306.
Условные обозначения: см. табл. 1.

и Куноватской волостях Берёзовского округа Тобольской губернии, связывает данный факт с тем, что в этих (наиболее северных) волостях процесс разложения родовых отношений происходил значительно медленнее. «По-видимому "городок", – пишет она, – служил центром, укреплённым местом, вокруг которого располагались родовые поселения, на смену которым позднее пришли территориально-соседские общины. В сер. XIX в. начинается процесс дробления родов, по-видимому, связанный с разложением родового строя на более мелкие единицы»⁶. Однако эта гипотеза не представляется бесспорной по той причине, что существование рода у обских угров рядом исследователей вообще подвергается сомнению⁷. Но даже если и допустить наличие рода у манси в прошлом, его разложение должно приходиться на гораздо более ранний период. Не ставя перед собой задачу рассмотрения вопроса о социальной организации групп, определяющих состав жителей мансийских селений, попутно отметим, что эта проблема остаётся до сих пор дискуссионной. В качестве социального наполнения различных единиц поселенческой структуры манси, кроме территориальной общины исследователи называют большие и братские семьи, патронимии, генеалогические группы, фратрии и пр.⁸

Более правдоподобным выглядит предположение, что отмеченный факт – скорее результат не внутреннего спонтанного развития угорского населения, а внешнего фактора, а именно, активной завоевательной политики Новгородской феодальной республики, затем – Московского княжества. Известно, что именно под воздействием внешней опасности возникали городки, выполнявшие оборонительную функцию. Во время нападения неприятеля население близлежащих неукрепленных селений могло укрыться в городке под защитой князя⁹. Городки, кроме того, выступали в роли административно-политических, торговых и культоритуальных центров¹⁰.

В русских письменных источниках югорские городки упоминаются в связи с событиями военно-политической истории уже с XII в. Но наиболее подробный их перечень содержится в «Книге Большому Чертежу», составленной в 1627 г. в Разрядном приказе по «государеву указу». Там перечислено 13 городков «по Сосве и по Сысве», с указанием примерного расстояния

между ними (в современном исчислении в среднем ок. 50 км): «А по Сосве и по Сысве города. / Сверху на Сосве город Юиль, а с другой стороны, на низ 30 верст, Мункус. / А ниже Мункуса 30 верст Ляпин. / А ниже Ляпина 60 верст, на другой стороне на Сосве, Искар. / А ниже 80 верст Тапсы. / А ниже 40 верст Нячин; а с другой стороны 30 верст Заглеи; а ниже Загляя, 50 верст, Воронеи. / А ниже Воронья, 50 верст, Хюликар. / А ниже Хюликара, 60 верст, Эстын. / А на усть реки Сосвы, с вышней стороны, Махтин, а с нижней стороны, Берёзовои. / И те города по Сысве и по Сосве, Югра»¹¹.

К 1740 г., когда Берёзовский уезд посетил Г.Ф. Миллер, в тех местах сохранились сведения лишь о некоторых из перечисленных выше городков. Он пишет, что название Ляпин «и сейчас ещё употребляется в одном вогульском селении на реке Сызве. Ляпин лежит приблизительно в 30 верстах от места впадения Сызвы в реку Сосву, на небольшой речке Ляпиной, которую вогулы называют Лопинг-сойм, а по ней и бывший там городок Лопынгуш. Оттуда получила своё наименование Ляпинская волость Берёзовского уезда, и в Берёзове часто можно слышать, как даже реку Сызву обычно называют Ляпиной. Ещё и теперь там находятся вогульские зимние юрты. В древности же и в то время, о котором идёт речь (XVI в.), это место было известно торговыми, которые вели там русские и зыряне с вогулами и остяками. В зимнее время обе дороги, с Шокура на Сызву и с Илыча на Сосву сходились здесь. Поэтому, как рассказывают тамошние вогулы со слов своих предков, там были русские торговые лавки, от которых теперь не осталось никаких следов. Это могло быть, конечно, ранее построения города Берёзова, который, как вполне понятно, завладел и всей торговлей этих мест»¹². По поводу Мункоса Миллер сообщает следующее: «В верхнем течении реки Сызвы имеется вогульская деревня под названием Мункес-пауль, по-русски Мункасские юрты. Но я не слышал, чтобы там находился когда-либо городок»¹³. В сер. XVIII в. был известен также Юиль, или Юильский городок (в двух местах): «Во-первых, в верховьях реки Сызвы был вогульский городок, который прежде так называли. То же наименование носил и остяцкий городок на реке Казыме»¹⁴.

Собранные Г.Ф. Миллером в Берёзове «из устных известий различных русских, остяков и вогулов» сведения дают следующую картину расселения по р. Северной Сосве.



Таблица 4
«Описание реки Сосьвы от устья вверх против течения
до истока»

Название юрт	Местоположение	Расстояние от предыдущего жилья (вёрсты)	Расстояние от речной системы (вёрсты); примечания
Берёзов	На р. Сосьва в 20 в. выше впадения её в Малую Обь	-	-
Усть-Сосьвинские зимние ю.	Лев. берег р. Малая Вогулка	15 в. от Берёзова	3 в. от впадения Вогулки в Сосьву
Разбойниковы ю.	Сев. бер. р. Вогулка	20 в. от Берёзова	-
Лубины ю.	Юж. бер. р. Чёрная	7 в. от Разбойничьих ю.	5 в. от р. Чёрная
Ряпчиковы ю.	Сев. бер. р. Чёрная	2 в. от Лубиных ю.	7 в. от р. Чёрная
Шуганские ю.	Сев. бер. р. <i>lom-juch-ja</i>	~15 в. от Ряпчиковых ю.	5 в. от <i>lom-juch-ja</i>
Харичьи ю.	Юж. бер. р. Собачией	~22 в. от Шуганских ю.	10 в. от р. Собачией
<i>Следы старых остяжских или вогульских крепостей: Пудовальной мыс, протока Кочоб, Глубокий ручей, Серафимова протока, протока Пырсым</i>			
Шайтанские зимние ю.	Устье р. Тагеева	18,5 в. от Берёзова	Состоит из 5 юрт Подгородной вол.
Никиткины ю.	Вост. бер. р. Малеоа (?)	8+7=15 в. от Шайтанских ю.	7 в. от р. Малеоа (3 зим. и 3 лет. юрты)
Резимовские зимние ю.	Вост. бер. р. Малая Ловья	35 в. от Шайтанских ю. 20 в. от Никиткиных ю.	1 в. от р. Малая Ловья
Резимовские летние ю.	Сев.-зап. бер. р. <i>Chun-ja</i>	5,5 в. от Резимовских зимних ю.	2 в. от <i>Chun-ja</i>
Луликарские зимние ю.	Юго-вост. бер. <i>On-Paski-ja</i>	13,5 в. от Резимовских зимних ю.	-
<i>Usching-ja</i> (на ней было старое вогульское поселение)	С юго-вост. стороны от <i>lelping-ja</i>	4 в. от Луликарских ю.	2 в. от р. <i>lelping-ja</i>
Луликарские летние ю.	Юго-вост. берег <i>Nelyk-ja</i> в её устье	6 в. от Луликарских зимних ю.	12 в. от р. Малая Сосьва
<i>Далее вверх по Сосьве:</i>			
Югримские ю.	На юж. бер. р. Сосьва	-	2 в. от устья р. Малая Сосьва
Аниевские ю., летняя деревня	Сев. бер. р. Сосьва	13 в. от Югримских ю.	Прямо на берегу Сосьвы
Аниевские зимние ю.	2 в. в сторону от Сосьвы	2 в. в сторону от реки, значит, от Аниевских летних ю.; в 15 в. от Югримских	Возле рч. <i>Ani-ja</i>

Р. <i>Ani-ja</i>	С сев. стороны, возле Аниевских ю.		
Олти-Тумбинские ю.	На обоих берегах р. Сосьва	13 в. от Аниевских	3 в. от р. <i>Ozj-ja</i>
Тоболдинские летние ю.	На юж. бер. р. Сосьва	6 в. от Олти-Тумбинских ю.	-
Тоболдинские зимние ю. (Шайтанские)	На сев. бер. р. Сосьва	4 в. от Тоболдинских зимних ю.; в 24 в. от Аниевских ю.	-
Сортынинский погост (Рагакарские ю.)	Сев. бер. р. Сосьва	22 в. от Тоболдинских ю.	6 в. от Малой Ебали; не более 2 вогульских юрт
Беткишские ю.	Юж. бер. р. Сосьва	10,5 в. от Сартынинского погоста	2,5 от р. <i>Simr-ja</i> ; в 2 в. от ручья <i>Detkisch-soim</i>
Кугинские ю.	Сев. бер. р. Сосьва	17 в. от Беткишских ю.	1 в. от <i>Kyrsum-ja</i>
Шоминские ю.	Сев. бер. р. Сосьва	23,5 от Кугинских ю.	5,5 от р. <i>Pel-ja</i>
Ляпинские ю.	Недалеко от устья Сыгвы (Ляпина)	31,5 от Шоминских ю.	Прежде – Ляпинский городок – крепость
<i>Meschu-paul</i> (Межипаульские ю.)	На юж. стороне р. Сорегат	~ 10,5 в. от Ляпинских ю.	2 в. от берега р. <i>Soregat</i>
<i>Choring-paul</i>	-	15 в. от Ляпинских ю.	6 в. от р. Сорегат
Мункассские ю.	На юж. стороне р. Сорегат; 2 в. от берега	23 в. от Межипаульских ю.; 8 в. от <i>Choring-paul</i>	2 в. от берега р. Сорегат
<i>Choschioch-paul</i> (Хошлохские ю.)	Сев. бер. р. Сорегата; недалеко от берега	~11 в. от Мункассских ю.	9 в. от р. Сорегат
<i>Changlja-paul</i> (Хангальские ю.)	На юж. стороне р. <i>Sewin-ja</i>	~18 в. от Хошловских ю.	6 в. от р. <i>Sewin-ja</i>
Юильские ю. (городок)	Сев. бер. р. <i>Sewin-ja</i>	26,5 в. от Мункассских ю.; ~ 14,5 в. от Хангальских ю.	8,5 в. от р. <i>Sewin-ja</i> ; 3 в. от <i>Schokur-ja</i>
<i>Soinak-paul</i>	На юж. стороне р. <i>Sewin-ja</i> ; напротив Юильских ю.	Напротив Юильских ю., т. е. рядом	3 в. от берега р. <i>Sewin-ja</i>
<i>Далее вверх по Сосьве:</i>			
Посолдины ю.	На сев. бер. р. Сосьва	20 в. от Ляпинских ю.	10 в. выше устья Сыгвы
Оуринские ю.	На юж. бер. р. Сосьва	14,5 в. от Посолдинских ю.	6,5 в. от <i>Kyrgis-ja</i>
Нилдинские ю.	На юж. бер. р. Сосьва	18 в. от Оуринских ю.	-
Сарадейские ю.	На юж. бер. р. Сосьва	24 в. от Нилдинских ю.	4 в. от р. Вогулья

Окончание табл. 4

Хулимонтские ю.	На юж. бер. р. Сосьва	27 в. от Сарадейских ю.	8 в. от <i>Man-men-ja</i>
Ханглаские ю.	На юж. бер. р. Сосьва	9 в. от Хулимонтских ю.	2 в. от <i>Acht-tu-sont</i>
<i>Chultna-paul</i>	На юж. бер. р. Сосьва	10 в. от Хангласких ю.	-
Вышминское старое городище	На юж. бер. р. Сосьва	-	3 в. от р. Вышим
Вышминские ю.	На юж. бер. р. Сосьва	3,5 от Вышминского старого городища; 26,5 в. от Хангальских ю.	6,5 в. от Вышим
Тапсуйские ю.	На юж. бер. р. Сосьва	26,5 в. от Вышмин- ских ю.	4 в. от Тапсуй-ских ю.
Нирвоские ю.	На вост. бер. р. Сосьва	-	в 1 дне пути выше устья <i>Wori-ja</i> (в прошлом – во- гульское укрепле- ние)
<i>Далее вверх по Сосьве:</i>			
<i>Chulim-paul</i>	На вост. бер. р. Сосьва	-	В 1 дне пути от <i>Chulim-ja</i>
Няроховские ю.	На сев. бер. р. Сосьва	-	10 в. от <i>Ziragi-ja</i>
Няксимволь- ские ю. (Вонсеровы)	На сев. бер. р. Сосьва	12,5 в. от Нярохов- ских ю.; 36,5 в. от Тапсуйских ю.	22,5 в. от <i>Ziragi-ja</i>
<i>Далее вверх по Сосьве:</i>			
Тубилевы ю.	На юж. бер. р. Сосьва	-	1 в. выше р. Нюс
Искарские ю. (старое укрепле- ние)	На юж. бер. р. Сосьва	10 в. от Тубилевых ю.; 11 в. от Няксимвольских ю.	5 в. от <i>Ljpsin-ja</i>

Источник: Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г.Ф. Миллера // История Сибири. Первоисточники. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. – Вып. VI. – С. 235–246.

Как видим, в этом описании фигурируют лишь следы «старых остяцких или вогульских крепостей».

С подведением под государственную руку вогулов и других сибирских народов оборонительная функция городков постепенно исчезает, но осталась инерционность административного учёта, отражённая в фискальных документах и приводившая, как уже отмечалось, к фиксации как городков, включавших население ряда юрт, не обозначавшихся кон-

кретно, так и юрт, которые были индивидуализированы (Ляпинская волость, V и VII ревизии). В документах X ревизии, видимо, в связи с последствиями реформы 1822 г. отражён переход к фиксации населения только по юртам – естественным и уже неделимым поселенческим единицам вогулов.

Большее число городков на Ляпине, чем на Сосьве, в рассмотренных выше источниках может быть связано с его географическим положением, делавшим Ляпин форпостом в дальнейшем продвижении русских за Урал¹⁵. Ляпинское «княжество» упомянуто уже в описании похода князя С. Курбского (1499–1500 гг.) на Югру. В 1586 г. ляпинский «князь» Лугуй признал власть Московского государя и обязался платить ясак, доставляя его в Вымь. В жалованной грамоте, данной царём Фёдором Лугую, названо шесть принадлежавших ему городков: Куноват (Кун-аут-ваш), Илчма, Ляпин (Лопынгуш), Мункос (Мункес-пуль), Юил (Сек-телек-уш) и Берёзов (Сугмут-вош)¹⁶. В собственно Ляпинской волости местные князьки существовали даже в XIX в.¹⁷ Сосьвинское же княжество утратило, по выражению С.В. Бахрушина, «черты политического тела» раньше, чем Ляпинское, сохранив своё значение в основном как религиозный центр, где первое место принадлежало не князьям, а служителям культа¹⁸.

В заключение важно подчеркнуть, что ревизии преследовали, прежде всего, фискальные цели, в связи с чем отражали не столько реальную картину, сколько систему взаимоотношений государственных служб и податного населения. Для волостной администрации оказалось удобнее приписывать полуоседлое угорское население к постоянным селениям – городкам и юртам – для наиболее тщательного учёта¹⁹. Фактическая же картина расселения обских угров была несколько иной. Особенности селений и жилищ этих народов зависели от образа жизни, разной степени мобильности отдельных территориальных групп, определяемых хозяйственным укладом. *«Одни из них расселены по р. Оби и её притокам в юртах, сгруппированных в небольшие посёлки, имеющие раз установившееся определенное название, – писал А.А. Дунин-Горкавич об «инородцах» Тобольского Севера. – Это остяки, большею частью, лошадные, которых здесь считают оседлыми. Другие же*



расселены по обским притокам в юртах, разбросанных по одной – по две на громадном протяжении этих рек и их притоков. Такие населённые пункты не всегда имеют определённое, установившееся название, а известны по фамилиям проживающих в них остяков, причём наблюдается, что пункты эти неустойчивы и нередко меняются их хозяевами, в зависимости от удобства промысла и времени года»²⁰.

Современные исследователи выделяют у обских угров несколько типов поселений, в зависимости от особенностей хозяйства и образа жизни²¹. В кон. XIX – нач. XX в. лишь небольшая часть мансийских поселений вела своё происхождение от древних укрепленных городищ, другие возникали в процессе освоения угодий в более позднее время. В XX в. их количество постепенно сокращалось, особенно с кон. 1950 гг., когда ликвидировались многие селения, объявленные перспективными²².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Библиографию см.: Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Т. 1: Поселения и жилища. Кн. II. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994; Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Эңцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин, З.П. Соколова. – М.: Наука, 2005; **Соколова З.П.** Ханты и манси: взгляд из XXI в. – М.: Наука, 2009.

² **Головнев А.В.** Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – С. 71.

³ Материалы получены автором в Тобольском филиале Государственного архива Тобольской области (ТФ ГАТО). Ныне – Государственное бюджетное учреждение Тюменской обл. «Государственный архив в г. Тобольске».

⁴ Термин, заимствованный царской администрацией из татарского языка.

⁵ Аналогичные выводы см.: Северная Сосьва (исторические и современные проблемы развития коренного населения). – Шадринск: Исеть, 1992.

⁶ **Мурзина А.И.** К вопросу о социальном строе народов Северо-Западной Сибири в первой половине XIX в. // Уч. зап. Ленинградского гос. ун-та. Сер. востоковедческих наук. – Л., 1948. – Вып. 2. – С. 296.

⁷ Подробнее об этом см.: **Соколова З.П.** Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода. – М.: Наука, 1983. – С. 119–163.

⁸ Сводку мнений по вопросу о социальной организации северных манси см. в одной из последних работ на эту тему: **Фёдорова Е.Г.** Традиционные социальные институты северных манси во второй половине XX в. // Социальная организация народов Сибири: традиция и современность. – СПб.: МАЭ РАН, 2017. – С. 118–161.

- ⁹ Голови́ев А.В., Перевалова Е.В. Вожди угров и самодийцев (по данным фольклора) // Вестн. Томского гос. ун-та. История. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2017. – № 49. – С. 115–122.
- ¹⁰ Мартынова Е.П. «Разных земель люди», «разных городков люди»: Этногенетические процессы в Северном Приобье по материалам этнографических исследований // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое. – Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. – С. 37.
- ¹¹ Книга Большому Чертежу / подгот. к печати и ред. К.П. Сербиной. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 170.
- ¹² Миллер Г.Ф. История Сибири. – М.; Л., 1937. – Т.1. – С. 269.
- ¹³ Миллер Г.Ф. История Сибири... – С. 269.
- ¹⁴ Миллер Г.Ф. История Сибири... – С. 269.
- ¹⁵ О «чрезкаменном пути» за Урал см.: Бахрушин С.В. Очерки по истории колонизации Сибири. – М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1927. – С. 61–65.
- ¹⁶ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII веках. – Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935. – С. 67.
- ¹⁷ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... – С. 68.
- ¹⁸ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... – С. 68–70.
- ¹⁹ См., например: Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – С. 191.
- ²⁰ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. – М.: Либерия, 1995. – Т. 1: Этнографический очерк местных инородцев. – С. 87–88.
- ²¹ См., например: Соколова З.П. Хозяйственно-культурные типы и поселения хантов и манси // Обские угры (ханты и манси). – М., 1991. – С. 45–56.
- ²² Народы Западной Сибири... – С. 235, 236.





Краткая история поселений полноватского Приобья

Т.Р. Пятникова

*Обско-угорский институт прикладных
исследований и разработок
г. Белоярский ХМАО – Югры (Россия)*

Ханты полноватского Приобья проживают в с. Полновате, д. Тугияны, д. Пашторы, д. Ванзевате Белоярского р-на ХМАО – Югры. Название *As ёх* 'люди живущие по реке Обь'. Говорят на казымском диалекте хантыйского языка. По мнению Е. Шмидт, «на приобской части территории казымского диалекта следует выделить два говора: полноватский на юге и ванзеватский на севере. Переходная зона к последнему проходит по линии бывших деревень Чуэли – Войтехово – Соусланы – Мозямы. Нынешний ванзеватский говор (Ванзеват, бывш. Сомутнёлы, Войтехово и др.) в мелких чертах весьма эклектичен, т.к. он находится на стыке полноватского, берёзовского, кунватского и нижнеказымского говоров, часть населения исторически связана с верховьями р. Казым»¹.

Территория обитания располагалась на водоразделе рек Большой Оби, Малой Оби, Большой Тоготской Оби, Малой Тоготской Оби и была местом постоянного контакта хантов, манси, коми, ненцев. Быстрые ассимиляционные процессы, этносмещения и другие факторы привели к сложению здесь хантыйского населения, в быту и культуре которого прослеживаются сегодня следы межэтнических контактов.

Согласно литературным источникам и фольклорным данным, указанная территориальная группа ханты сложилась в результате переселения мансийского народа с р. Северной Сосьвы, Ляпина и других мест. Наиболее подробные этнографические сведения можно найти в работах З.П. Соколовой²,



В.Н. Чернецова³, Е.Г. Фёдоровой⁴, Е.В. Переваловой⁵, Р.К. Бардиной⁶ и др. исследователей.

По данным В.Н. Чернецова, «все племена обских югров делились на две фратрии: Мощ и Пор, состоявшие каждая из нескольких родов. В значении “фратрия”... У хантов обычно употребляется слово “сир” в значении “род”, муи сир хо ‘какого рода человек’... Члены фратрии сознавали себя кровными родственниками, происходящими от общих предков; члены фратрии Мощ – от Калтац ими ‘Калтац женщины’; фратрии Пор – пупи сир ‘медвежья фратрия’. Каждая фратрии имела свой центр (Вежакары – центр фратрии Пор, Белогорье – центр фратрии Мощ) и обособленные фратриальные селения»⁷.

До сер. 1940-х гг. сохранялись следы отдельных фратриальных поселений, в пределах одного поселения браки не заключались. Каждый род имел свои рыболовные и охотничьи угодья, считавшиеся запретными для посторонних. Например, бывшее поселение Сури состояло из двух юрт – в юртах Горные Суреи, что стояли на правом высоком берегу Оби, проживали Пятниковы из фратрии Мощ, а в юртах Луговые Сури, расположенных на левом низком обском берегу, обитали Ользины из фратрии Пор. Такая же ситуация была в Тугиянах: в Нижних Тугианых проживали Гришкины, в Верхних Тугианых – Себуровы из фратрии Мощ. Совместные поселения стали возникать с образованием колхозов.

Деревня Тугияны (Түкьякйи)

В настоящее время расположена на левом низком берегу Большой Оби. В ней проживают носители вышеперечисленных фамилий. О происхождении названия деревни сведений нет. По рассказам информантов, первыми поселенцами здешних мест являются носители фамилии **Гришкины**. В личных песнях о себе они назывались *туңкас сыр ёх* ‘люди рода тунгкас’. В.Н. Чернецов писал, что Гришкины – это *Тункас сир хум* ‘тунгусского рода народ’, тунгусы; они не причисляют себя ни к Пор, ни к Мось⁸. К приходу предков рода Гришкиных в этих местах проживали тунгусы, они смешались с ними (обостячившиеся тунгусы)⁹. Духом-покровителем рода является *Харең ики*, его священное место находится южнее д. Тугияны.



Фольклорное название деревни *Ланйт тәрүм ортум мўв, хэт тәрүм ортум мўв* 'Между семью богами делили землю, между шестью богами делили землю'. По преданиям местных жителей, когда образовалась земля *Харей ики*, старший сын *Нўви-Тәрүма* делил землю между семью, шестью божествами; «делил, а сам не показался, поэтому какой образ имеет – неизвестно» (П.А. Гришкина).

Носителей фамилии **Себуровы** в народе называют *щепәр ёх* 'люди рода щепар', или *Тухлән сыр ёх* 'Крылатого рода люди' (дух-покровитель). По их преданиям, они пришли с других мест. Перевод слова *щепәр* уже никто не знает. Духом-покровителем рода называют *Калтащ пух* 'Сын богини Калтащ'. Многие исследователи обско-угорских народов связывают этноним слова *щепәр* с происхождением слова Сибирь. Например, В.Н. Чернецов считал, что степные предки обских угров под давлением воинственных гуннов продвинулись в западносибирскую тайгу в I в. под именем угров-савиров. Термин «сибыр» зафиксирован в западносибирской топонимии (городки *Тяпар-вош, Шопер-вош, Супринские юрты, река Супра* и т. д.), антропонимии (социальные группы обских угров *Щаберами* и *сопыр-махум*, фамилии ханты и манси *Сабарев, Себуров, Шабуров, Зибарев* и т. д.), в именах духов-покровителей (*Сопрайка, Сопар-олм, Шапыр-алн*). Наконец, некоторые учёные связывают происхождение топонима «Сибирь» с монгольскими терминами «*шивэр, шэвэр*» («лесное болото», «густой лес»). В таджикском языке слово «*шибер, шивер*» означает «болото, топь» и т. д. Вопрос о том, что первично, топоним «Сибирь» или этноним «сибыр», до сих пор является открытым. По данным В.Н. Чернецова, имя *Супра, Сопра, Сёпра* очень часто встречается как название селений, речек, урочищ по всему нижнему Обь-Иртышью. *Сипыр (сепыр, шапыр, шабыр)* выступает как имя прародительницы фратрии мощ, – одной из угорских фратрий¹⁰.

Носителей фамилии **Пятниковы** называют *суры ёх* 'люди рода сури'. Своим духом-покровителем они считают богиню *Нярас-най аңки* (досл. Лягушка божество-мать). В песнях о своей земле поют: «*Кайң супра найң мўв, сомайң супра найң мўв*» – 'Шероховатая, как спина лягушки, священная земля супра,

шероватая, как кора дерева, священная земля супра'. В настоящее время перевод слова «супра» никто не знает. В молитвах о божестве *Навйрт-лэңх-аки* (досл. Лягушка-божество-дядя) говорят: *Мүв-хотумтум-аки* 'Землю отвоевавший (приобрёл) дядя'. По преданию и эпитету предка-богатыря можно судить о том, что он завоевал землю и основал поселение, прогнав их прежних обитателей – ненцев. Их поселение называлось Сури, с таким же названием были речки, где находились зимние (*Суры пусл*) и летние (*Суры юхан*) юрты. Вероятно, в названии поселений и топонимии отразилось название рода. Как отмечают исследователи, любой народ, обживая новые места, даёт рекам и населённым пунктам привычные названия со своей прежней родины.

Носители фамилии **Ользины** своего духа-покровителя *Пулум тэрум* 'Сына Пелымского торума' в молитвах называют «божество, прошедший большое расстояние (пришедший издалека)». О переселении предков Ользиных В.Н. Чернецов в 1937 г. записал родовое предание: «...Некогда сын пелымского Торума пришёл сюда с Пелыма, а за ним пришли и люди, которых привела сюда собака. Они нашли своего пупыха и поселились здесь жить»¹¹. «От мансийского человека род пошёл, имя его – Ольсин. Род имеет три имени: одно – Ольсин, одно – Торосев, одно – Сюмин (Чумин), приходились родными братьями»¹². Весь род жил нераздельно, но впоследствии часть рода должна была выселиться и образовать новый поселок *Йилл кэрт* – Новые, Новинские. Это было вызвано тем, что селение Сури стояло в стороне от зимнего тракта. Ользины остались в поселении Сури, Торосовы, Сюмины (Чумины) переехали в Новинские. Впоследствии Ользины были записаны как ханты, Торочев и Сюмин – манси. По данным В.Н. Чернецова, «род называет себя пупи сир 'медвежья фратрия'. Его священное место находится в верхьях р. Пелым. Жители этих селений именуют себя полум махум 'пелымский народ', считая, что они вышли с берегов этой реки, и являются родственниками пелымских мансов. Сознание родства с основным родом настолько велико, что они регулярно, каждые семь лет, возили изображение своего предка в Пелым «в гости к отцу»¹³. Таким образом поддерживались контакты между переселившимися и оставшимися родами, закреплялись родственные



узы. Одного и того же духа-покровителя почитали в разных местах, по ним можно проследить пути переселения и расселения родов. На новых местах они получали новые имена, эпитеты, но образ оставался неизменным. О том, как они находили своих родственников на других землях, информанты рассказывали: «По пути следования на деревьях делали затёсы и на них вырезали родовые знаки [в литературных источниках – тамга]». Это можно сравнить с современными указателями на дорогах.

Примечательно то, что Гришкины и Себуровы в прошлом могли жить в разных местах, а административно они считались как единая общность. То же самое можно сказать о Пятниковых и Ользиных, поселения которых всегда находились где-то рядом, хотя они относились к разным фратриям. По данным В.Н. Чернецова, у родов Гришкиных и Себуровых один из духов-покровителей общий – это орёл, имеет родственное отношение и к *Пулум тэрүм*¹⁴. Кроме того, несколько территориально-генеалогических групп ханты и манси в качестве предка, духа-покровителя почитают лягушку. Так, одна из групп сосвинских манси и северных ханты считает своей прародительницей *Нарас-най* 'Великую болотную женщину', выступающую в виде лягушки. Одна из ипостасей верховной богини обских угров *Калтаь* – лягушка¹⁵. Духом-покровителем рода Себуровых является *Калтац пух* 'Сын богини Калтац'. Вероятно, далёкие предки этих родов были между собой родственниками, так как во время общего жертвоприношения в деревне приносили в жертву сразу трёх животных трём-духам-покровителям: *Хареҥ ики*, *Калтац пух*, *Навйрт-лэҥх-аки*. Последний раз всеобщее жертвоприношение проводили в июле 2005 г. Съехалось множество людей из разных мест, родившихся в д. Тугияны, многие из них не были в деревне 20–30 лет.

Село Полноват (Полнавт)

Располагается на правой стороне Большой Оби. Происхождение названия села, по одной из версий, связывают со словом *полн авйт* 'крапивное место'. Дух-покровитель поселения *Хэлх аки* 'Чёрный ворон'. Фольклорный эпитет поселе-

ния *Пит хэлх латмаң мўв* 'Земля полная чёрными воронами'. Основателями поселения считают носителей фамилий **Туполев** и **Немысов**.

Юрты Полноватские основаны в 1713 г. Через год здесь была построена первая церковь, освященная во имя Успения Пресвятой Богородицы. Она стала оплотом распространения христианства на данной территории. В это время в приход Успенской церкви Казымской волости (с центром Полноват) входили 13 остяцких юрт, а именно:

1. Полноватский погост - 7 дворов,
2. Мазьянское (Мазьямские) - 7 дворов,
3. Выргымское - 5 дворов,
4. Амнинское - 2 двора,
5. Кунларское (Хуллорские) - 11 дворов,
6. Памытское - 12 дворов,
7. Юильский городок - 7 дворов,
8. Резаново - 2 двора,
9. Тугьянское (Тугоямское) - 5 дворов,
10. Сурейские - 5 дворов,
11. Найпугорские - 1 двор,
12. Чювильское (Чуэльские) - 4 двора,
13. Ванзеватские - 8 дворов.

Всего - 76 дворов.

По сведениям Г.Ф. Миллера 1740 г., юрты Полноватские были *«большой остяцкой деревней»*, но в них построили церковь, а поскольку *«остяки не большие любители жить рядом с церквями, то с того времени они почти все ушли оттуда прочь»*¹⁶. После установления советской власти, в 1929 г. церковь была отдана под «культурные нужды». В качестве Дома культуры здание церкви существовало до кон. 1990-х гг., потом пустовало. В 2006 г. оно было отреставрировано и передано под церковные нужды.

С началом социалистических преобразований ситуация в регионе изменилась коренным образом. Начали формироваться местные органы самоуправления из представителей местного населения. Проведено новое административное деление: вместо волости появились сельские советы. В эпоху борьбы с неграмотностью среди народов Севера, в 1927 г. в



с. Полновате была открыта школа-интернат. Она относилась к категории «туземных» и состояла из четырёх классов. Преподавание велось на русском языке. Под школу приспособили постройку, в которой удалось организовать только две классные комнаты. В школе учились дети из близлежащих селений: Тугияны, Чуэли, Резаны, Пашторы, Суреи и др. В первые годы работали 2 учителя (А.К. Новицкий, 1902 г. р., и заведующая школой Е.А. Котовщикова, 1876 г. р.), сторож и стряпуха. Учащихся – 18 чел. (8 «иногородцев», 6 русских, 4 зырян). Обучение шло тяжело. Не было учебников и учителей, владеющих языками местных жителей. Дети приходили в школу разных возрастов, с различными интересами. Надо отметить, что учителя в те годы были подлинными энтузиастами. В годы политических репрессий в Полноват прибыли спецпереселенцы – латыши, украинцы, немцы, калмыки. Село стало расти быстрыми темпами. В 1938 г. была построена семилетняя школа¹⁷. В настоящее время дети из окрестных деревень проживают в школе-интернате, в селе есть средняя школа.

В результате укрупнения колхозы поселений полноватского Приобья были объединены в одно хозяйство с центром в с. Полноват. По сегодняшний день здесь же находится центр местного самоуправления.

Бывшие юрты Резанские (*Рйсан кэрт*)

Находились на протоке Резанской, южнее с. Полновата. Жителей *рйсан ёх* 'резанские люди' называли *сыхлйӧ сыр ёх* – «их род так называют» (П.Н. Юхлямова, 2005 г.). *Сйхӧл, сйхӧл юх* – 'тал, тальник'. Ива для носителей фамилии **Афанасьевы** считалась священным деревом. На краю селения росло большое дерево, вокруг него нельзя было собирать топливо, косить траву и т. д. (М.Н. Собянина, 2001 г.). Носители фамилии **Федотовы** в своей песне о родной земле использовали фольклорный эпитет поселения: «*Нивӧлхэс вэниши ётмаӧ мўвие, Ярхэс вэниши ётмаӧ мўвие* 'Земля, где растёт 18 сосен, земля, где растёт 19 сосен'. Носители фамилий Афанасьевы, Федотовы жили в одном селении, но их дома разделяла широкая дорога. В 1934 г. в деревне был организован колхоз, первым председа-

телем был Я. Федотов. В нач. 1940-х гг. с укрупнением колхозов население деревни начали вывозить в с. Полноват¹⁸. Мужчины из юрт Резанских заключали браки с женщинами из д. Тугияны, Суреи, Пашторы, Полноват, Ванзеват.

Бывшие юрты Чуэли (*Шуил кэрт*)

Находились на правом берегу р. Оби, севернее с. Полновата. Были заселены носителями фамилий **Куриковы** и **Миляховы**. Жителей называли *Шуиль кэртйн Тухлйң сыр ёх* 'селения Чуэли Крылатого рода люди'. (П.Н. Юхлымова, 2005 г.).

Что касается этимологии топонима Чуэли, то он уходит корнями в язык коми, что свидетельствует о существовании давних и тесных коми-хантыйско-мансийских взаимоотношений в этом регионе¹⁹. По их преданиям, основателями селения являются Куриковы: «*Два брата с жёнами приплыли на плоту, пристали к берёзовой грибе на Малой Тоготской Оби. Жили в пологах из налимьей шкуры. Затем переехали по речке на другое место и основали поселение Чуэли*». По данным переписи населения 1926 г., в ю. Чуиль: хозяйств – 16, жителей – 73 (ханты). В 1940-х гг. в связи с укрупнением колхозов население вместе с домами вывезли в с. Полноват²⁰.

Деревня Ванзеват (*Ваньцавт кэрт*)

Духом-покровителем селения является *Ваньцавт ики* 'Ванзевата мужчина', его эпитет *Питы вой, вўрты вой тэрт хон ащи* 'Чёрных зверей, красных зверей в жертву принимающий (просящий) царь отец'. Проживают носители фамилий: **Молдановы, Кондины, Юмины, Юрьевы, Дыбины, Батькины, Самарины** и др.

В 1928 г. население проживало в юртах: Ванзеватские, Вортюган корт, Вотмогорские, Лахсам корт, Мунгутлор, Оленские (хур кутуп Молдановский), Соусланы, Самутнельские (Сумыт нёл). В 1934 г. в Ванзевате был организован колхоз им. Сталина, в Самутнёле – им. Ворошилова, в Соусланах – им. Разина. Соотношение общего числа жителей и колхозников было таким: Ванзеватские – 107:30, Самутнёл – 103:28, Соусланы – 78:24²¹.



В 1954 г. колхозы поселений Соусланы, Самутнёл, Ванзеват были объединены в один колхоз «Победа» с центром в д. Ванзевате, который просуществовал до развала социалистической системы хозяйствования. На его развалинах в 2002 г. в Ванзевате была организована община «Вотма» (пред. Е.Г. Ледков). В том же 2002 г. в д. Самутнёл образовалась община КМНС «Самутнёл» (пред. В.Д. Ирган). Она занимается рыбодобычей, сбором дикоросов, их реализацией, планирует развивать туризм. В настоящее время в деревне есть медпункт, несколько магазинов, клуб, средняя школа, электростанция, пожарная часть, детский сад.

Деревня Пашторы (*Паштар кэрт*)

Расположена на протоке Тоготской (Малая Обь). Основателями поселения являются **Лельховы**. Происхождение фамилии некоторые информанты связывают со словом *лел хоп* 'низкая лодка' (вероятно, их предки ездили на лодках с низкими бортами). По сведениям В.Н. Чернецова, «*пастыр курт род Пастыр ёх потнем: Лел-хоп (Селение Паштор рода Пашторских людей ясачное имя: Лел-хоп). Пастыр ёх считают себя одним родом с Пастыр махум на Сосьве. Дух-покровитель Лельховых – филин*»²²; «*Народ пастэр ведёт своё происхождение от мансийского рода Пастыр махум, некогда проживавшего в селении Мункес на р. Ляпин, где находилось главное капище «семи крылатых пастэр*»²³. Жители селения – Лельховы – представители рода *Пастыр-ёх* 'народа Пастыр', духом-покровителем считается *Пашт-ойка* в облике филина. Из вышеизложенного следует, что поселение названо по роду *Пастыр*²⁴. Жители Пашторы о своей земле поют: «*Тельев маңкла омьсты акев /Аки на тайишлтэв./ Лүние маңкла хурял аки/ Аки на тайишлтэв*» 'Земля, где сидит духом-покровителем дядя-сова, дядю-покровителя тоже имеем. В образе летней совы дядю-покровителя, покровителя тоже имеем'.

В 1954 г. в результате укрупнения пашторское хозяйство вошло в колхоз им. Фрунзе с центром в с. Полновате, просуществовавший до 1992 г. После его распада в поселении была организована «Пашторская национальная община» (пред. Д.Р. Лельхов). В деревне есть продуктовая лавка, медпункт,

сельский клуб, электростанция. Основные средства передвижения – моторная лодка, в зимнее время – снегоход «Буран», раз в неделю прилетает вертолёт.

* * *

При рассмотрении путей миграций предков на данную территорию можно заметить, что пришельцы с р. Северной Сосьвы, Ляпина, Пельма занимались скотоводством, широко использовали охотничьих собак (Новинские, Суреи, Тугияны, Пашторы, Чуэли, Резаны). Пришельцы с севера занимались оленеводством (Ванзеват, Соусланы, Сомутнёлы, Мозямы, Войтехово).

Предания свидетельствуют о том, что в заселении полноватского Приобья участвовали пришельцы с юга (приплыли на плоту в Пашторы, Чуэли), с севера (жители Соуслана, Суматнёла, Ванзевата), с запада, с р. Сосьвы, Ляпина (Тугияны, Сури, Новинские). Между деревнями, родственными по божествам-покровителям, долгое время поддерживались родственные связи (жители Сури ездили в юрты Новинские, духа-покровителя Ванзеват и Суматнёлы перевозили через каждые 3 года, духов-покровителей Вежакар и Теги – через каждые 7 лет). Так закреплялись родственные узы.

Как отмечают исследователи, демографические колебания по селениям были обусловлены миграционными процессами. Следует отметить, что последние имели локальный характер и стимулировались потребностями интенсивного промыслового хозяйства, которое требовало постоянного поиска новых охотничьих и рыболовных угодий.

В настоящее время снижение численности населения в деревнях связано с переездом молодёжи в пригородные сёла и города округа. Это связано с безработицей и получением пусть и небольшой, но стабильной зарплаты. Главным источником дохода деревенской семьи в основном являются пенсии пожилых людей.

Информанты

Гришкина (Лельхова) Пелагея Алексеевна, 1932 г. р.; д. Пашторы.



Куриков Степан Семёнович, 1936 г. р.; ю. Чуэли.
 Лельхова (Федотова) Акулина Васильевна, 1923 г. р.; д. Пашто-
 ры.
 Ользина Матрёна Григорьевна, 1930 г. р.; ю. Суреи.
 Ользина (Гришкина) Матрёна Алексеевна, 1923 г. р.; д. Тугияны.
 Пятникова (Ользина) Евдокия Григорьевна, 1924 г. р.; ю. Суреи.
 Собянина (Себурова) Мария Николаевна, 1935 г. р.; д. Тугияны.
 Молданова Марфа Ефремовна, 1934 г. р.; ю. Пусланг ух
 (ок. д. Ванзеват).
 Молданова Галина Герасимовна, 1955 г. р.; д. Ванзеват.
 Молданова (Юмина) Екатерина Дмитриевна, 1934 г. р.; д. Сомут-
 нёлы.
 Фирсова (Туполева) Альбина Матвеевна, 1949 г. р.; с. Полноват.
 Юхлымова (Миляхова) Прасковья Николаевна, 1930 г. р.; ю. Чуэ-
 ли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Шмидт Е., Пятникова Т.Р. АРӚҢ МОНЬЦӚТ (МОНЬЦ-АРӚТ). Песни-сказки. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2006. – С. 10.

² Соколова З.П. О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока: Тез. докл. Всесоюз. конф. 18–21 декабря 1973 г. – Новосибирск, 1973. – С. 123–125; Соколова З.П. Формирование ареалов этнографических групп хантов и манси // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. – Л.: Наука. 1974. – С. 41–42; Соколова З.П. Выявление этнических ареалов (на материале хантов и манси) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. – Л.: Наука. 1978. – С. 41–42; и др.

³ Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Сов. этнография. – М., 1939. – № 2. – С. 20–42; и др.

⁴ Фёдорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. – СПб.: Европейский дом, 2000. – 368 с.

⁵ Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург: УРО РАН, 2004. – 414 с.

⁶ Бардина Р.К. Обские и нижнесосьвинские манси: этносоциальная история в конце XVIII – начале XXI вв. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2009. – 150 с.

⁷ Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества... – С. 36, 151, 191–192.

⁸ Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – С. 231, 239.

⁹ Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества... – С. 26.

- ¹⁰ Патканов С.К. Сочинение в двух томах. – Т. 2: История колонизации Сибири. – Тюмень: Изд-во Ю.Мандрика, 1999. – С. 32, 293–294.
- ¹¹ Источники по этнографии Западной Сибири... – С. 224.
- ¹² Источники по этнографии Западной Сибири... – С. 433.
- ¹³ Источники по этнографии Западной Сибири... – С. 24.
- ¹⁴ Источники по этнографии Западной Сибири... – С. 231, 239.
- ¹⁵ Источники по этнографии Западной Сибири... – С. 231, 239.
- ¹⁶ От Казымской волости до Белоярского района / авт.-сост. В.М. Куриков. – Ханты–Мансийск: ИИЦ «Югра ям путар», 2008. – С. 67–71.
- ¹⁷ Полноват. Вехи истории. – Екатеринбург: Уральский рабочий, 2012. – С. 343.
- ¹⁸ Полноват. Вехи истории... – С. 343.
- ¹⁹ От Казымской волости до Белоярского района... – С. 235.
- ²⁰ От Казымской волости до Белоярского района... – С. 235.
- ²¹ [Шабаршина Н.В.] Земля ванзеватская / Очерки о жизни людей разных лет. – Белоярский, 2007. – Вып. 1. – С. 5.
- ²² Источники по этнографии Западной Сибири... – С. 239.
- ²³ Источники по этнографии Западной Сибири... – С. 27.
- ²⁴ Бардина Р.К. Обские и нижнесосьвинские манси... – С. 42.





Материалы из личных дел «лишенцев» юрт Вежакары

Р.К. Бардина

г. Ханты-Мансийск (Россия)

О некоторых исторических событиях прошлого столетия мы знаем лишь в общих чертах из курса школьной истории. Но сегодня, благодаря «архивной революции», начавшейся в нач. 1990-х гг., мы имеем доступ к некогда засекреченным документам. Одним из таких источников стали личные дела «лишенцев» Нижне-Нарыкарского сельского совета.

Прежде привилегированные слои царской России, в том числе зажиточные люди, шаманы северных окраин, по Конституции 1918 г. были лишены избирательных прав. Впоследствии эти конституционные положения дополнялись и уточнялись инструкциями о выборах в советы депутатов¹. Людей, лишённых избирательных прав, в народе называли «лишенцами». К числу «лишенцев» относились лица, живущие на нетрудовые доходы, использующие наёмный труд в целях извлечения прибыли, частные торговцы и посредники, служители церкви и религиозных культов (включая монашествующих), служащие и агенты бывшей полиции, душевнобольные и осуждённые². Для «лишенцев» действовало более 12 ограничений: их лишали пенсий, пособий, продовольственного пайка, выселяли из квартир и домов, обкладывали более высокими, чем колхозников, налогами...³ Подобные меры ставили «лишенцев» и членов их семей на грань выживания, поэтому они активно добивались восстановления в избирательных правах.

В государственном архиве Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в фондах советского и постсоветского периода по Нижне-Нарыкарскому сельскому⁴ совету хранятся материалы на 22 чел., лишённых избирательных прав⁵. Целью настоящей статьи является введение в научный оборот мате-



риалов о конкретных людях; эти документы, помимо своей биографической ценности, представляют интерес и в качестве источников для истории Нижнесосьвинского Приобья перв. пол. 1930-х гг.

В 1930-х гг. Нижне-Нарыкарский сельский совет был центром административно-территориального объединения, в которое входили несколько юрт из бывшей Котской и Сосьвинской инородных управ. Юрты Вежакары, где находился культовый комплекс обских утров, также относились к данному сельскому совету. В числе «лишенцев» по Нижне-Нарыкарскому сельскому совету оказались Андрей Николаевич Кулебякин и Хоритинья/Харитина/Хоритона Ивановна Костина – жители юрт Вежакары⁶.

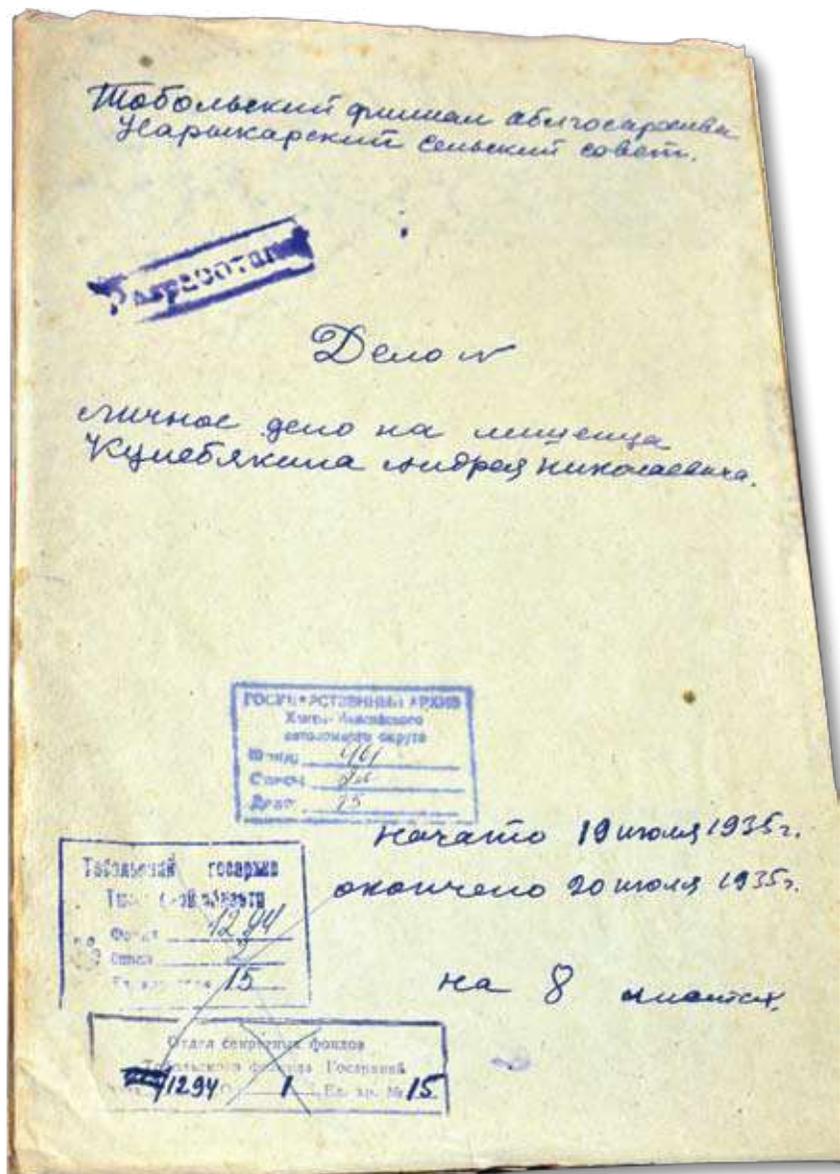
На А.Н. Кулебякина в фондах указанного архива имеется два личных дела⁷. Оба они открыты 19 июня 1935 г. и закрыты 20 июля 1935 г. На обложках обоих дел в наименовании организации указан Тобольский филиал облгосархива. Приложена и вторая обложка из газетной бумаги, где указан Берёзовский райисполком. В делах по 8 листов.

В одном из этих дел содержатся: выписка из протокола общего собрания группы бедняков, выписка из протокола заседания президиума Нарыкарского сельсовета, характеристика и 4 справки/доноса (ил. 1).

Собрание группы бедняков под председательством Петровца при секретаре Сенькине состоялось 20 июля 1935 г. Председатель ознакомил собравшихся с материалами на гражданина Андрея Николаевича Кулебякина – главного шамана юрт Вежакары. В прениях выступил Александр Андреевич Сайнахов и сказал, что знает Кулебякина, который шаманит с начала века (двадцатого, разумеется) и к которому съезжаются ханты даже за 500 км – с р. Казыма и прочих мест. Осенью 1934 г. он шаманил в юртах Комудваны, где производился убой хороших лошадей. В 1935 г. в юртах Вежакары он тоже шаманил – и там тоже был проведён забой скота. Бедняцкое собрание постановило: просить президиум Нарыкарского сельского совета лишить права голоса А.Н. Кулебякина как главного шамана юрт Вежакары⁸.

Заседание президиума Нарыкарского сельсовета при тех же председателе и секретаре состоялось 22 июля 1935 г. При-





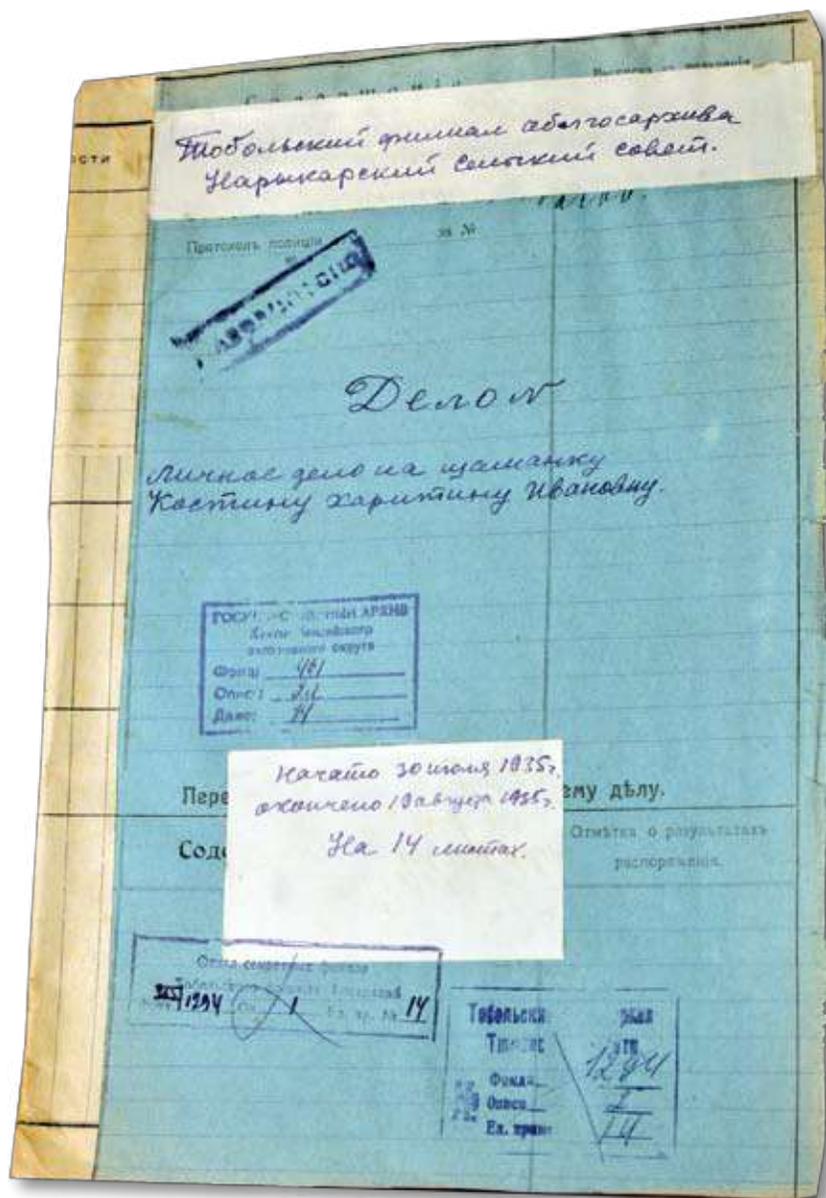
Ил 1. Личное дело Андрея Николаевича Кулебякина. Государственный архив Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Ф. 461 Оп. 2. Д. 15

пределах своего туземного совета, но и в других советах; что имеет один дом, но лошадей и коров нет. *«Во время шаманства Кулебякина производится убой скота во многих юртах. В декабре 1934 г. шаманил в юртах Комудваны, во время шаманства Кулебякина закололи 2-х рабочих лошадей и жеребят. Были заколоты у Костина Ивана Герасимовича и также у Савина».* Припомнили, что во время камлания в юртах Вежакары Кирилл Партанов заколол жеребёнка, а Гришкин – кобылу. В духе времени Кулебякина обвинили и в антисоветской агитации: *«Кулебякин во время шаманства говорит, если не заколоть хороших лошадей, то не будет никакой пользы от жертвы шайтану. А.Н. Кулебякин шаманит и в настоящее время ведёт агитацию против советской власти... и говорит, что я шаманю, и советская власть ничего не сделает мне, потому что я святой»*¹⁰.

Согласно списку о составе семьи А.Н. Кулебякину было 50 лет, его жене Анне – 70 лет¹¹. Но по данным похозяйственных книг 1936–1937 гг. и именованным спискам 1934 г., Анна Спиридоновна, 1863 г.р., – не жена, а мать Андрея Николаевича¹².

В деле – 4 справки/доноса. Их содержание в основном одинаковое. Например: *«Гражданин юрт Нарыкарского тузсовета Сайнахов Андрей: я знаю, что Кулебякин Андрей Николаевич шаманил с 1923 г., шаманит и по настоящее время. Я видел, когда он приезжал в юрты Нижне-Нарыкарские в 1934 г. и шаманил 3 дня у нас. Потом уехал в Верхние Нарыкары и шаманил там. В чём расписываюсь»*¹³. Все справки/доносы на А.Н. Кулебякина даны жителями юрт Нижние Нарыкары.

Следующий «лишенец» юрт Вежакары – Хоритинья/Харитина/Хоритона Ивановна Костина. На неё тоже имеются два личных дела, открытых 30 июля 1935 г. и закрытых 19 августа 1935 г.¹⁴ На обложках обоих дел в наименовании организации указан Тобольский филиал облгосархива и Нарыкарский сельский совет. Приложена и вторая обложка из газетной бумаги, где указан Берёзовский райсполком. В делах по 14 листов. В одном из дел – в основном копии. Набор документов включает в себя письмо Берёзовскому РИКу от Нарыкарского туземного совета, выписка из протокола общего собрания группы бедняков, одна характеристика, список о составе семьи, 9 справок/доносов¹⁵ (ил. 3).



Ил. 3. Личное дело Хоритины/Харитины/Хоритоны Ивановны Костиной. Государственный архив Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 14

Из выписки протокола от 30 июля 1935 г. известно, что на общем собрании группы бедняков при председателе Савине и секретаре Тавлатове присутствовали 12 чел. и обсуждался вопрос о выявлении шаманки. Прозвучало, что *«мы знаем Костину Хоритинью Ивановну, с 1918 г. она шаманит»* и что она *«имеет барабан»* (имеется в виду бубен). Участники собрания предложили туземному совету: материалы на Х.И. Костину передать следствию, а саму Хоритинью Ивановну выгнать из уставной артели¹⁶.

В письме Нарыкарского туземного совета от 19 августа 1935 г. Берёзовскому РИКу говорится, что дополнительный материал на шаманку Х.И. Костину (протокол бедняцкого схода и президиума туземного совета) высланы в августе того же года¹⁷.

Все доносы в личных делах Х.И. Костиной озаглавлены как справки. Жители юрт Комудваны (в основном Савины) уверяют, что Х.И. Костина шаманка. Все эти документы написаны также 30 июля 1935 г. и примерно одинаковы по содержанию. Например: *«Я гражданин юрт Комудваны С.М. Савин, я знаю, что Костина Хорадения Ивановна шаманка, всё время шаманила и также сейчас шаманит в барабан. Что и подтверждаю»*¹⁸. Все справки/доносы на Х.И. Костину даны в основном жителями юрт Комудваны.

Выделяется один из этих документов. В справке жителя юрт Аренинских Товлатова написано, что Х.И. Костина крупная шаманка, шаманит она с 1928 по 1935 г. *«У нас в юртах шаманила у моего брата 2 дня, за это взяла с него гусь»*¹⁹ и деньги. Не помню, сколько набрала мясом. Брала лучшие оленьи шкуры. Много раз приезжала в 1932 г. к нам тайно под видом как своим²⁰, а между тем она шаманила у нас в юртах»²¹.

В характеристике повторяется информация о постоянных камланиях Х.И. Костиной с 1918 г. и указывается, что, помимо отправления обрядов в Комудванах, она ездит и *«по другим юртам в пределах туземного совета»*. Уже обвинительным приговором служат такие строки характеристики: *«Во время её шаманства производится убой скота. И берёт большие цены за шаманство. В 1934 г. в октябре месяце в юртах Комудваны охотники пошли в лес, она им шаманила и за это содрала 60 белок. В 1933 г.*

Хорошо известна
 а. мамашка Хоритины Хори-
 тоны Ивановны. Вот как
 описан Хоритарского уф.
 Хоритина Хоритоны ив. Ма-
 ленький с 1918 и по настоящее
 время, ама мамашка
 не только в юртах Каму-
 бая, но и ездит по другим
 юртам в пределах уф.
 Кроме мамашка ее про-
 изводятся убогостям, беру
 большие цены за мамаш-
 кой. В 1934 г. ^{в декабре и-ч} Каму-
 бая юрты вма ама ив ма-
 малюшка и за это содрала 60
 баяков. В 1937 в феврале и
 баяма в юртах Хоритарских и
 мамашка два дая и ^{тридцать} бая-
 к и цена, двубоги, ивма
 ив, ^{и в юрты} Хоритарских.

Ил. 4. Характеристика Хоритины/Харитины/Хоритоны Ивановны Костиной. Государственный архив Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 13. Ф. Л. 4

в декабре месяце была в юртах Аренины и шаманила два дня у Тавлатова Степана Артемьевича. И взяла гусь, деньги, мясо и шкуры оленя. Во время шаманства она запугивала туземцев и говорила, если мало пожертвуете шайтану, он разобидеться на вас и может сделать с вами всё, что хочет»²².

По списку о составе семьи: Х.И. Костиной – 45 лет, мужу С.Г. Костину – также 45 лет, сыновьям Максиму – 12 лет, Николаю – 10 лет, Прокопию – 4 года²³.

В юртах Вежакары находился культовый комплекс фратрии Пор и место поклонения мифологическому предку Старикуну Священного Городка²⁴. Х.И. Костина (Енизорова) была женой Семёна Григорьевича Костина – хранителя большого дома/танцевального дома (*яны кол/йик кол*), входившего в Вежакарский культовый комплекс фратрии Пор. Х.И. Костину называли *Яны Кол Эква* (Большого Дома Женщина), она должна была присматривать за порядком в доме и соблюдением запретов²⁵. В большом доме проводились общественные праздники, там же хранились изображения родовых духов-покровителей²⁶.

Были ли А.Н. Кулебякин «крупным шаманом юрт Вежакары», сегодня сказать сложно. Если народная память и молва донесли до нас рассказы и воспоминания о Х.И. Костиной и многих других, то об А.Н. Кулебякине нет никакой информации. Но вышеизложенные материалы позволяют сделать вывод о том, что жители юрт Вежакары А.Н. Кулебякин и Х.И. Костина были значимыми личностями и, несомненно, имели влияние на членов своего общества. Поэтому во времена установления советской власти и коллективизации в стране эти духовные лидеры и подверглись дискриминации в форме лишения права голоса.

Дело о лишении избирательных прав на А.Н. Кулебякина закрыли через 29 дней, на Х.И. Костину через 19 дней. Причины не указаны. Скорее всего применённая норма по ограничению избирательных прав потеряла свою актуальность. Новая Конституция СССР 1936 г. установила всеобщность выборов для всех граждан страны, достигших 18 лет. Таким образом, избирательные права были предоставлены и всем «лишенцам», включая Х.И. Костину и А.Н. Кулебякина.

Изложенные выше материалы из жизни конкретных людей представляют интерес, прежде всего, для потомков Х.И. Костиной и А.Н. Кулебякина. Благодаря данным источникам мы можем интерпретировать реальную картину прошедших событий и найти ответы на многие вопросы. Таким образом, они являются ценным источником, которые оживят и насытят информацией историю населения Нижнесосьвинского Приобья перв. пол. 1930-х гг.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ **Красильников С.А.** Лишённые избирательных прав (лишенцы) как маргинальная группа (1918–1936 годы.) // На изломах социальной структуры: Маргиналы в послереволюционном российском обществе (1917 – конец 1930-х гг.). – Новосибирск, НГУ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zaimka.ru/soviet/krasilin1_p1.shtml.

² **Красильников С.А.** Лишённые избирательных прав...

³ **Красильников С.А.** Лишённые избирательных прав...

⁴ В названии фонда (Ф. 461. Оп. 2) – «Нижне-Нарыкарский сельский совет», в личных делах – «Нижне-Нарыкарский туземный совет».

⁵ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 3–41.

⁶ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 13–16.

⁷ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 15, 16.

⁸ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 15. Л. 8.

⁹ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 15. Л. 7.

¹⁰ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 15. Л. 5.

¹¹ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 15. Л. 6.

¹² **Бардина Р.К.** Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII–XXI века). – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. – С. 175.

¹³ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 15. Л. 3.

¹⁴ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 13, 14.

¹⁵ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 13, 14.

¹⁶ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 13. Л. 1–2; Д. 14. Л. 3.

¹⁷ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 14. Л. 1.

¹⁸ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 13. Л. 5.

¹⁹ Гусь – мужская меховая одежда с кашпоном и мехом наружу.

²⁰ В юртах Арениных жили Енизовы – родственники Х.И. Костиной.

²¹ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 13. Л. 3.

²² ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 13. Л. 4.

²³ ГА ХМАО – Югры. Ф. 461. Оп. 2. Д. 14. Л. 14.

²⁴ **Первалова Е.В.** Вежакарский культовый комплекс (трансформация традиций и перспективы сохранения) // Этнокультурное наследие народов Севера России: К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой. – М.: ООО «Август Борг», 2010. – С. 141–151.

²⁵ **Фёдорова Е.Г.** Категории ритуальных специалистов у северных манси // Сибирский сборник - 2: К юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко. - СПб.: МАЭ РАН, 2010. - С. 175; **Первалова Е.В.** Вежакарский культовый комплекс... - С. 143-144.

²⁶ **Фёдорова Е.Г.** Категории ритуальных специалистов у северных манси... - С. 176.





Национальные особенности брачно-семейных отношений в Ханты-Мансийском национальном округе в годы «оттепели»

А.Ю. Кузьменко

*Сургутский государственный университет
г. Сургут (Россия)*

После смерти И.В. Сталина в начавшийся процесс демократизации была вовлечена и сфера брачно-семейных отношений: в октябре 1953 г. был отменён запрет на браки с иностранцами¹, с 1957 г. ЗАГСы вышли из подчинения МВД и были отданы в ведение местных органов исполнительной власти².

В то же время годы «оттепели» характеризовались активизацией борьбы со старыми религиозными традициями и пережитками. На фоне роста интереса к брачной обрядности одним из способов такой борьбы стало создание новых семейных праздников и обрядов на основе коммунистической морали и этики. В докладе ЦК ВЛКСМ XIII съезду 1958 г. отмечалось, что в свадебных обрядах стало «*всё упрощено*». Было предложено молодожёнам давать «*торжественное обязательство честно нести супружеские обязанности*», носить обручальные кольца в знак того, что «*человек женат*»³.

ЗАГСы из зданий местных райотделов милиции начали переезжать в собственные отдельные помещения. 1 ноября 1959 г. в Ленинграде было открыто городское бюро ЗАГС, известное как первый Дворец бракосочетания. В Москве такое здание появилось в 1961 г., а с кон. 1959 г. получили распространение массовые выездные брачные церемонии. Уже в первые годы «оттепели» у советских женщин появился ин-



терес к свадебным платьям и атрибутике, в целом возросло стремление людей торжественно и празднично отмечать начало семейной жизни.

Несколько иная ситуация сложилась в провинции и на «национальных окраинах», где продолжали сохраняться некоторые национально-религиозные традиции. Например, деревенские свадьбы сохраняли некоторые народные и религиозные элементы, та же особенность была присуща и национальным окраинам. В то же время соблюдение традиционных обрядов не приветствовалось и подвергалось жёсткой критике на партсобраниях с формулировкой «*сохранение религиозных пережитков*»⁴.

В целом на территории Западной Сибири в это время происходили существенные трансформации культурной, социальной, демографической, мировоззренческой сфер жизни как пришлого, так и коренного населения. В первую очередь изменения были связаны со стремлением помочь «неразвитым» народам Советского Союза подняться до уровня «передовых». Отношение к таким нациям было как к «младшим братьям», а в их число неизбежно попали и коренные малочисленные народы Севера⁵. Культурные трансформации, происходившие с малыми народами, исследователи характеризуют как «*заимствование поневоле*», отмечая, что изменения коснулись характера расселения, организации хозяйственной деятельности, воспитания детей и т. д.⁶

Своего апогея процессы переустройства достигли в период «хрущёвской оттепели», совпавший со временем «сселения и оседания» коренных народов Севера. Ещё 11 декабря 1950 г. было принято Постановление Совета Министров СССР № 4875 «О мерах помощи в переводе на оседлость кочевого и полукочевого населения колхозов в районах Крайнего Севера Тюменской области». В ходе мероприятий по исполнению этого постановления развернулось строительство домов для колхозников, переходящих на оседлый образ жизни, появились новые посёлки с сетью бытовых и культурных учреждений⁷.

Все эти действия привели к существенным изменениям брачно-семейной ситуации на территории Ханты-Мансийского национального округа.

Так, в сфере брака и **брачной обрядности** можно выделить такие характерные особенности:

1. *Изменение процедуры заключения брака.* Если раньше у коренного населения существовала особая брачная обрядность, подразумевавшая расширение семьи по патрилокальной линии, то теперь эта процедура существенно упрощается в связи с регистрацией брака в отделах ЗАГС.

2. *Изменение национального состава брачующихся.* Политика советского государства в этот период предполагала колоссальные перемещения населения страны, связанные со Всесоюзными стройками, освоением целинных земель и окраинных территорий. Активно в этот процесс включилась и территория Западной Сибири, что повлекло за собой приток большого числа лиц некоренных национальностей. Естественным образом здесь росло число смешанных браков коренных жителей с пришлым населением⁸.

3. *Трансформация гендерных ролей.* Подразумевалось, что каждый член советского общества, независимо от пола, должен иметь равные права и обязанности, в том числе и в семейной жизни. При этом главной особенностью явилось то, что осуществление прав и обязанностей связывалось не с традиционными занятиями, а с новым, советским образом жизни.

Коммунистическая идеология равноправия полов, нашедшая отражение в программе партии, чётко поставила задачу устранения *«остатков неравного положения женщины в быту»* и создания *«условий для сочетания счастливого материнства с... участием женщин в общественном труде и общественной деятельности, в занятиях наукой, искусством»*⁹. По замыслу КПСС, в ходе реализации этой установки, женщины, в том числе коренных национальностей Севера, должны были стать полноправными членами советского общества.

Таким образом, для женщин ханты и манси процесс раскрепощения предполагал сочетание материнства, профессионального труда, общественно полезной деятельности и ведения домашнего хозяйства.

В отношении мужского населения советского Севера гендерные стереотипы также претерпели значительные трансформации. Мужчина, бывший в традиционном обществе



хозяйном родовых угодий, добытчиком и охотником, в ходе «оседания» становился колхозником, работающим за трудодни. В то же время за ним закрепилась обязанность *«зарабатывать средства на содержание семьи, по мере возможности участвовать в решении семейных проблем»*¹⁰.

В целом, изменения гендерных стереотипов в период «оттепели» шли параллельно процессам включения малых коренных народов в единую общность «советский народ».

4. *Почти неограниченная возможность новых браков и новых разводов.* Демократизации подверглись не просто отношения между мужчиной и женщиной, но и внутрисемейные отношения. Семья стала экономической и общественной «ячейкой». Процессу либерализации способствовали также сложившаяся система государственной поддержки матерей с детьми, алиментная политика и разрешение аборт¹¹. Потеря интимности, обобществление этого института привели к тому, что увеличилось количество разводов и повторных браков среди национального населения.

Что касается **семейных отношений и семейно-бытового устройства**, здесь можно отметить следующие отличительные черты:

1. *Постепенная замена большой многопоколенной патриархальной семьи коренных жителей современной нуклеарной семьёй.* Этот процесс был связан в первую очередь с упомянутой либерализацией отношений, свободой при выборе брачного партнёра и государственной поддержкой. Объединение в колхозы, процессы сселения и укрупнения посёлков, политика в отношении детных семей привели к утрате необходимости проживания коренного населения большими семьями на родовых угодьях.

2. *Метисация коренного населения.* Процесс метисации был напрямую связан с ростом числа межнациональных браков. Ханты-Мансийский округ быстро становился многонациональной территорией, распространялись семьи с различным национальным составом. Свобода при заключении браков, пришедшая на Север с социалистическим укладом, не только изменила отношение ханты и манси к браку как к устойчивому, не допускающему распада институту. Отдель-

но необходимо отметить ещё одну особенность смешанных браков рассматриваемого периода. В отличие от современных семей, дети, рождённые в таком браке, выбирали национальность родителя, не принадлежащего к малым народностям. Исследователи связывают этот факт с общей в СССР «ориентацией на «общесоветское», «самое передовое», что снижало традиционные ценности своей культуры, представлявшейся «малой», «ненужной»»¹².

3. *Изменение уклада семейной жизни.* Этот момент касается и гендерных ролей внутри системы семейно-родовых отношений, и воспитания детей, и религиозной обрядности. Колхозники отрывались от родовых угодий, переселялись в построенные по «русскому» типу избы, должны были вести занятия, несовместимые с их прежним образом жизни. Женщина активно включалась в общественную жизнь, начинала работать в колхозе наравне с мужчинами, посещала курсы кройки и шитья, приготовления «вкусной и здоровой» пищи, лекции о воспитании детей, организации здорового быта и устройстве семейной жизни¹³.

Однако реальность показывала, что фактически приписанные к колхозам аборигены не ощущали себя членами «новой общности». Часто фиксировались случаи проживания семей ханты и манси не в новых, специально построенных избах, а рядом с ними в шалашах, ведя домашнее хозяйство «по старинке». Кроме того, часто с колхозниками, занятыми на сезонном рыбном ловле и охотпромысле, проживали и остальные члены семьи¹⁴.

Тем не менее основная масса перешедших в колхоз жителей вынуждена была переехать в укрупнённые посёлки и сменить образ жизни в соответствии с социалистическими реалиями.

4. *«Внедрение культуры в быт коренного населения».* В новых домах добивались образцового порядка, регулярно проводились санкультаходы, женщины ханты и манси обучались навыкам ведения «цивилизованного» домашнего хозяйства – уборке, стирке, мытью полов и т. д.¹⁵

Под предлогом научно-атеистической пропаганды среди населения развертывается настоящая борьба с традицион-



ной обрядностью, ранее сопровождавшей все значительные семейные события. Вместо этого представители коренных национальностей повсеместно привлекаются к партийной, общественно полезной деятельности, культурно-массовой и спортивной работе¹⁶. В то же время, обеспечивая женщинам возможность совмещения семейной и производственной ролей, государство взяло на себя обязательство по охране материнства и детства. На территории округа происходило массовое строительство больниц, родильных домов и фельдшерско-акушерских пунктов, детских садов, яслей, школ и интернатов¹⁷. Характерной особенностью стало то, что дети коренных семей проходили обучение в национальных интернатах, где проживали в течение учебного года и возвращались к родителям только на лето. Это позволяет говорить о том, что женщины-аборигены практически утрачивали функции по воспитанию детей. При этом интернатский ребёнок был лишён возможности проявлять себя как самостоятельная творческая личность, так как воспринимал уже готовые знания. В свою очередь, большинство выросших в интернате детей, сами становясь родителями, были не в состоянии передать традиционные особенности организации быта и хозяйствования последующим поколениям¹⁸.

Таким образом, мероприятия советского правительства, преследующие цель включить малые народы в состав большого и единого советского народа, в немалой степени сказались на бытовом устройстве коренных семей. Осуществляя политику патернализма, власти не просто вмешивались в жизнь народов, населяющих территорию Советского Союза, но полностью перестраивали её в соответствии с коммунистической идеологией. Нередко это приводило к негативным итогам: в погоне за результатами, в гонке социалистических соревнований не учитывался «человеческий фактор», культурные и национальные особенности представителей разных народов. Национальная политика государства, направленная на создание единой общности «советский народ», во многом обусловила проблему потери малыми народами культурной самобытности и идентичности. К сожалению, проблемы от последствий такой политики приходится разрешать в настоящее время.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Указ Президиума Верховного Совета СССР от 26 ноября 1953 г. «Об отмене Указа Президиума Верховного Совета СССР от 15 февраля 1947 г. «О воспреещении браков между гражданами СССР и иностранцами»»: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_4918.htm. (дата обращения: 22.03.2018).

² Постановление Совета Министров СССР и ЦК КПСС от 25 октября 1956 г. № 1443-719 «О мерах по улучшению работы Министерства внутренних дел СССР»: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.alexanderyakovlev.org/fond/issues-doc/1009162>. (дата обращения: 22.03.2018).

³ XIII съезд ВЛКСМ. Стенографический отчёт. 1959. – С. 37–38.

⁴ Протокол XIV окружной комсомольской конференции. – ГАСПИТО. – Ф. П-1490. Оп. 1. Д. 435. Л. 68.

⁵ **Главацкая Е.М.** Религиозные традиции хантов и их изменения в XVII–XX вв.: автореф. дис... д-ра. ист. наук. – Екатеринбург, 2006. – С. 28; Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). Научно-исторические очерки. – Екатеринбург: Тезис, 2002. – С. 118.

⁶ **Гемуев И.Н.** Манси: трансформация культуры // Народы Сибири: права и возможности. – Новосибирск: ИАЭт СО РАН, 1997. – С. 91–103.

⁷ Отчёты, информации, справки Берёзовского, Сургутского, Ларьякского райкомов, горкома КПСС, бригады работников окружкома и окрисполкома по селению и оседанию кочевого и полукочевого национального населения округа. – ГАСПИТО. – Ф. П-107. Оп. 1. Д. 1645. Л. 1–8; Справки ведомственных учреждений и организаций по выполнению мероприятий окружкома КПСС по переводу кочевого и полукочевого национального населения на оседлый образ жизни за 1953 г. – ГАСПИТО. – Ф. П-107. Оп. 1. Д. 1779. Л. 5–9.

⁸ **Мархинин В.В., Удалова И.В.** Межэтнические браки: состояние, динамика, проблемные ситуации. По материалам социологической экспедиции в национально-смешанных поселениях Ханты-Мансийского, Октябрьского и Березовского районов Ханты-Мансийского автономного округа. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. – С. 9.

⁹ Программа КПСС. Принята XXII съездом КПСС в 1961 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://aleksandr-kommari.narod.ru/kpss_programma_1961.htm (дата обращения: 22.03.2018).

¹⁰ **Задворнова Ю.С.** Тенденции трансформации гендерных ролей в современной российской семье // Женщина в российском обществе. – Иваново: Изд-во Ивановского ун-та, 2013. – № 2. – С. 37.

¹¹ Инструкция Министерства финансов СССР от 21 июля 1956 г. № 273 «О порядке оформления и учёта операций по выплате государственных пособий многодетным и одиноким матерям»: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_5108.htm. (дата обращения: 22.03.2018).

- ¹² **Мартынова Е.П.** К вопросу о феномене хантыйской этничности // Обские угры: научные исследования и практические разработки: мат-лы Всерос. науч. конф. VII Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 62.
- ¹³ Квартальные отчёты о работе женотделов окружкома, горкома, райкомов КПСС // ГАСПИТО. – Ф. П-107. Оп. 1. Д. 1614. Л. 45, 199.
- ¹⁴ Протоколы пленумов окружкома ВЛКСМ. – ГАСПИТО. – Ф. П-1490. Оп. 1. Д. 453. Л. 124.
- ¹⁵ Протокол XIV окружной комсомольской конференции. – ГАСПИТО. – Ф. П-1490. Оп. 1. Д. 435. Л. 23.
- ¹⁶ Протокол XIV окружной комсомольской конференции. – ГАСПИТО. Ф. П-1490. Оп. 1. Д. 435. Л. 63.
- ¹⁷ Отчёты, информации, справки Берёзовского, Сургутского, Ларьякского райкомов, горкома КПСС... Л. 1-8; Справки ведомственных учреждений и организаций по выполнению мероприятий окружкома КПСС по переводу кочевого и полукочевого национального населения на осёдлый образ жизни за 1953 г. – ГАСПИТО. Ф. П-107. Оп. 1. Д. 1779. Л. 5-9.
- ¹⁸ **Лапина М.А.** Этические традиции в воспитании детей обско-угорских народов // Обские угры (ханты и манси) на пороге третьего тысячелетия: Сбор. ст. № 5 – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2001. – С. 28; **Обатина Г.А.** Принципы традиционного воспитания в хантыйской семье // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – С. 31.





Дом Петра

З. Надь

Университет

г. Печ (Венгрия)

Одной из важнейших тем в русскоязычной научной литературе, посвящённой обско-угорским народам, является этнография поселений. Все тексты обобщающего содержания содержат разделы по этой теме, данному вопросу посвящён целый ряд специальных исследований. В центре этих публикаций в первую очередь находятся следующие вопросы:

- какие типы построек известны у хантов и манси;
- как связаны определённые модели жизнедеятельности с формами поселений;
- какая существует связь между жилищами, используемыми в различные времена года;
- как сформировались эти типы жилищ и хозяйственных построек¹.

Почти все публикации носят обобщающий характер, в крайнем случае, говорят об одной локальной группе. Мало работ, посвящённых конкретным поселениям, конкретным территориям и хозяйствам: во всех случаях рисуется идеально-типическая обобщённая картина – такая модель, которая характерна практически для любого поселения, хозяйства, относящегося к представляемой группе. Конкретные примеры можно увидеть исключительно в иллюстративном материале – на фотографиях поселений и построек, к которым – увы – не прилагается подробное, основательное описание. Яркий противоположный пример – уникальная работа Я.А. Яковлева о стойбище П.Д. Минчимкина, где описан не только хозяйственный, но и культовый комплекс хантыйского стойбища².



В предлагаемой публикации я хочу отказаться от сложившейся в русскоязычной этнографической литературе традиции³ и описать историю дома одного конкретного мужчины-ханта – Петра Михайловича Милимова (или просто Петра), живущего на р. Васюгане. Я попытаюсь на разных уровнях обследовать символически и практически его дом; покажу место этой постройки в истории поселения за последние сто лет; подробно опишу этот дом и его интерьер; представлю по возможности судьбу некоторых надворных построек; охарактеризую планиграфию территории. И, наконец, представлю на этом примере возможности интерпретации такого интересного этнографического источника.

Деревня

Предмет моих исследований – д. Озёрное – сегодня находится в Каргасокском р-не Томской обл. Она занимает участок берега оз. Тух-Эмтор (*Tux ämtär* – дословно «Болотное озеро»), отсюда же её хантыйское название Тух-Пугол (*Tux-Puḡol* – «Болотная деревня»), русское название «Озёрное» тоже указывает на связь с озером. До 1910 г. в церковных книгах она не отделялась от соседнего с. Айполово – центра Айполовской инородческой волости. В Озёрном жили семьи хантов – выходцев из Айполово. У айполовских и озёрнинских хантов существовали прочные личные отношения, были общие священные места. Местоположение деревни на берегу большого озера, в которое впадает 8 речек, а вытекает только одна, для круглогодичного рыбного промысла было идеальным. Кроме этого, переселенцы из Айполово получили ещё один плюс – они сократили путь к расположенным тут же зверопромысловым угольям.

Сегодняшнее месторасположение деревни говорит о том, что его основатели учли, как минимум, три фактора. Во-первых, господство южных и юго-западных ветров, которые около поселения даже при сильном ветре образуют небольшие волны, а с противоположного конца озера – серьёзный прибой. Во-вторых, наличие впадающей в озеро реки с красноречивым и всё объясняющим названием Водопойная, способной постоянно снабжать население чистой питьевой водой –

даже в летние месяцы, когда стоячая вода озера зацветает и становится непригодной для питья. В-третьих, возвышенный участок рельефа, который уменьшал риск паводковых затоплений.

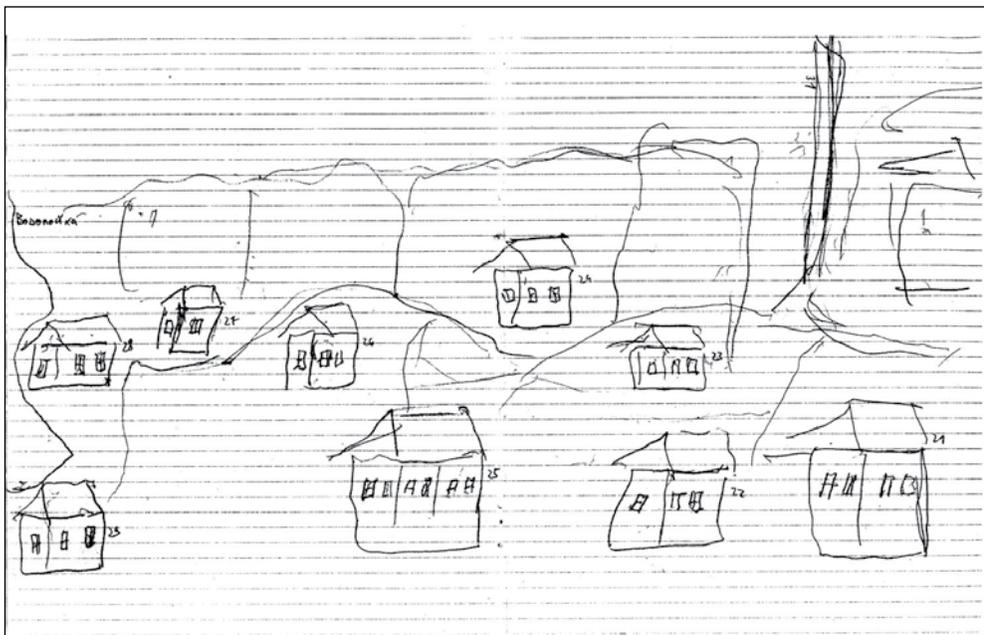
Поселение образовано двумя семьями, каждая из которых занимала свой участок со своим названием. Восточная часть деревни была местом проживания Миллимовых (*Milim puŋol*), западная часть – Синарбиных (*Jöyreč puŋol*). Топоним западной оконечности деревни – *Wač wala* ‘Место города’ – указывает на многослойный археологический памятник, в том числе и городище, которое местные жители увязывают со своими фольклорными героическими предками⁴.

В деревне на рубеже XIX–XX вв. насчитывалось 5 дворов, по статистике 1911 г. проживал 31 житель. В начале двадцатого столетия русская колонизация бассейна Васюгана не затронула поселение. Но начавшиеся в 1931 г. сталинские депортации сказались очень заметно. Васюганье, бывшее частью некогда печально известного Нарымского края, приняло одну из самых больших волн спецпереселенцев 1930–1940-х гг. В 1930 г. сюда привезли 2676 семей, но настоящее массовое переселение началось в 1931 г., когда в течение одного года население Васюганья, едва насчитывавшее 2500 жителей, увеличилось до 40 000 чел. Эта волна насильственного заселения региона продолжалась и в 1932–1933 гг. После «большого террора» 1937 г., в нач. 1940-х гг., после укоренения кулаков сюда начали депортировать представителей репрессированных народов. Из Прибалтики привозили, в первую очередь, эстонцев, но также латышей и литовцев, из Саратовской области – немцев. В 1948–1949 гг. до Васюганья докатилась последняя волна переселений, преимущественно с Кавказа. Общее количество сосланных сюда людей можно определить только приблизительно, но, по оценкам некоторых историков, доля ссыльных и их потомков на территории Томской обл. составляет более 70 %⁵. Остальные 30 % составляют те, кто не является потомком переселенцев, независимо от национальности. Попутно заметим: по статистике 2010 г. доля представителей коренных малочисленных народов Севера в населении Томской обл. составляет ок. 0,4 %, хантов – и вовсе лишь 0,07 %.



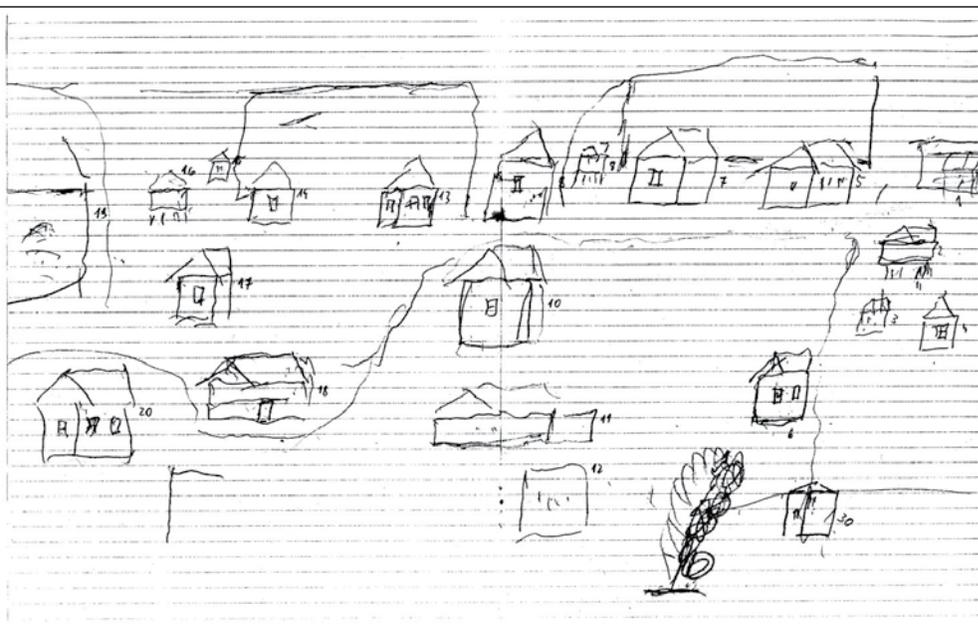
Эти политические переселения уже непосредственно оказывали влияние на Озёрное, так как в результате население деревни значительно увеличилось: в 1940 г. в 23 хозяйствах жило уже 114 чел. Демографический рост не мог не сказаться на планировке поселения: если до этого пять домов были беспорядочно разбросаны по возвышенным участкам рельефа, то после переселений сформировалась улица рядной застройки (ил. 1).

Поскольку новое строительство захватило и низкие места, весной высокая вода затапливала дома. Когда сформировалось уличное устройство деревни, дома и палисадники стали обносить изгородью. Дорога проходила примерно посередине деревни, свободные территории были заняты огородами. Коров пасли в лесу, потому что в деревне для них уже не было места. Только позже, когда приток жителей сменился оттоком, коровы стали пастись в деревне. Система хозяйствования после 1930-х гг. существенно не изменилась, хотя её организационные рамки претерпели коренные преобразования.



Жители по-прежнему занимались охотой и рыболовством, но уже в колхозе им. Молотова, скот также перешёл в колхозную собственность. По данным просмотренных архивных источников, основным направлением колхозной деятельности был лов рыбы; на протяжении ряда лет хозяйство перевыполняло планы, регулярно отмечалось наградами. Колхоз часто посылал жителей на промысел достаточно далеко от деревни, даже на р. Васюган. Ссылные, как могли, приспособились к хозяйственному укладу деревни, даже построили цех по переработке пихтовой смолы. От местных жителей их отличало отсутствие собственности за пределами Озёрного, прежде всего охотничьих избушек.

С 1950-х гг. спецпереселенцы 1930–1940-х гг. начали перебираться в разрастающийся по соседству п. Новый Васюган, основанный в 1933 г., а с 1939 до 1959 г. бывший даже центром самостоятельного в ту пору Васюганского административного района. Инфраструктура Озёрного практически прекратила своё существование: были закрыты оба торговых склада (и



Ил. 1. План Озёрного, выполненный Петром по его детским воспоминаниям. 1992 г.

принимавшего местную продукцию, и хранившего привозные товары); исчезли двухклассная школа и пункт медицинской помощи. Это ещё больше увеличило отток населения в Новый Васюган. И Озёрное постепенно обезлюдело. Из живших здесь раньше хантыйских семей Синарбины полностью выселились, остались только Милимовы и породнившиеся с ними семьи. Даже ту часть деревни, где раньше жили Синарбины и которую называли Jöyгес ричол, стали называть Пашка – по имени занявшего эту территорию Павла Колмакова, женившегося на дочери Милимовых. Мать Петра была последним жителем Озёрного с постоянной пропиской. В 1973 г. и она переселилась в Новый Васюган. Через год за ней последовал и Пётр с семьёй, которые уже с рождения дочери фактически были прописаны в Новом Васюгане. Озёрное, таким образом, снова превратилось в придаток, деградировало в несамостоятельный внешний субъект Нового Васюгана⁶, не имеющий постоянного населения.

Все эти процессы хорошо иллюстрируются демографической статистикой поселения.

Таблица 1

Данные о дворах и населении д. Озёрное

Годы	Дворы с постоянными жителями	Постоянные жители
1911	5	31
1940-1942	23	114
1952-1954	18	47
1955-1957	14	69
1968	4	22
1973	2	5
1974	-	-

По данным переписи хозяйств Каргасокского районного архива.

В 1979 г. в деревне поставили нефтяную буровую вышку, произвели разведочное бурение в непосредственной близости к дому Петра. В то время в Озёрном снова появились дома: сюда привезли 5 барачных домов для нефтяников и построили столовую. Скважина, однако, оказалась экономически неэффективной, поэтому через год нефтяники забросили эту

территорию, оставив после себя горы отходов и основательно загрязнённое нефтью озеро.

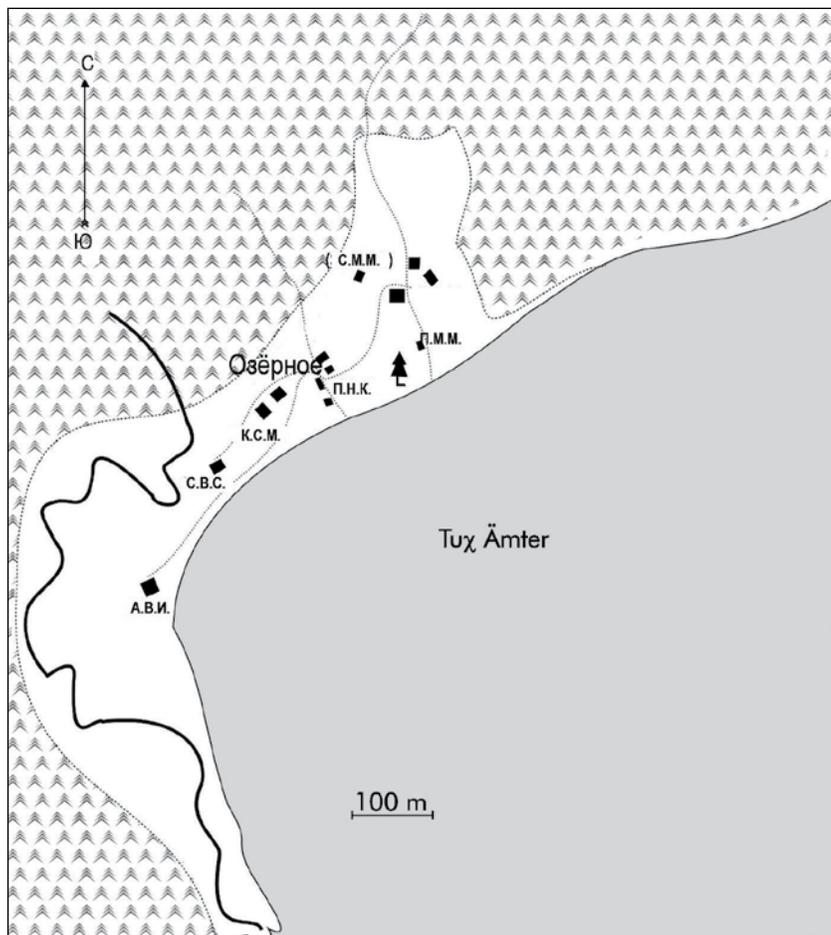
Деревня всё же не прекратила своего существования. Мужчины из некоторых переселившихся в Новый Васюган хантыйских семей – среди них и Пётр – до 2006–2010 гг. периодически возвращались в родную деревню. Причиной было отсутствие профессионального образования и, как следствие, нетрудоустроенность в центральном поселении. У них осталась практически единственная возможность создать хозяйственную основу для своих семей – регулярно выезжать в родную деревню и применять традиционные способы добычи пропитания – рыболовство и охоту. Вследствие этого они начали жить на два дома: каждые две недели или каждый месяц они уходили из Нового Васюгана в деревню, где в итоге и проводили примерно половину года. Их родные постоянно проживали в Новом Васюгане и Озёрное практически не посещали: хозяйственная и личная жизнь семей своеобразно разделилась и географически. Практически Озёрное превратилось в место работы. В 1990-х гг. централизованная экономическая система бывшего СССР развалилась. С распадом колхозов разрушилась и система приёмки меха, рыбы и ягод; традиционные присваивающие формы хозяйствования уже не гарантировали даже прожиточного минимума. В те же годы стремительно сократилось количество рабочих мест, начались длительные задержки с выплатой зарплат и пенсий. Всё больше людей были вынуждены обеспечивать своё проживание какими-то лесными промыслами.

В 1992 г., когда я впервые побывал в Озёрном, здесь жили в четырёх домах, куда регулярно приезжали: Пётр, его младший брат, старшая сестра с мужем и сыном, его дядя, а также два зятя младшего брата Петра. Эти два молодых человека имели постоянное место работы, сюда они приезжали от случая к случаю, во время отпуска. В 1998–1999 гг. в деревне по-прежнему жили в четырёх домах, куда с относительной регулярностью приезжали 8 чел.: вместо умерших одного из братьев и одного из зятьёв сюда начали ездить мужчина-хант и русский охотник, которые не были родственниками Мелимовых. Только один из них имел иной источник дохода, все



остальные жили исключительно лесом. К нынешнему дню все, кто раньше жил здесь, умерли: даже молодой мужчина-хант, который в то время строил новый дом в Озёрном (ил. 2⁷).

Последний родившийся здесь мужчина умер в 2016 г., так что сегодня только двое приезжают сюда регулярно охотиться. Оба русские, которые вошли в прежде жившие здесь хан-



Ил. 2. План Озёрного 2001 г. По сравнению с описанным в тексте состоянием 1998 г. дом, находящийся с левой стороны рисунка, – новый. Его построил для себя мужчина-хант, умерший в том же 2001 г.

тыйские семьи. Один из них – зять брата Петра, который уже в 1992 г. иногда посещал Озёрное. Иногда он оставляет работу и годами живёт здесь в доме своего тестя. Другой – зять Петра – работает на близлежащем нефтяном промысле Пионерном вахтовым методом, так что может проводить в Озёрном только свободное время.

История деревни частично читается по её панорамным фотографиям (ил. 3, 4). В 1990-х гг. площадь поселения ещё регулярно окашивали. К тому времени в деревне уже не было ни крупного рогатого скота, ни лошадей, однако косить траву было необходимо: высохнув, к концу лета она становилась чрезвычайно огнеопасной. Кроме того, летом в высокой траве прячутся змеи, представляя опасность и для людей, и для собак. Косьба приносила и доход: в Новом Васюгане скот содержали в большом количестве, а покосных лугов было крайне мало. Поэтому найти покупателя сена было просто. На материалах аэрофотосъёмки тех времён ещё хорошо вид-



Ил. 3. Панорама Озёрного в 1992 г. (аэрофотосъёмка). С правой стороны – участок Петра. Слева от него, у кромки берега – деревенское священное дерево. В центре – дом, в котором в то время жил младший брат Петра, а в левом углу находится дом, где жила старшая сестра Петра с семьёй. На заднем плане хорошо просматривается двухуровневый лес: более низкие деревья стоят на месте, где раньше находились дома. Фото: З. Надь



Ил. 4. Панорама Озёрного в 1992 г. (аэрофотосъёмка). Видны тёмные линии тропинок между домами. Тёмные пятна – это ямы на месте бывших домов. В левом верхнем углу виднеются следы пребывания нефтеразведчиков. В верхней части фотографии на опушке леса, а также в левом нижнем углу видны вновь облесённые участки, на которых раньше стояли дома.
Фото: З. Надь

ны ямы, оставшиеся на месте прежних домов. Когда Озёрное стало пустеть, вокруг деревни вырос молодой лес, точно показывая прежнюю площадь деревни. Дома, в которых после разрушения деревни жили приходящие охотники, стоят на тех местах, где и перед спецпереселением стояли жилые дома. То есть деревня снова получила прежнюю – как до наплыва спецпереселенцев – структуру поселения.

Дом (ил. 2)

Как хорошо видно на плане (ил. 2), на участке стояло несколько построек. Дом (*kat*) появился на сегодняшнем месте в 1954 г., когда Пётр демобилизовался из армии. На этом вышнем участке раньше стоял дом прадеда Петра. Родители Петра к этому времени состарились (отцу исполнилось 74 года), и им стало трудно носить воду из озера к дому, стоявшему в 150 м от воды. Поэтому разумно было перенести их жилой дом на опустевший участок. Пётр, его младший брат и один местный мужчина разбирали, перетаскивали брёвна

и снова собирали дом отца на участке прадеда. Мать, отец и одна из их дочерей помогали, конопатили щели между бревнами мхом для теплоизоляции. Дом в основном был сделан из кедра, который редко использовали в качестве строительного леса. Кедровые брёвна имеют массу достоинств – они крепкие, твёрдые, медленно гниют, – однако из-за съедобных кедровых орехов, являющихся важной частью местного хозяйства, кедры раньше старались не рубить. На новом месте снизу тремя венцами новых брёвен укрепили здание. Эти три ряда сделаны из сосны, которая является самым распространённым строительным деревом, с ним легко работать, его много в окрестностях, однако оно не такое долговечное, как кедр. Когда делали эти вставки, думали, что срок их службы будет примерно таким же, как у старых кедровых брёвен в верхней части сруба. Старую постройку покрыли новой кровлей.

Первоначальное местонахождение дома Петра было немного севернее, дед построил его там в нач. 1880-х гг. Эту дату Пётр помнил так точно по семейным рассказам о том, что его отец, 1880 г.р., в период строительства был ещё маленьким ребёнком и «бегал без штанов». В строительстве помогали старший сын деда и два его зятя.

Пётр остался в доме, его братья построили себе новые дома, сёстры переселились к мужьям. После смерти отца они жили здесь с матерью, затем (в 1972 г.) мать перебралась в Новый Васюган к младшему сыну. И тогда в доме остались только Пётр, его жена и грудная дочка, но через год переехали и они. С тех пор Пётр в одиночку ходил в Озёрное ловить рыбу и охотиться. Когда его брат Сидор, с которым Петра связывали очень тесные отношения, тоже овдовел, то подумывал о том, чтобы вернуться в родной дом. Не сделал он этого из-за двух своих зятьёв, которые сами часто бывали в Озёрном. Сидор не хотел нарушать покой Петра, вчетвером их стало бы слишком много в доме. Таким образом, у Петра только иногда появлялся один или несколько гостей – несколько русских мужчин более-менее регулярно приезжали с ним в Озёрное и останавливались у него.

Петру не нужно было много менять, ремонтировать в доме. Однажды он выпилил балку над дверью, чтобы зало-



жить это место кирпичом, но потом пожалел об этом. По его словам, если бы он не сделал эту замену, крыша не начала бы двигаться. В сер. 1990-х гг. её даже пришлось укреплять подпоркой. В 2001 г. он начал чинить крышу дома, так как она начала протекать в нескольких местах. С помощью одного нововасюганского знакомого они поправили половину крыши, загнившие в нескольких местах стены дома закрыли досками. Однако намерения полностью отремонтировать крышу осуществить не удалось: «Надо бы сделать, потому что на другой стороне тоже промокает, но в одиночку как сделаешь? В одиночку тяжело».

Размеры дома: длина – 10 м, ширина – 6 м. Высота потолков не достигала 2 м, особенно низким – 1,5 м – был дверной проём. В доме было две комнаты, к нему пристроили дощатые сени (*lewäl*) площадью 3x4 м.

Пока родители тоже жили в доме, семья Петра занимала заднюю комнату (*joχka*), а родители (затем – овдовевшая мать) – переднее помещение, «кухню» (*kjmkala*). Когда же Пётр остался в доме один, он ещё долгое время топил обе комнаты, пока по совету «стариков» («Топи только одну комнату, тогда не нужно столько дров носить») не изолировал заднюю комнату и не начал использовать её в качестве кладовой. Одежда, рыболовецкие снасти, предметы быта заполнили комнату: «Зачем всё это тащить в лабаз?». Для теплоизоляции он снаружи заколотил окна, а дверь между двумя помещениями завесил войлоком и одеялом. Немногочисленные гости спокойно размещались в одной половине дома. В задней закрытой комнате посетители были единожды: в 1992 г. во время моих первых полевых работ в этой комнате останавливались томский лингвист А.А. Ким (организатор нашего совместного путешествия) и дочь Петра. Тогда с окон южной стороны были сняты доски, на восточной стороне они остались.

К 1990-м гг. дом покосился, осел, но, кроме вышеупомянутых переделок, в нем ничего не изменилось. Многие предлагали свою помощь в ремонте, но Пётр ничего не предпринимал. С одной стороны, он не верил, что ему действительно помогут, а с другой – думал, что дом и так прекрасно выполняет свое назначение. Хотя по дому было очень видно, что



Ил. 5. Дом Петра в 1992 г. На заднем плане стоит дом, в котором в то время жил его брат. Перед домом Петра стоит стол с лавками, рядом поленища дров. На переднем плане Пётр чистит рыбу рядом с кострищем. Фото: З. Надь

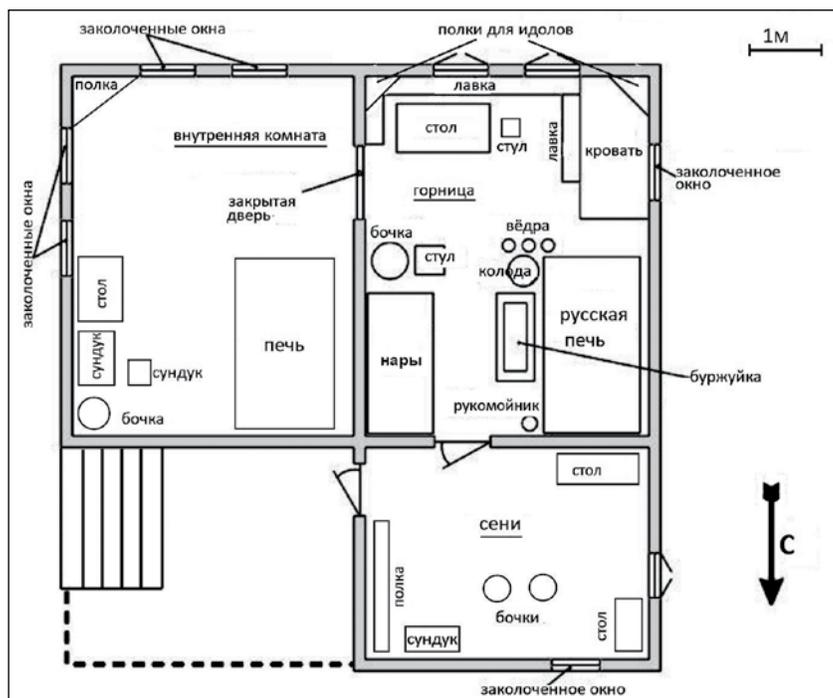


Ил. 6. Дом Петра с накренившимися сенями, с оконными проёмами, забитыми досками. 2012 г. Фото: З. Надь



в нём нет женщины, которая ухаживала бы за ним. Пётр не занимался наведением порядка, не смотрел за домом. В результате этого уже в нач. 1990-х гг. половые плахи покоробились, а в следующем десятилетии в некоторых местах разница в уровне пола была уже серьезной и доходила до 10 см (ил. 5, 6). Раньше внутренние стены дома были побелены известью, частично оклеены цветной бумагой, как обоями, однако к началу нового века стены почернели от копоти, известка во многих местах облупилась, и можно было только догадываться, как прежде выглядели стены (ил. 8).

Ссылаясь на состояние дома, многие знакомые советовали Петру выселиться отсюда, предлагали помощь в возведении небольшого бревенчатого строения, достаточного для одного человека. Такое предложение было логичным ещё и потому, что в то время в Озёрном все строили себе только маленькие



Ил. 7. План дома Петра, отражающий состояние на 1998 г.

домики, рассчитанные на эпизодическое пребывание одного-двух промысловиков с минимумом вещей. Эти строения были чуть больше охотничьих избушек, которые люди строят себе на промысловых участках вдали от деревни. Однако Пётр не был готов к этому: «Свой дом, где я родился, я не брошу. Хороший он или плохой, он мой. Моё гнездо. Кто своё гнездо бросает, тот не человек...».

После 2006 г. Пётр уже не мог по несколько раз в год приезжать в Озёрное. Брошенный неотапливаемый дом вскоре совершенно обветшал, к 2012 г. сени практически развалились. Это, а также всё более и более ухудшающееся состояние крыши привели к тому, что в помещениях стал обваливаться потолок. С окон в некоторых местах сняли доски, кто-то проник в дом и забрал хранившиеся там продукты, часть предметов быта. Зять с 2010 г. регулярно выезжает в Озёрное охотиться, ловить рыбу, практически он завладел охотничьими угодьями тестя. Однако в доме он уже не смог поселиться и занял дом к той поре умершего дяди Петра. С тех пор он неоднократно посещал дом тестя. Он сам перебрал оставшиеся вещи, часть которых перенёс в новый дом, часть увёз домой в Новый Васюган. Пётр же до самой смерти говорил, что если он ещё поедет в Озёрное, то точно остановится только в своём доме. Однако он и сам знал, что больше не поедет. Когда мы остались с ним вдвоём, он сказал, что не едет не только из-за плохого состояния здоровья, но ещё и из-за того, что не хочет увидеть свой дом в бедственном положении. Зять до сих пор ездит в деревню; как показывают несколько сделанных им фотографий, состояние дома стремительно ухудшается.

Не только конструкция, планировка, но и обстановка дома Петра совершенно очевидно сделаны по образцу русских домов (ил. 7).

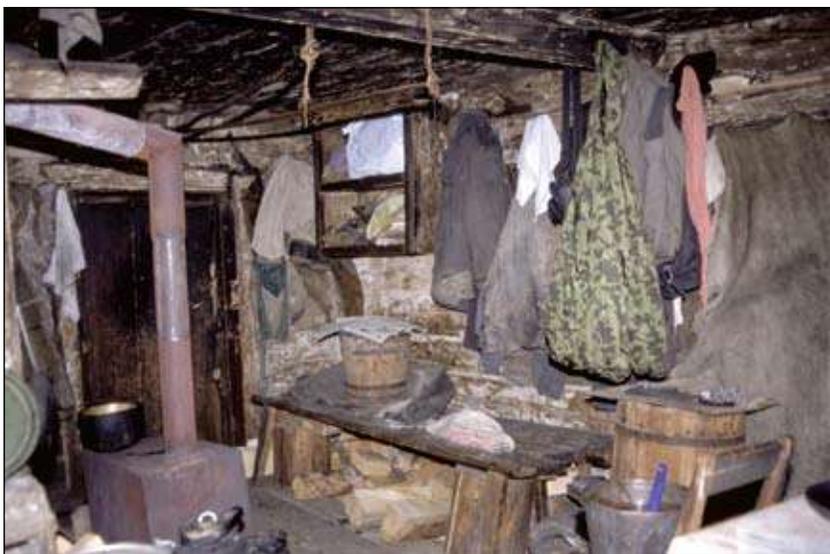
При входе в дом, в «кухню» с правой стороны в углу стояла русская печь из кирпича. В ней можно было и готовить, и печь хлеб. В первую очередь ею пользовались зимой, летом чаще готовили и пекли хлеб вне строения. Пётр долгое время пользовался печью, даже когда остался один, последний раз это было в кон. 1990-х гг. Он не топил печь для обогрева, потому что жил один, днём почти не бывал дома, но хлеб ещё пёк



в ней. Ещё и в нач. 2000-х гг. её можно было бы использовать, достаточно было только обмазать глиной и подправить.

Рядом с русской печью стояла железная печка (хантыйское название *waχ kör* 'железная печка', русское – буржуйка), которой Пётр больше пользовался, когда уже жил один (ил. 8, 9). Эту печку легче разжечь, она быстрее даёт тепло, но и быстрее остывает. Тепловой режим у нее неравномерный: после растопки через полчаса-час она нагревает дом, ночью же при низкой температуре быстро остывает. Для одиноко живущего мужчины, большую часть дня проводящего на охоте и рыбалке, даже при таких недостатках буржуйка гораздо практичнее, чем большая кирпичная печь.

Буржуйки, по семейным преданиям, были известны с тех пор, как в Озёрное стали ездить торговцы скотом. В их доме с детства Петра она всегда была. Буржуйку, которой он пользовался, дала ему русская подруга его жены, уже не новую. С 1980-х гг. Пётр топил её. На верхней поверхности печки можно было варить и печь.



Ил. 8. Интерьер помещения в 1998 г.: буржуйка, нары, входная дверь. На стенах хорошо видна частично уже осыпавшаяся, почерневшая штукатурка. Фото: З. Надь



Ил. 9. Интерьер помещения в 2012 г.: нары и входная дверь, которая после разрушения сеней выходит прямо во двор. Фото: З. Надь

Дрова он всегда заранее приносил в комнату, чтобы они высохли до того, как попадут в огонь. Хранил он их под кроватями, под лежанкой русской печи.

Для использования тепла, исходящего от печки, он подвесил к потолку на веревках две палки. На них он зимой сушил промокшую одежду, портянки, сапожные вкладыши, валенки. Кроме этого, он натянул ещё несколько веревок, чтобы развешивать на них одежду.

Наряду с русской печью и буржуйкой, в доме, когда он ещё стоял на прежнем месте, существовало третье отопительное сооружение – чувал. Он располагался в сенях, справа от входа. В нём готовили, прежде всего, еду для собак, хотя летом могли использовать и для готовки людям. Во время Второй мировой войны его разобрали и после переноса на новое место уже не возводили.

Между русской печью и дверью на стене у входа был прикреплён обычный рукомойник с металлическим корпусом, отверстие в нижней части которого перекрывалось вертикальным подвижным штоком. По воспоминаниям Петра, уже в его детстве пользовались рукомойником такого типа, правда, тот был чугунным. Жестяной рукомойник он купил ещё в период совместного проживания с женой. Под рукомойником стояло ведро, в него текла вода, в него же бросали мусор.

Около входа вдоль стены напротив печи стояла широкая скамья. Её сделали одновременно со строительством дома. Сначала здесь держали самовар и кухонную посуду, а во время приготовления пищи скамья служила рабочим столом. После смерти отца Пётр удлинил скамью, чтобы ею можно было пользоваться как лежанкой. Если приходил гость, обычно он спал на этом месте, потому что оно, располагаясь около буржуйки, было самым тёплым. В прежние времена, когда Пётр жил здесь ещё с женой, гостей, если их прибывало много, укладывали на ночлег на пол и в соседней комнате тоже. А проезжающих через Озёрное, по воспоминаниям Петра, в его молодые годы было немало – торговцы скотом, возчики, эвенки, просто знакомые... Позже остались в основном его товарищи-охотники. Я и сам пользовался этой лежанкой (ил. 8, 9).

В комнате было ещё одно спальное место – железная кровать с панцирной сеткой, стоявшая перед русской печью. Её подарил Петру один мужчина-ханг после отъезда в Новый Васюган. Большое количество железных кроватей осталось в деревне и после ухода нефтяников, стоящая в другой комнате – одна из них. В кухне на месте стоящей там кровати раньше была широкая лежанка, это было спальное место его родителей. Когда Пётр остался один, оно стало его спальным местом. Для тепла он заколотил окно над кроватью, после чего для обзора остались только два окна в западной стене, выходящие в сторону деревни. Только через них проникал свет в полутёмную комнату.

В противоположном от входа углу стояли стол и лавка. Они были в доме с момента постройки. Когда Пётр остался один, длинную сторону лавки он начал использовать в качестве подставки, там он держал вымытую посуду, чайники, керосиновые лампы, другие предметы быта. На короткой стороне лавки Пётр сидел. Он всегда здесь ел, сюда садился отдохнуть, характерно облокотившись на стол, подолгу курил. Обычно во время наших бесед он тоже устраивался здесь (ил. 10).



Ил. 10. Место отдыха Петра у стола в красном углу. 1998 г. Фото: З. Надь

Напротив места, где сидел Пётр, стоял стул со спинкой – это место для гостей. Стул сделал родственник его отца. Он же собрал стоящую во внутренней комнате деревянную кровать, на ней спали Пётр и его жена.

Скамеечку, находящуюся в комнате, изготовил один отлично говоривший по-хантыйски русский из Айполово, семья которого в 1920-х гг. поселилась на Васюгане. Он же вырезал оконные наличники и даже изготовил сундук и шкаф, которые стояли во внутренней комнате. Раньше у них был и другой сундук, который они купили у торговцев скотом. Его углы были обиты железом, на крышке тоже было железное украшение. Этот сундук младший брат увёз с собой, когда переехал в Новый Васюган, но в 1990-х гг. сундука уже не было. Бочки для хранения муки, изготовил ссыльный, научившийся говорить по-хантыйски русский бондарь, который был в тесных отношениях с отцом Петра.

В первой комнате в несущую балку и стену вокруг было вбито множество гвоздей, чтобы вешать на них куртки, брюки, бытовые предметы. Пётр необыкновенно любил этот способ хранения. Знакомые часто поддразнивали его из-за этого, а однажды его жена, которая уже десятилетиями не ездила в Озёрное, расспрашивая меня о состоянии дома, уточнила: «Он все стены уже утыкал гвоздями, правда?».

В каждом углу комнаты, кроме того, где стояла печь, находилась полка. У полки над железной кроватью было два уровня, около двери – два уровня, напротив двери – один. Две полки изготовил брат отца Петра во время строительства дома, а трехэтажную полку еще его дед вытесал в предыдущем доме.

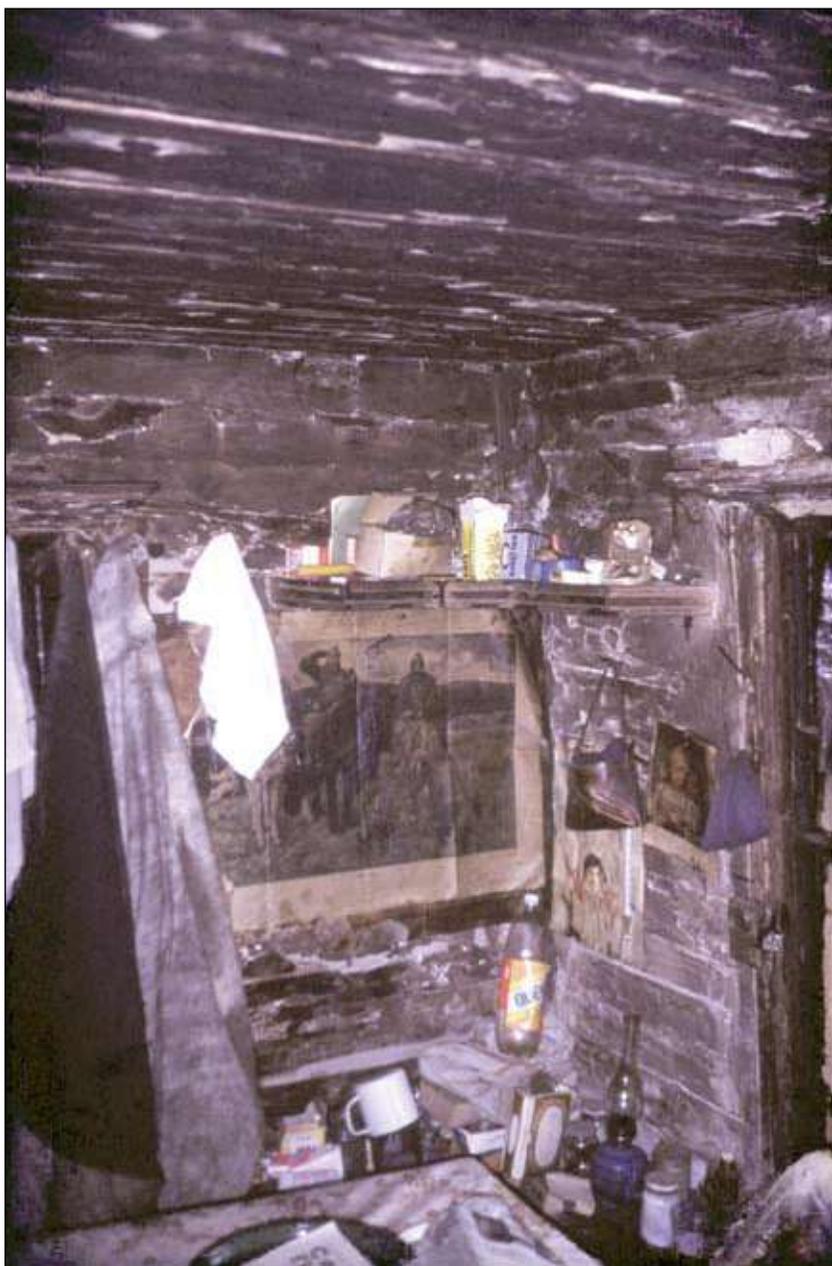
Полка напротив двери предназначалась для икон – как и в русских домах⁸. Дед Петра, несмотря на свой шаманский статус⁹, считал себя верующим, держал в доме иконы. Как вспоминает Пётр, на полке над железной кроватью тоже были образа: на первой полке хранил свои иконы дед, на второй – отец. Сам Пётр уже не ставил туда святые лики, полки он использовал для хранения вещей. Несмотря на отсутствие икон, красный угол узнается очень хорошо: его главенствующая роль сохранилась даже с переменной сакральной статуса

пространства на профанный. Это было единственное место в доме, которое украшали: в 1990-х гг. там красовалась поцарапанная репродукция исключительно популярной и среди местных русских картины В. Васнецова «Три богатыря», под которой хорошо проглядывалась карта Томской области (ил. 11, 12)¹⁰.

В доме пространство организовали красный угол, с одной стороны, и находящийся на противоположной от него стене рукомойник – с другой. Рукомойник со стоящим под ним «поганым» ведром был символическим противоположным полюсом красного угла, в противоположность чистоте воплощением нечистоты: таким образом, дом организовала ось «чистый – нечистый»¹¹.

Стоит также отметить вертикальное членение дома. Из специальной литературы мы знаем, что, хотя дома с чердаком распространились достаточно поздно, в XIX–XX вв. васюганские ханты чердак считали местом обитания домашних духов. Обычное членение дома было тесно связано с представлением о том, что дом, окружающий мир человека подобны Вселенной¹². Васюганские ханты провели параллель между чердаком и небом. На рубеже XIX и XX вв. во время жертвоприношений лошадьми кожу животного вместе с копытами, хвостом, зубами, гривой укладывали в берестяную ёмкость и спустя три дня вывешивали на чердаке дома¹³. Точно так же после обрядов, связанных с праздником медведя, череп этого животного уносили на чердак для дальнейшего хранения. Имеются также многочисленные свидетельства запрета женщинам подниматься на чердак. На чердаке же хранили музыкальные инструменты (например, панан юх – ранаң јух). На чердак в доме Петра в 1992 г. женщины уже могли подниматься, то есть он уже не считался священным. В то же время там мы нашли два медвежьих черепа, которые были очень старыми, они могли попасть туда ещё в детстве Петра. Здесь же была одна из икон, изготовленная из папье-маше, принадлежавшая деду моего хозяина, некогда известному шаману¹⁴. Поблизости от иконы обнаружился и шаманский бубен. Нам известно также, что раньше на чердаке хранили в сундучке часть последнего шаманского инвентаря (одежду,





Ил. 11. Красный угол в доме Петра в 1992 г.: на стене наклеена репродукция картины В. Васнецова «Три богатыря». Фото: З. Надь



Ил. 12. Красный угол в доме Петра в 2012 г.: под отклеившейся репродукцией картины В. Васнецова видна карта Томской обл. Фото: З. Надь



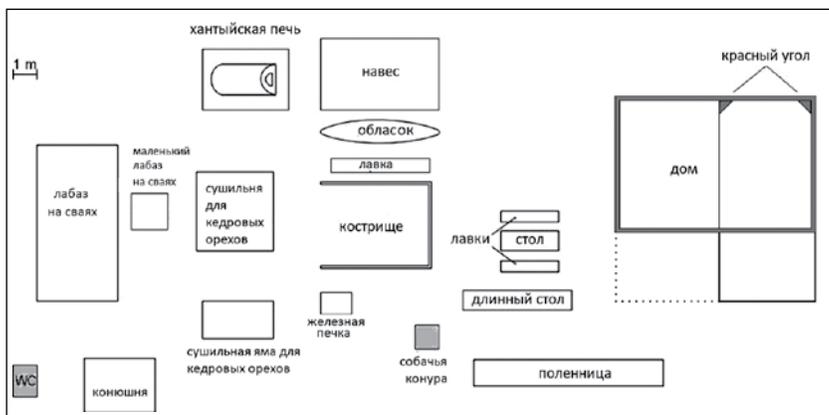
бубен, изображения духов), который сейчас находится в коллекции Томского краеведческого музея. Также в музей попала и одежда шаманского домашнего идола (которого уже не было)¹⁵. Наряду со всем этим в 1990-х гг. на чердаке хранились обычные вещи, которыми уже не пользовались или пользовались редко: старые лыжи, старая лестница, берестяная посуда, сито для кедровых орехов.

Во внутренней комнате, кроме уже упомянутых сундуков, кроватей и шкафа, было ещё только несколько стульев и стол. Эту мебель, как и мебель на веранде, оставили здесь пережившие в Новый Васюган. Печкой во внутренней комнате Пётр не пользовался с того времени, как переселился в переднюю комнату. С тех пор эта комната, как уже говорилось, превратилась в кладовую.

Двор (ил. 13, 14)

У дома во дворе около длинного стола стояли две лавки. В летний период за этим уличным столом тоже можно было обедать. В нескольких метрах от него была установлена железная печка, на которой летом Пётр готовил еду.

На восток от стола было оборудовано кострище (*tuyä wala*), закрытое от ветра с четырёх сторон дощатыми стенками, с маленьким входом, без крыши. Это место было необходимым для приготовления одного из видов сушёной рыбы – *t'ars*. Её после разделки и соления насаживают на вертел и сначала во-



Ил. 13. План участка Петра, отражающий состояние в 1998 г.

круг открытого огня выпаривают из неё влагу, а потом в печи пекут дальше. Такую рыбу можно есть свежей после первого этапа приготовления, а после окончательного высушивания она сохраняется до 4–6 лет. Конечный продукт можно непосредственно употреблять в пищу, а можно и использовать для приготовления супа. Это основная пища зимой для собак. Но и охотники с удовольствием берут её в лес из-за малого веса. Из перемолотой в муку рыбы готовят кашу (ил. 15).

Летом, когда в кострище почти постоянно горел огонь, Пётр здесь регулярно кипятил чай, а часто здесь же готовил и суп. Эту сушилку он смастерил сам, когда остался в доме один. В нач. 2000-х гг. стены постройки совсем наклонились, пришлось укрепить её несколькими толстыми столбами. Сегодня её стены ещё более-менее стоят, но конструкция выглядит очень шаткой (ил. 16).

Недалеко от дома стоял ещё один очень длинный стол. По моим наблюдениям, он служил навесом для дров, часть которых зимой складывали под него. Летом же на нём сушили вёдра, тазы, опрокидывая их вверх дном.

В нескольких метрах от этого стола находились дрова, сложенные в поленницу. Отсюда их легко можно было зимой носить в дом, а летом к кострищу.



Ил. 14. Участок Петра весной 1999 г. Фото: З. Надь



Ил. 15. Кострице в 1999 г. Пётр сушит рыбу. Фото: З. Надь



Ил. 16. Развалины кострища в 2012 г. На заднем плане виден лабаз на сваях.
Фото: 3. Надь



Ил. 17. Часть двора Петра. Слева – лавка для чистки рыбы, за ней сушилка для кедровых орехов и лабаз на сваях. Справа – навес с обласком под ним, кусок огороженного огорода. В центре – хантыйская печь под навесом. 1992 г.
Фото: 3. Надь



Рядом с поленицей стояла собачья конура (*ämp kat*), вход которой был обращен к озеру так, чтобы был виден и вход в дом. Ни медведь, ни волк, ни человек не могли приблизиться к дому без того, чтобы собака не залаяла.

От кострища в сторону озера стояла одинокая лавка, одна сторона которой была ниже другой (ил. 17). Пётр всегда на ней чистил и разделявал рыбу: он сидел на высокой стороне лавки, поэтому на его брюки никогда не текла ни вода, ни кровь. Лавки зять Петра увёз с собой в тот дом, куда он переехал.

От лавки дальше на юг стоял навес (*jimä, pit jimä*). В то время, когда я бывал в деревне, он служил хранилищем для старых обласков (ил. 17). Петру жалко было пускать их на дрова, хоть они и потрескались; он всегда думал, что когда-нибудь починит их. Изначально это было то место, где готовили сушёную рыбу. Пётр с отцом построили его, когда перенесли дом на сегодняшнее место. Здесь обычно пекли рыбу в решете над огнём. Участок был защищён с нескольких сторон, чтобы бродячие деревенские собаки, которых тогда ещё было много, не покусились на рыбу, если её оставляли здесь на ночь. От навеса сегодня почти не осталось и следа, в 2012 г. в высокой траве нельзя было найти даже остатков досок.

От навеса по направлению к озеру Пётр выделил небольшой участок для огорода (ил. 17). Опыт посадки картофеля был удачным, но сохранить урожай не удалось – он замёрз зимой, поскольку хозяин не жил в доме постоянно. Однако обнесённый забором огород приносил пользу и зимой: собаки не могли заходить на закрытый участок, снег там оставался гарантированно чистым, и полученная после растапливания вода могла использоваться в хозяйственных целях и даже для приготовления пищи.

Немного поодаль от дома, но к сегодняшнему и прежнему кострищам одинаково близко, стояла уличная «хантыйская» печь на сваях под навесом (*kjm kər*) (ил. 18)¹⁶. Летом в ней пекли хлеб и сушили рыбу. Её соорудил отец Петра, когда они переселились на это место. Каркас, сплетённый из веток и уставленный на деревянном помосте, он обмазал глиной, затем основательно обжёг. Пётр только укрепил печь в 1980-х гг.:



Ил. 18. Хантыйская печь на участке Петра в 1992 г. Фото: З. Надь



Ил. 19. Остатки разрушенной хантыйской печи на участке Петра в 2012 г. Фото: З. Надь



поскольку ослабли опоры, он добавил ещё две. Где-то в 2004–2006 гг. приезжий охотник на гусеничном вездеходе случайно выбил одну из угловых опор печного навеса. Последний пришёл в негодность, поэтому печь сначала накренилась, а потом и совсем разрушилась. Остатки навеса распилили на дрова (ил. 19).

На север от печи находилась сушилка для кедровых орехов (*awin*), построенная в сер. 1960-х гг. Петром и его отцом (ил. 17, 20, 21). Внутри сушилки нужно было выкопать яму для костра, но земля тогда была ещё мёрзлой, и копать не смогли. Поэтому в качестве сушилки эта постройка могла использоваться только короткий срок, пока не просохли её стены, позже это стало пожароопасным, и сушилку превратили в склад. Рядом с этой постройкой находится яма для сушки кедровых орехов (*məx awin*). Её стены обложены сосновыми брёвнами, немного выступающими над поверхностью современного горизонта. Яму Пётр выкопал в 1980-х гг.

На восток от сушилки стояло небольшое строение из сосны, которое первоначально планировалось установить не здесь (ил. 17, 20). В кон. 1980-х гг. его построили Пётр с младшим братом как лабаз на сваях (*sajwa*). Пётр намеревался установить эту постройку рядом со своей охотничьей избушкой в лесу Милимовых, но лабаз так никогда и не попал туда. Сегодня он сгнил, видны только его остатки.

От *sajwa* на восток в сторону леса находится самое заметное строение двора – стоящий на шести сваях лабаз (*lawas*) большого размера, разделённый на два помещения (ил. 22). В одном из них в 1990-х гг. Пётр уже хранил только рыболовные снасти, в другом – сушёную рыбу. Прежде же, когда вся семья жила в Озёрном, в обоих помещениях хранили продукты питания. Отец Петра вместе с дедом построили его, когда их дом ещё стоял на первом месте, то есть они вместе с домом перенесли на новое место и лабаз. Он был построен из исключительно прочного кедра, но к нач. 1990-х гг. тоже уже нуждался в ремонте. Пётр с младшим братом начали чинить крышу, но на половине работы брат умер, и ремонт так и не был завершён. Прочные стены лабаза всё ещё стоят, хотя сваи под ним уже немного повалились. Перекрытие же сгнило (ил. 23).



Ил. 20. Сушилка для кедровых орехов в 1998 г. Справа от неё – полуготовый лабаз на сваях, на заднем плане – постройка для скота. Фото: З. Надь



Ил. 21. Сушилка для кедровых орехов в 2012 г. На заднем плане – разрушенная постройка для скота. Фото: З. Надь





Ил. 22. Лабаз в 1992 г. Фото: З. Надь



Ил. 23. Лабаз в 2012 г. Фото: З. Надь



Ил. 24. Разваливающаяся постройка для скота в 1992 г. На заднем плане – туалет. Фото: З. Надь



Ил. 25. Разваливающаяся постройка для скота с руинированной крышей в 2001 г. За ней обветшалый туалет. Фото: З. Надь



Рядом с лабазом на краю двора стояла постройка для животных, которую можно назвать и конюшней, и хлевом (*mes kat* – 'коровий дом') (ил. 20, 21, 24). Для её строительства использовали брёвна дома одного из родственников. Она тоже была построена, когда семья уже переселилась на новое место. В Озёрном, сколько помнили, всегда держали лошадей, крупнорогатый скот и овец. О коневодстве у васюганских хантов ещё в 1870-х гг. писал священник П.В. Краснов¹⁷. У семьи Петра, по их свидетельству, на рубеже XIX–XX вв. одних только лошадей было больше десятка. Во время Гражданской войны их реквизируют. В годы колхозного строительства и Второй мировой войны домашнего скота у них не было, и только после её окончания они завели несколько голов крупнорогатого скота и лошадей. В Озёрном многие держали и свиней, семья Петра делала это только раз. Последнюю корову держали, когда мать Петра переселилась в Новый Васюган. Постройка с тех пор пустовала и не использовалась даже под склад (ил. 25). Её состояние постепенно ухудшалось, сегодня она полностью развалилась и едва виднеется в высокой траве.



Ил. 26. Дом и двор Петра на фотографии 1971 г. Усадьба ещё огорожена забором. Видна более ранняя постройка для скота



Ил. 27. Баня в 1992 г. Рядом – сохнувшие сети. Фото: З. Надь



Ил. 28. Заросшая молодыми берёзами баня в 2012 г. Фото: З. Надь



На переднем плане одной старой фотографии видна другая постройка для скота, которую позже распилили и сожгли из-за стремительного сокращения поголовья (ил. 26).

Поодаль от этого строения находился уличный туалет (*nišnik*), который был сооружён в 1980-х гг., а уже в 1990-х гг. он находился в ветхом состоянии (ил. 24). В нач. нынешнего столетия им уже едва можно было пользоваться, настолько он накренился (ил. 25). Сегодня он полностью развалился.

Баню (*pan'*) Пётр построил в 1950-е гг. с помощью одного деревенского мужчины. Сначала это была колхозная баня, которой мог пользоваться любой житель деревни. Изначально она стояла не там, где сейчас, а примерно в 15 м западнее. В сер. 1960-х гг., когда большая часть людей покинула Озёрное, председатель колхоза предложил отцу Петра перенести постройку бани на нынешнее место, потому что ею уже никто не пользовался. Было выбрано место неподалёку от дома, но и поблизости от озера, чтобы легче было носить воду. Баня состояла из двух помещений – раздевалки и моечной. В предбаннике можно было сесть на лавку, одежду тоже клали на лавку или вешали на гвозди, вбитые в стену. В моечной стояла железная печь, рядом с ней лежали кучей дрова. В пристроенном к печи котле, а также в стоящих на печи ёмкостях грелась вода, на расстоянии стояла бочка с холодной водой. Для банных принадлежностей были сделаны полки, а также вдоль стены стояли лавки, на которые могли садиться и ставить тазы. Полка не было, поскольку не парились и вообще слишком горячую баню не любили.

Когда Пётр остался в Озёрном один, он редко топил это огромное, не на одну семью рассчитанное помещение. Да и состояние постройки всё меньше позволяло это делать: в 1990-х гг. баней уже не пользовались. Пётр начал мыться в чужих банях, которые были гораздо меньше и легче топились. Однако он по-прежнему очень ценил это строение и хранил там рыбацьи сети (ил. 27). Он даже хотел его отремонтировать («Если бы крыша была целой, оно и сейчас бы стояло»), но из этого ничего не вышло. К началу нынешнего столетия сохранились только стены. В настоящее время баня заросла молодыми деревьями (ил. 28).

Прежде у семьи была другая баня. Она стояла позади сегодняшнего лабаза на сваях, у леса, на пригорке. На месте этого пригорка сначала стояла постройка для скота; потом был разбит огород, поскольку обилие навоза сформировало отличный чернозёмный слой; следом на огороде поставили баню. А когда она сгнила, вместо неё привезли ту, о которой сказано выше.

Эти постройки составляли двор Петра и его участок. Были, однако, и такие строения, которые только частично относились к участку. Например, жилой дом, который изначально принадлежал нескольким владельцам. Когда деревня опустела, последний хозяин продал этот дом Петру на дрова. Из брёвен этой старой постройки один из зятьёв (муж сестры) Петра построил небольшой домик, который стал использовать в период промыслов как охотничью избушку. Однако вскоре он переселился в п. Новый Васюган. Вновь опустевшее строение снова стало собственностью Петра. Но оно вновь было заселено – здесь поселился на период перестройки собственного дома Сидор – младший брат Петра. Ещё в 1992 г. он жил здесь (ил. 3, 5). Когда брат съехал, Пётр действительно пустил строение на дрова, которых ему хватило надолго.

В нач. 2000-х гг. часто приезжавший на снегоходе в Озёрное русский привёз сюда деревянный балок, а другой русский на участке Петра установил металлический балок. Но жили в этих временных постройках недолго, с отъездом Петра они тоже опустели. Деревянный балок даже не увозили, он и сегодня стоит, ветшая и рассыпаясь.

Интересно рассмотреть пространственную организацию участка. Дом находился на одном конце участка, собственно говоря, в его углу. Если рассматривать вход как центр участка¹⁸, то один конец участка определялся той стороной дома, у которой внутри находился красный угол. Противоположным полюсом участка (в соответствии с противоположным полюсом внутри дома), то есть самой нечистой точкой участка, был туалет. Другими словами, пространство, обозначенное красным углом и туалетом, можно считать в Озёрном участком. На пространстве между этими двумя объектами, по оси между ними располагались хозяйственные постройки. Наряду с туа-



летом нечистым местом считалась и собачья конура, территория вокруг которой ввиду значительной удалённости туалета иногда служила отхожим местом и для людей. Роль конуры в организации пространства, однако, не была очень значительной, но обычно она находилась не за сакральной стороной дома. В другом отхожем месте (которое было рядом с каждым домом, в основном для ночного использования) выливали содержимое ведра из-под рукомойника вместе с мусором. Это место тоже обычно находилось недалеко от входа, у одной из боковых стен дома.

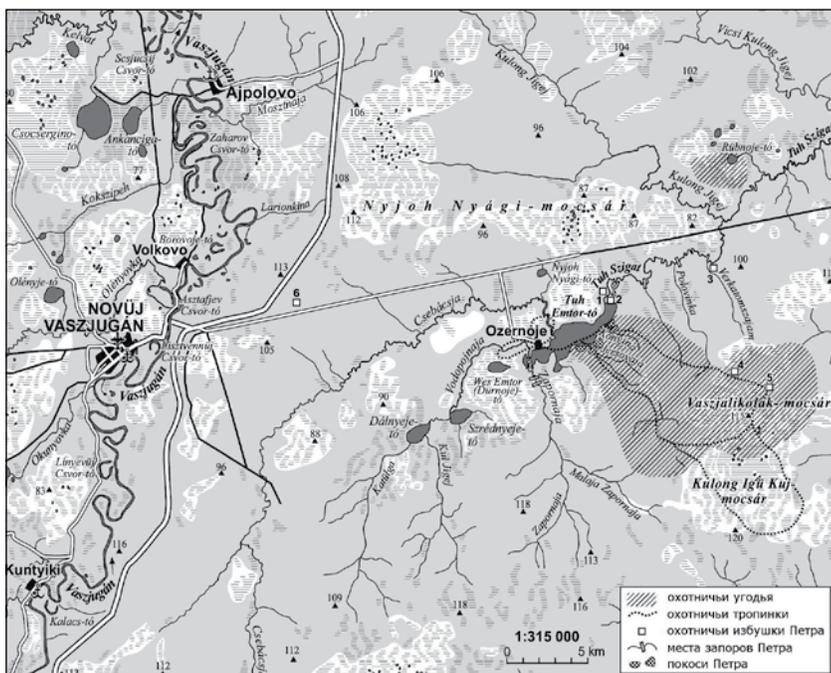
Внешние объекты

Поскольку вплоть до Второй мировой войны основными формами хозяйствования коренного и старожильского населения на Васюгане были присваивающие (охота, рыболовство, собирательство), у каждой семьи, помимо участка в населённом пункте, были и внешние объекты, где люди занимались хозяйственной деятельностью (ил. 29).

У Петра, как и у любого здешнего жителя, были охотничьи угодья вне деревни. Большинство их располагалось на восток от Озёрного, их он использовал дольше всего (в первую очередь для охоты на белку). Его же участок вдоль рч. Водопойки в кон. 1990-х гг. стал использовать другой человек – поселившийся в деревне хант. Хотя Пётр уже не ставил там капканы, этот захват промысловых угодий вызвал противоречивые мнения.

Однако основные охотугодья семьи Милимовых были не здесь, а юго-восточнее деревни, от места впадения в озеро рч. Ершовой и Кониной до р. Кулан-игай, Большой Кулан-игай и Кагал. До сих пор часть этой территории называется Милимов урман, то есть лес Милимовых¹⁹. Пётр всегда ставил палатку на рч. Кониной, хотя немного дальше, в урмане Милимовых, у него было две охотничьих избушки (ил. 29: дома 4 и 5). Одна из них находилась в кедровом лесу, где Пётр регулярно собирал кедровые орехи. Здесь было очень много белок, поэтому это было отличное место для охоты.

Охотничьи избушки – это предельно простые сибирские охотничьи домики. Эти традиционные постройки срубной



Ил. 29. Карта окрестностей Озёрного (выполнил П. Васильев)

конструкции, обычно низкие, площадью в несколько квадратных метров, иногда с маленькими сенями, с минимумом обстановки. У входа, обычно слева, стоит буржуйка; напротив неё, с другой стороны от входа делается полка или оборудуется место для хранения вещей. Напротив двери под окном находится прикрепленный к стене стол. Вдоль двух боковых сторон обычно стоят деревянные нары. На них можно и спать, и сидеть за столом. Окно обычно находится в противоположной от входа стене или на одной из боковых.

На рч. Кагал члены семьи Петра ходили обычно весной. Для житья ставили палатку. На этом участке обитало много лосей. Поэтому многие айполовские ханты останавливались в урмане Милимовых и охотились вместе с Петром.

Если у него не было с собой палатки, а поблизости отсутствовала охотничья избушка, то летом он ночевал под открытым небом у костра, а зимой сооружал себе балаган (*lewəs kat*)

на ночь. Остов из опорных шестов он покрывал ветками ели или пихты (при их отсутствии – сосны или кедра), укладывая их так, чтобы вода от таявшего снега стекала по хвое вниз (ил. 30).

С сер. 1990-х гг. стареющий Пётр всё реже и реже бывал в своих дальних угодьях и предпочитал ставить капканы на ближних участках, чтобы обернуться на путике за день и успеть вернуться домой. Палатку он не брал с собой, в охотничьей избушке в урмане Милимовых последний раз был в 1997 г. В лучшем случае он допускал ночлег, если темнота заставала его на нововасюганской дороге, но и тогда он старался обосноваться в охотничьей избушке своего младшего брата (ил. 29: избушка 6). Он также проводил ночь в постройке младшего брата, если нужно было ночевать на р. Тух-Сигате. Эта река находится практически на другой стороне озера, приблизительно в 8 км от деревни. На обласке этот путь очень долгий и утомительный, а в ветреную погоду ещё и опасный. У младшего брата в 2 км от устья Тух-Сигата была землянка с дощатыми стенами и засыпанной грунтом кровлей (*тәхкат* – ил. 29: дом 1, ил. 31). По моим сведениям, в то время это была единственная землянка на Васюгане, хотя в XIX в. такие постройки имели массовое распространение, в XX в. в них ютились спецпоселенцы, а в качестве охотничьих избушек землянки дожили до нач. 1960-х гг.

Рыбной ловлей занимались на всей акватории озера, сети практически мог поставить кто угодно и где угодно. Места зимней ловли, то есть места установки запоров, регулировались намного серьёзнее: у каждого места был свой хозяин, его передавали по наследству. Другой рыбак мог воспользоваться ими только в исключительных случаях и с разрешения хозяина. Из речек, впадающих в озеро, на Ершовке и Каниной рыболовные места были только у Милимовых; ещё два их места были приурочены к берегу р. Тух-Сигата. Последние располагались относительно далеко от деревни, поэтому ими предпочитали пользоваться зимой. Места установки запоров были также на р. Запорной (ил. 32). Здесь промышляли все семьи из Озёрного, поскольку, с одной стороны, водоём, будучи незаморным, зимой изобилует рыбой, с другой стороны, это



Ил. 30. Служащий ночным укрытием балаган с костром на дороге, ведущей из Нового Васюгана в Озёрное. 2001 г. Фото: З. Надь



Ил. 31. Землянка младшего брата Петра на р. Тух-Сигате. 1992 г.
Фото: З. Надь





Ил. 32. Запор на р. Запорной, которым Пётр часто пользовался, 2001 г.
Фото: З. Надь

было близко к деревне, что позволяло за один день проверить несколько ловушек.

Наряду с урманом Милимовых, хорошие кедррачи были на р. Тух-Сигате, поэтому многие семьи ездили сюда собирать кедровый орех. Предпочитала заниматься именно здесь этим промыслом и семья Петра, поскольку орехи удобнее было доставлять отсюда по реке, чем из урманна Милимовых посуху. На р. Лохниет – притоке Тух-Сигата – они построили себе дом (ил. 29: избушка 3), в других же местах ограничивались балаганами. Это более крупные, чем балаганы на зимней охоте, конструкции в три стены, которые задерживали тепло от разожжённого внутри них костра. Такие балаганы тоже строили из хвойных веток, но, по воспоминаниям Петра, возводили балаганы и из берёсты. Когда население в деревне стало стремительно сокращаться, и исчез пункт по приёме дикоросов, орех потерял товарное значение, и люди перестали собирать его в больших количествах.

Прежде, в годы детства Петра, р. Тух-Сигат – единственная, вытекающая из оз. Тух-Эмтор, – изобиловала рыбой, которая поднималась из р. Ньюрольки (крупный приток Васюгана) на нерест. Жители Озёрного заезжали на рыбный лов в мае, делали огромные запоры, а также промышляли неводом. Нередко отец Петра за день добывал больше тысячи штук. Здесь же на месте рыбу разделявали и сушили. В то время жили в бревенчатом доме, недалеко от истока реки (ил. 29: избушка 2).

Покосные участки у семьи Петра, как и у всех остальных, располагались очень далеко от деревни, на противоположной стороне озера. На берегу, где находилась деревня, особенно вблизи нее свободно пасущийся скот и лошади выщипали всю траву, здесь сенозаготовки были невозможны. Покосные участки Милимовых находились на р. Тух-Сигате, Ершовке, Старушке и на полуострове Ковач.

Послесловие

Как можно увидеть, история дома Петра является прекрасным зеркалом истории р. Васюгана. Сталинские депортации и репрессии 1930–1940-х гг., коснувшиеся, помимо других, и этой территории, сначала значительно увеличили население



деревни, коренным образом изменив её демографический состав. Точно так же изменился весь бассейн этой реки, и васюганские ханты за два десятилетия из основной этнической группы превратились в незначительное меньшинство. Последовавший затем процесс концентрации населения в более крупных поселениях принёс новые изменения: часто основанные для спецпоселенцев населённые пункты становились центрами, а хантыйские юрты или старожильческие русские деревни исчезали с карты региона. Всё это окончательно изменило систему поселений: судьбой хантыйских поселений стали либо отток населения и стагнация, либо превращение в сезонные поселения с временным населением на период промысла. Долгое время казалось, что Озёрное находится в исключительном положении, что оно осталось «хантыйским островом» посреди моря пришлого населения. Такое было возможным, во-первых, из-за труднодоступности территории, на которую редко заходили чужаки; во-вторых, благодаря семье хантов Милимовых, продолжающих, пусть и сезонно, вести здесь традиционные формы хозяйствования. Экономический крах 1990-х гг. обратил к лесным промыслам значительную часть поселкового населения, которое раньше имело работу и другие источники существования. Сегодня обезлюдевшее Озёрное с еле заметными следами на месте бывших домов, развалившиеся постройки во дворе Петра, его дом с облупившимися стенами и обвалившимся потолком, привезённые в деревню русские балки, опустевшие охотничьи избушки в лесу – всё это служит зримым итогом местной истории. И как можно через одну каплю представить целое море, так и в судьбе этого дома и двора можно увидеть всю историю васюганских хантов.

Целью подобного типа работ является следующее: в истории одного дома может заключаться всё то, что можно узнать об истории окружающего его пространства. Эта мысль стала очевидной в этнографических исследованиях более десятилетия назад. Её отражением стала выставка в Donauschwäbisches Zentralmuseum (Дунайском швабском центральном музее) в г. Ульме (Германия, земля Баден-Вюртемберг). Согласно концепции этой выставки, история одного дома является не

только хроникой определённого временного периода, фрагментом локальной истории, представлением миграционных процессов, эволюции хозяйственной системы, но и ярким материальным воплощением менталитета жителей и изменения этого менталитета в процессе смены поколений²⁰.

Как мы могли увидеть, история дома Петра Милимова уникальна и неповторима, однако ничего экстраординарного в ней нет. И именно поэтому она годится для того, чтобы через неё можно было проследить демографические, социально-политические и хозяйственные перемены в данный период и в данном регионе. Я надеюсь, что в истории дома была представлена не только история в узком смысле (судьба его владельца Петра и его семьи), но и в широком – история Васюганья прошлого века, даже история Западной Сибири и всей страны.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Отмечу лишь несколько наиболее важных работ по затронутой теме: **Sirelius U.T.** *Veber deie primitiven Wohnungen der finnischen und ob-ogrischen Völker // Finnisch-ugrische Forschungen.* – 1906 (S. 74–104), 1907 (с. 55–128), 1908 (с. 8–27), 1909 (с. 17–113), 1911 (с. 23–122); **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** *Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв. Этнографические очерки.* – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977. – С. 65–83; **Лукина Н.В.** *Формирование материальной культуры хантов.* – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985; *Очерки культурогенеза народов Западной Сибири.* – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – Т. 1: Поселения и жилища. С. 5–101; **Соколова З.П.** *Ханты и манси: взгляд из XXI в.* – М.: Наука, 2009. – С. 151–209; **Фёдорова Е.Г.** *Рыболовы и охотники бассейна Оби: проблемы формирования культуры хантов и манси.* – СПб.: Европейский Дом, 2000. – С. 177–213.

² **Яковлев Я.А.** «Мой дом – моя крепость»? Увы... (На стойбище П.Д. Минчимкина. Сургутский район, река Минчимкина) // *Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого.* Томск – Ханты-Мансийск, 2004. Вып. 2. – С. 175–207. Также можно привести работу о селькупских поселениях: **Тучкова Н.А.** *Селькупская ойкумена. Обжитое пространство селькупов южных и центральных диалектных групп.* – Томск: Изд-во ТГПУ, 2014. – 223 с.

³ Этой традиции не придерживается современная нерусскоязычная антропологическая литература, посвящённая хантам, в которой описание конкретных территорий и хозяйств служит основой для антропологического (**Jordan P.** *Material Culture and Sacred Landscape. The Anthropology of the Siberian Khanty.* – New York; Oxford: Altamira Press, Walnut Creek – Lanham, 2003) или экономико-антропологического анализа (**Wiget A., Balalajeva O.** *Khanty People of the Taiga. Surviving the 20th Century.* – Fairbanks: University of Alaska Press, 2011.)



⁴ **Кирюшин Ю.Ф., Малолетко А.М.** Бронзовый век Васюганья. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1979. – С. 45–47.

⁵ **Красильников С.А.** Серп и Молох. Крестьянская ссылка в Западной Сибири в 1930-е годы. – М.: РОССПЭН, 2003; Нарымская хроника 1930–1945. Трагедия спецпереселенцев. Документы и воспоминания / сост. В.Н. Макшеев. – М.: Русский путь, 2007; **Монголина Н.Г.** Очерк из истории сталинских репрессий в 30–40-е гг. XX века // Гуманитарная экспедиция «Прощение и память» 2006–2007 г. – Томск: Красное знамя, 2008; То же [Электронный ресурс]. – Режим доступа: sokik.ru/gum_exped_pip_2006_2007.html

⁶ По данным официального сайта п. Нового Васюгана, в 2016 г. в нём проживали 2536 чел. ([Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.povvas.tomsk.ru/content/obshhie_svedeniya).

⁷ Карты-схемы для этой публикации выполнили Ирис Агоч, Жужа Фаркаш и Габор Матэ, за что приношу им свою благодарность.

⁸ О связанных с красным углом обычаях русского населения Томской области см.: **Бардина П.Е.** Быт русских сибиряков Томского края. – Северск: Контекст, 1995. – С. 73–76.

⁹ K. Párai даже сфотографировал его. См.: Néprajzi Múzeum Archivuma, f2159.

¹⁰ О красном угле, его десакрализации см.: **Nagy Z.** Az őseink még hittek az őrdögökben. Vallási változások a vaszjugani hantiknál. MTA Néprajzi Kutatóintézet – PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – Budapest: L'Harmattan, 2007.

¹¹ О чистом и нечистом см.: **Ruttkay-Mikláián E.** Amikor a láb elnehezül... – Budapest: L'Harmattan, 2014; Об организующей пространство роли мужской и женской сторон см.: **Nagy Z.** Az őseink még hittek az őrdögökben...

¹² Как пишет исследовательница хантыйского происхождения А.С. Песикова, «дом, жилище ханты рассматривали как Космос» (**Песикова А.С.** Этика поведения этнографа на стойбище // Сб. науч. тр. – Сургут, 1997. – Вып. 3: Гуманитарные науки. – С. 217).

¹³ **Karjalainen K.F.** Die Religion der Jugra Völker III // FFC 63. – Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1927. – S. 123.

¹⁴ О хранении икон на чердаке есть данные от соседних селькупов. См.: **Тучкова Н.А.** Селькупская ойкумена...

¹⁵ Литература об инвентаре шамана очень богата. См. в первую очередь: **Кулемзин В.М.** Шаманство васюганско-ваховских хантов в конце XIX – начале XX вв. // Из истории шаманства. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. – С. 69–117.

¹⁶ Её шуточное вульгарное название «Русская девка» («Потому что в неё всё можно засунуть»).

¹⁷ **Краснов П.В.** Описание быта инородцев-остяков Томского округа 5-го участка Васюганской волости // Земля каргасокская – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. – С. 59.

¹⁸ **Тучкова Н.А.** Селькупская ойкумена...

¹⁹ Слово «урман» означает не просто лес и не просто тайгу, а густую, труднопроходимую тайгу, дебри, северные джунгли.

²⁰ О выставке см.: **Hampe H.** Hausgeschichten. Deutsche Spuren in den Donauländern. – Heidelberg: Verlag Edition Braus, 2002. В выставке приняли участие и венгерские партнеры, поэтому она получила серьезный отклик в Венгрии: Háztörténetek. Német sorsok a Duna mentén. A Néprajzi Múzeum kamara kiállítása 9. – Budapest: Néprajzi Múzeum, 2002; Jelenkorkutatás és a Háztörténetek nemzetközi projekt tanulságai // FEJŐS Zoltán szerk. Néprajzi jelenkorkutatás és a múzeumi gyűjtemények változása. MaDok-füzetek 1. – Budapest: Néprajzi Múzeum, 2003. – S. 93–96. С тех пор вновь и вновь появляются похожие публикации; исследование истории дома, подобно изучению истории семьи, вписалось в каноны этнографии: Háztörténetek. A dunántúli németek kulturális jellemzői. Konferencia Veszprémben 2004, október 14–15. – Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 2006; Egy ház és a benne lakók története. A Hajgató Sándor utca 8. szám alatti kiskanizsai házból begyűjtött hagyaték múzeumi értéke // Zalai Múzeum (16). – 2007. – S. 97–102. Из исследований кафедры этнографии и культурной антропологии Печского университета см.: Nyalkai történetek: narratív nagyítások: a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék fotókiállítása a Janus Pannonius Múzeum Néprajzi Osztályán: 2003. november 27 – 2004. február 29. – Pécs: PTE BTK Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék, 2004. О дворе, то есть о связи миграции и общественно-политических изменений, см.: Az udvar és a ház mozgásvilága // Néprajzi Értesítő (56). – 1974. – S. 87–103.





Изучение промысловой деревни Нянингорт на Ямале

А.В. Шмидт

Музей природы и человека

г. Ханты-Мансийск (Россия)

В.В. Пермяков

Шурышкарский районный музейный комплекс

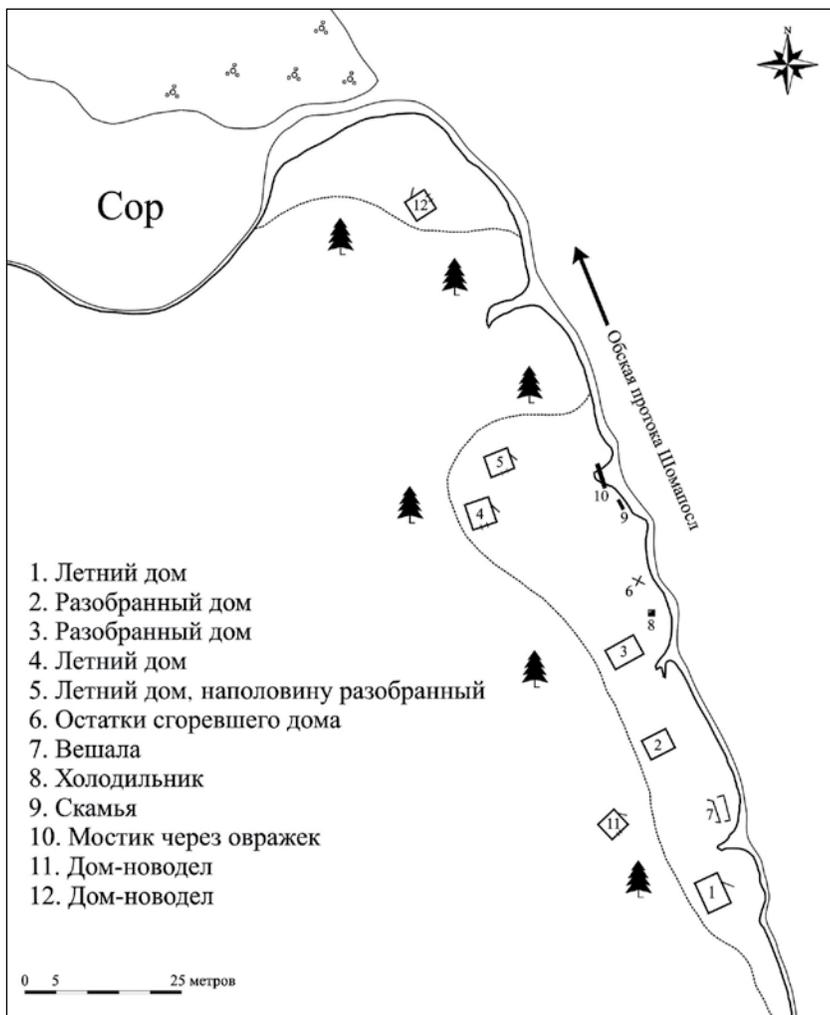
с. Мужы Шурышкарского р-на ЯНАО (Россия)

Данная статья продолжает цикл публикаций по изучению деревянного зодчества и организации малых посёлков народа ханты на территории Шурышкарского р-на ЯНАО. В основу цикла легли исследования авторов 2013 г., осуществлённые в рамках реализации МДЦП «Развитие природно-этнографического парка-музея «Живун» на 2011–2015 гг.»¹. Данная работа посвящена обследованию старинной деревни Нянингорт, расположенной на левом берегу обской протоки Шомапосл, примерно в 30 км к северу от с. Мужы и в 11 км к северо-востоку от с. Восьхово. Эта территория представляет собой широкую пойму, сформированную дельтой р. Оби. Поселение расположено между руслами Горной Оби и Малой Оби. Место, где находится посёлок, представляет собой *пугор* (останец коренного берега), получивший название «урочище Нянинпугор». Он вытянут по дуге с юго-запада на север, с абсолютной высотой 15,1 м. Останец покрыт хвойным лесом и верховыми болотами. Сама деревня расположена на мысу, который с севера обрамляет протока Шашпосл, а с юга – протока Мутлапосл. Обе они впадают в протоку Шомапосл.

Нянингорт – летний промысловый посёлок, который эпизодически «оживал» в период охотничьего и рыболовецкого сезонов. Со слов информанта (Иван Ефимович Ребась, 1957 г. р., житель с. Мужы), ещё в относительно недавнем прошлом



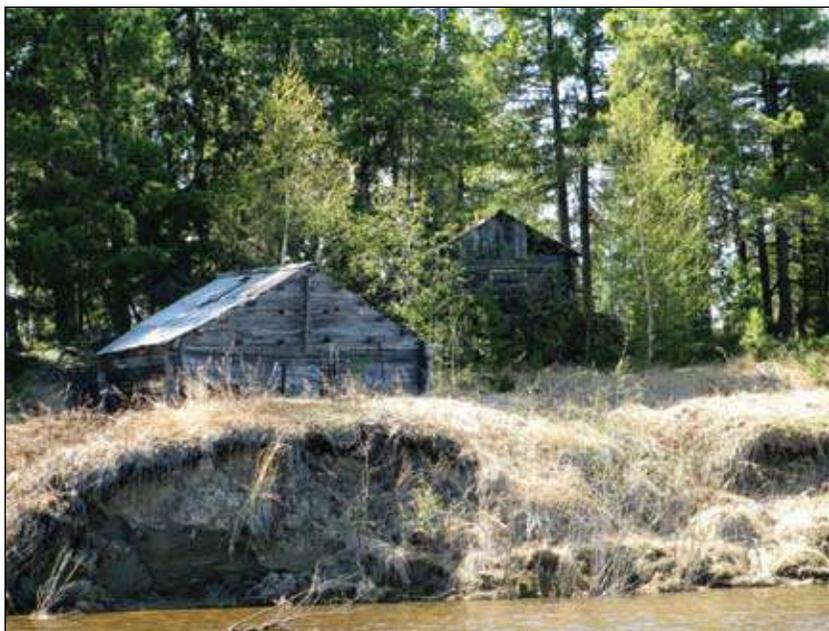
существовал и зимний посёлок с аналогичным названием, снабжавший всю округу хлебом («Нянингорт» с ханты можно перевести как «хлебная деревня»). Время возникновения данного населённого пункта неизвестно, однако, согласно архивным данным, в 1936 г. его жители вступили в колхоз «Красный путь». Всё население хозяйства по национальности были ханты и носили фамилию Севли. В летнее время



Ил. 1. П. Нянингорт. План-схема

занимались рыболовством, зимой – охотой. С 1940 по 1945 г. в д. Нянингорт числилось 5 хозяйств, в которых проживало 33 чел.: 7 муж., 11 жен., 15 детей².

В 1960-е гг. вследствие государственной политики укрупнения малых деревень зимний посёлок был ликвидирован, а жители переселены в близлежащие населённые пункты: Усть-Войкар, Мужы, Восяхово. Тем не менее летнее поселение Нянингорт продолжило своё существование. Высота обрывистой террасы в этом месте составляет 1,5–3,0 м от уреза воды. Поселение было вытянуто вдоль береговой линии – с юга-юго-востока на север-северо-запад (ил. 1). Основная масса строений сосредоточивалась на расчищенном от леса участке протяжённостью 90 и шириной 12–25 м. С севера, запада и юга деревню окружал лесной массив. Он защищал её от холодных ветров, дующих в зимний период преимущественно в восточном и юго-восточном направлении со стороны Уральских гор. Береговая линия интенсивно разрушалась под действи-



Ил. 2. П. Нянингорт. Вид на летний дом (объект № 1) и дом-новодел (объект № 11) с протоки. 2013 г. Фото: А.В. Шмидт

ем водной эрозии, что ежегодно сокращало площадь посёлка (ил. 2). Эти процессы вынуждали жителей переносить и перестраивать свои дома.

На момент обследования на обозначенной территории располагался только один жилой дом (ил. 1, объект № 1), регулярно посещаемый хозяевами. Остальные четыре постройки были либо полностью разобраны (ил. 1, объекты 2, 3), либо находились в сильном запустении (ил. 1, объекты 4, 5). Ещё два дома, выстроенные совсем недавно, расположены за пределами основной территории посёлка (ил. 1, объекты 11, 12). Они требуют отдельного описания.

Жилая постройка (южная часть поселения) – это классический летний дом народа ханты, выполненный из тёсаного бруса, располагавшийся всего в 4 м от береговой линии (ил. 1, объект № 1; ил. 2, 3). Сооружение представляет собой невысокий наземный сруб в 11 венцов, поставленный без фундамента. Ширина постройки со стороны фасада составляет 4,9 м;



Ил. 3. П. Нянингорт. Летний дом (объект № 1). 2013 г. Фото: А.В. Шмидт

длина 4,1; высота от земли до конька крыши 3,5 м. Венцы в углах соединены в охряпку. Концы венцов отторцованы. Верхние фронтальные брусья (самцы) стёсаны под скат крыши. Крыша двухскатная самцовая, покоится на девяти бревенчатых слегах. Кровля состоит из трёх слоёв: первый – из берестяных тисок; второй – из колотых плах, положенных перпендикулярно слегам; третий – из шифера. Поверх конька уложен охлупень. Окно, состоящее из двух створок, располагается в верхней части крыши над очагом. Одновременно оно выполняло и роль дымового отверстия. Низкий вход (высота всего 1 м) с дощатой навесной дверью, открывающейся наружу, располагается во фронтальной стене и ориентирован к реке. Роль дверных петель выполняла прорезиненная «гусьянка» от снегохода «Буран». Для прочности конструкции передние и задние фронтальные брусья стянуты деревянными «замками».

Внутри летного дома пол застлан подогнанными друг к другу досками. В центре расположен очаг, окружённый деревянной рамой (0,9×1,4 м). Внутреннее пространство по всей площади выложено красным кирпичом. С внешней стороны рамы вкопано две рогатины, на которые кладётся переключатель и подвешивается котелок или чайник. От входа очаг ограждён загородкой из колотой плахи (ил. 4-1), которая крепилась к двум вертикальным жердям (ил. 4-2).

В пространстве жилища находилось два уровня горизонтальных лаг. Нижний уровень пролегал на высоте 1,0 м от пола и состоял всего из двух брусьев. Один их край упирался в вертикальные жерди, устроенные рядом с очагом (ил. 4-3). Другой край через отверстия в стене дома выходил наружу. Данные лаги служили для подвешивания котелков при приготовлении пищи. Кроме этого, возле передней стены (дальняя от входа) на них лежала импровизированная столешница, покрытая разноцветной клеенкой – полка для посуды. Под полкой выкопана яма размерами 0,5×0,7 м, глубиной 0,4 м, прикрытая сверху досками. Она выполняла роль холодильника для краткосрочного хранения скоропортящихся продуктов (прежде всего, рыбы).

Верхний уровень лаг – четыре обтёсанных бревна (ил. 4-4) – находился в 1,5 м от пола. Располагаясь на равном расстоя-



Ил. 4. П. Нянингорт. Летний дом (объект № 1). Внутреннее пространство: 1 – загородка из колотой плахи; 2 – вертикальные жерди; 3 – нижний уровень лаг; 4 – верхний уровень лаг; 5 – полка; 6 – весло для одновесельной калданки; 7 – нары; 8 – барьер по контуру нар. 2013 г. Фото: А.В. Шмидт



нии друг от друга, они были закреплены в торцовых сторонах дома. Вертикальные жерди, расположенные возле очага, своим верхним краем упирались в две центральные лаги. Таким образом, обе горизонтальные лаги нижнего уровня располагались чётко под двумя центральными лагами верхнего уровня.

На лагах верхнего уровня обустроены две полки. Одна располагалась над дверью (ил. 4–5), на которой лежали орудия промысла: весло для одновесельной калданки (ил. 4–6), топор, эмалированное ведро, сети и некоторые другие вещи. Вторая полка (пустая) была смонтирована возле передней стены. Ещё несколько импровизированных полок из деревянных ящиков и досок располагалось на боковых стенах.

Вдоль боковых стен во всю их длину были оформлены спальные места – нары (*нори*), ширина которых составила 1,5 м (ил. 4–7). Они находились на одном уровне с полом, но от остальной части жилого пространства нары, как барьером, отделены колотыми плахами, поставленными на торцовую грань (ил. 4–8).

Перед домом с левой стороны от дверей располагался импровизированный стол, на который были навалены доски. С правой стороны на углу был подвешен алюминиевый ручной мойник, рядом с которым местные жители оставили пещню. Предвходовое пространство во всю ширину фасада выложено дощатым настилом.

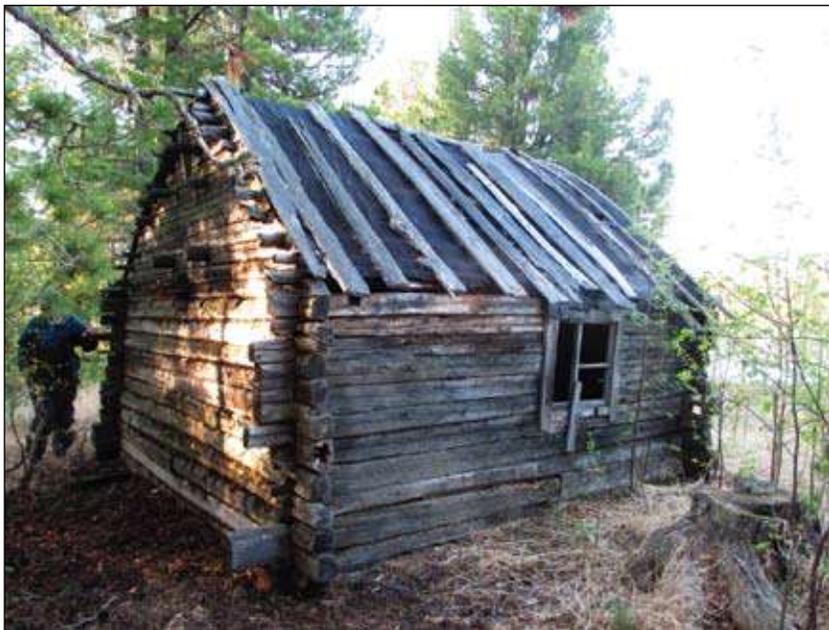
Ещё два дома (ил. 1, объекты 2 и 3), зафиксированные в центральной части деревни, были разобраны практически полностью. От них остались только нижние венцы брёвен. Другой информации немного. Размеры объекта № 2 составляли примерно 3,5×4,0 м. Возле входа располагалась кирпичная печь, крышу покрывал шифер. Дверь, перед которой лежал деревянный настил, была обращена к реке.

Объект № 3, выстроенный, по всей видимости, из брёвен, имел ширину со стороны фасада 3,5 м, длину 5,2 м. Вход обращён к реке. Судя по остаткам дверного блока, дверь была навесной и крепилась так же, как на объекте № 1, – на фрагменты гусеницы снегохода «Буран». Рядом с входом располагалась печь, поставленная на кирпичный фундамент. В цен-

тре строения находился очаг, выложенный по всей площади кирпичом. Рядом с остатками постройки обнаружены толь с крыши и оконная рама.

Ещё два заброшенных летних дома были поставлены в северной части деревни (ил. 1, объекты 4 и 5). Объект № 4 представляет собой наземный сруб в 11 венцов, сложенный из тёсаного бруса (ил. 5, 6). Ширина постройки со стороны фасада составила 4,3 м; длина 4,1; высота от земли до конька крыши 3,8 м. Венцы в углах соединены в охряпку. Концы венцов не отторцованы. Верхние фронтальные брусья (самцы) стёсаны под скат крыши. Крыша двухскатная самцовая, покоилась на 23 слегах. Дощатая дверь, подвешенная на фабричные петли, открывалась наружу. Вход обращён к реке.

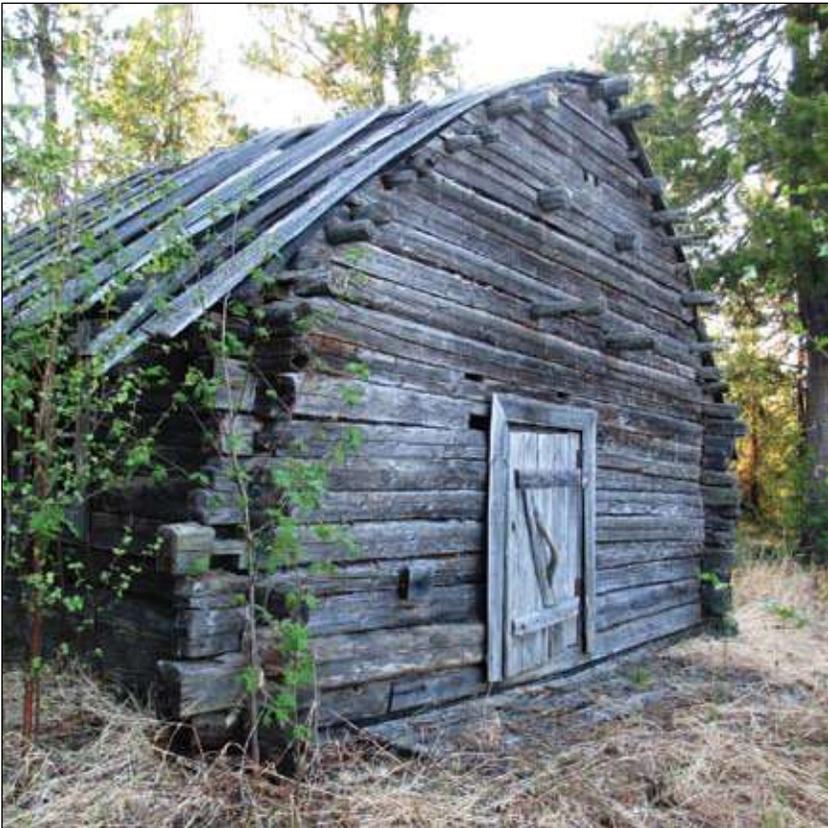
По всей очевидности, дом подвергся основательной реконструкции: переложили сруб, в результате чего строение уменьшилось в размерах, так как сгнившие концы брёвен с прежними пазами крепления были обрезаны; на крыше бере-



Ил. 5. П. Нянингорт. Заброшенный летний дом (объект № 4). 2013 г.
Фото: А.В. Шмидт

стяжное покрытие заменили толью, поверх которой положили доски; исчез охлупень; конструкция лишилась деревянного «замка», крепившего передние фронтальные брусья (задний «замок» сохранился).

Сильно изменилось внутреннее пространство: открытый очаг в центре постройки, прокоптивший все стены, заменили на железную печь с дымоходом, установив её возле входа. Отсутствие костровища позволило приподнять дощатый пол над землей и убрать нижний уровень лаг (высота 1,4 м), которые раньше использовались при приготовлении пищи на открытом огне. При этом средний уровень лаг (два строганных



Ил. 6. П. Нянингорт. Зброшенны летний дом (объект № 4). 2013 г.
Фото: А.В. Шмидт

бревна) и верхний уровень лаг (тоже два строганных бревна), расположенных один под другим на высоте 1,7 м и 2,3 м от пола, хозяева оставили, руководствуясь практическими соображениями. Средний и верхний уровни лаг выполняли роль стяжных балок, укреплявших конструкцию дома.

Когда в помещении был открытый очаг, роль дымохода выполняли «потолочные окна», аналогичные окнам в объекте № 1. С переустройством внутреннего пространства необходимость в них отпала, и уже не было смысла оставлять их на момент перекрытия крыши. Для освещения помещения сделали новое застеклённое окно, расположив его в левой от входа стене. По бокам, а также на верхних стяжных балках размещались различные полки. Кроме этого, возле передней стенки располагался холодильник – отверстие в полу размерами 0,7×0,35 м, глубиной 0,3 м.

После того, как дом был оставлен, хозяева изредка посещали его, о чём свидетельствует пустая посуда в левом (мужском) углу передней стенки и ленточки, навязанные с правой (женской) стороны.



Ил. 7. П. Нянингорт. Заброшенный летний дом (объект № 5). 2013 г.
Фото: А.В. Шмидт

Объект № 5 – заброшенный летний дом, выполненный из колотой плахи (ил. 7). Размеры 3,80×3,55 м. Сооружение представляет собой невысокий наземный сруб в 11 венцов, поставленный без фундамента. Основание постройки выполнено из брёвен. Венцы в углах соединены в охряпку, углы не отторцованы. Крыша двухскатная самцовая на слегах. Дверь обращена в сторону реки. В левой от входа стене располагалось окно. Дощатый пол покоился на пяти лагах. Изначально дом был значительно больше, но в результате реконструкции сильно потерял в размерах. Вероятно, торцы плах сгнили от времени, поэтому, используя прежний строительный материал, было решено уменьшить размеры постройки. Неотторцованные плахи так и торчали от места соединения на разное расстояние. Некоторые из них сохранили следы предыдущего крепежа. На момент обследования дом предстал в частично разобранном состоянии: отсутствовали крыша, дверной и оконный блок, большая часть напольного покрытия. Внутреннее пространство не предполагало наличия открытого очага. Вероятно, его заменяла железная печь. Под полом найдено углубление, служившее, по всей видимости, холодильником.

Причиной реконструкции данного дома – так же, как и объекта № 4, – по всей видимости, стала угроза обрушения берега. Дома просто перенесли на новое место, а при повторной сборке внесли конструктивные изменения.

В центральной части деревни нами зафиксирован один сгоревший дом (объект № 6). К сожалению, сам пожар, а также ликвидация его последствий привели к полной утрате данных о конструктивных особенностях постройки.

Помимо перечисленных строений, на территории деревни имелись объекты хозяйственного и бытового назначения:

- вешала для просушки сетей (ил. 1, объект № 7; ил. 8);
- выкопанный в земле холодильник с дощатыми стенками (размеры 68×68 см, глубина 80 см) для краткосрочного хранения скоропортящихся продуктов – видимо рыбы (ил. 1, объект № 8; ил. 9);
- скамья (ил. 1, объект № 9; ил. 10), аналогичная скамье в деревне Илья-Горт³;
- импровизированный мостик через небольшой овражек, выполненный из досок (ил. 1, объект № 10).



Ил. 8. П. Нянингорт. Вешала для просушки сетей (объект № 7). 2013 г.
Фото: А.В. Шмидт



Ил. 9. П. Нянингорт. Холодильник (объект № 8). 2013 г. Фото: А.В. Шмидт



Все эти конструкции на момент обследования деревни давно не использовались. Они сильно обветшали и покосились, дерево сохлось, потрескалось и покрылось лишайником.

Жилой бревенчатый дом, в строительстве которого использовались брёвна двух старых домов, сооружён в непосредственной близости от основного пространства посёлка, в лесном массиве, в 15 м к северо-западу от объекта № 1 (ил. 1, объект № 11; ил. 11). Нижние венцы, служившие фундаментом, выполнены из свежих брёвен. Ширина постройки с фронтальной стороны составила 3,5 м, длина 3,7 м. Высота от земли до конька крыши 3,7 м, высота от земли до порога 0,7 м. Венцы в углах соединены в охряпку. Крыша двухскатная, покрыта использованным шифером. Дощатый фронтон закрывал чердак. Выход обращён в сторону реки. В левой от двери стене имелось окно. Хозяева предусмотрели печное отопление, однако на момент обследования дом не успели обжить и внутри он был совершенно пустой.

Еще один вновь выстроенный дом находится в 40 м к северу-северо-западу от основной части деревни, на берегу



Ил. 10. П. Нянингорт. Скамья (объект № 9). 2013 г. Фото: А.В. Шмидт



Ил. 11. П. Нянингорт. Дом-новострой (объект № 11). 2013 г. Фото: А.В. Шмидт



Ил. 12. П. Нянингорт. Дом-новострой (объект № 12). 2013 г. Фото: А.В. Шмидт



небольшого сора, за относительно узкой полоской леса, прикрывающий посёлок с севера (ил. 1, объект № 12). Сам дом бревенчатый с печным отоплением (ил. 12). Строительным материалом также послужили брёвна более ранней постройки. Венцы в углах соединены в охряпку. Крыша двухскатная, дощатая. Имеется чердак. Есть отступление от традиций, обусловленное практическими соображениями: выход из дома обращён не к реке, а в сторону сора. Это позволяло контролировать водоём, на случай появления здесь промысловых птиц. В левой от входа стене имелось окно.

Новые дома кардинальным образом отличаются от построек основной части п. Нянингорт. По сути, это зимние охотничьи избышки, утратившие черты традиционного деревянного строительства народа ханты.

Изучение малых национальных деревень – это та работа, которую нельзя прекращать. Спустя всего два месяца после посещения авторами Нянингорта посёлок был полностью уничтожен лесным пожаром.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Шмидт А.В., Пермяков В.В. Изучение объектов деревянного зодчества на Ямале // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. – Барнаул: Азбука, 2014. – Вып. XX. – С. 247–254; Шмидт А.В., Пермяков В.В. К проблеме сохранения традиций деревянного зодчества северных хантов // Архаическое и традиционное искусство: проблемы научной и художественной интерпретации. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2014. – С. 153–156; Шмидт А.В., Пермяков В.В. Двухэтажное деревянное строительство в архитектуре северных хантов // Изучение и сохранение историко-культурного наследия Русского Севера. – Архангельск: КИРА, 2017. – С. 458–464; Шмидт А.В., Пермяков В.В. Двухэтажный амбар в деревне Илья-Горт (ЯНАО) // Баландинские чтения: сб. ст. научных чтений памяти С.Н. Баландина. – Новосибирск: Новосибирский гос. ун-т архитектуры, дизайна и искусств, 2017. – Т. XII. – С. 55–58.

² Муниципальный архив администрации Шурышкарского района. – Ф. 21. Оп. 3. Д. 83.

³ Шмидт А.В., Пермяков В.В. Изучение объектов деревянного зодчества на Ямале... – С. 254; Шмидт А.В., Пермяков В.В. К проблеме сохранения традиций деревянного зодчества северных хантов... – С. 156.





Влияние государства на жизненные траектории манси в XX в.

И.В. Абрамов

*Институт истории и археологии УрО РАН
г. Екатеринбург (Россия)*

В фокусе исследования – северные манси (сосьвинско-ляпинская группа, занимающая бассейн Северной Сосьвы, совпадающий в границах с Берёзовским р-ном ХМАО – Югры). В районе проживает 4288 манси (2015 г.), что составляет 37,5 % от общей численности народа и 16,0 % от общей численности района. В отличие от других регионов ХМАО – Югры, Берёзовский р-он в ходе нефтегазового освоения не стал объектом особого притяжения, что позволило ему остаться территорией сравнительно компактного проживания коренных народов. Сохраняющаяся транспортная изоляция также сыграла в этом отношении свою роль. Район является дотационным, хотя есть «газовые трассовые» посёлки: Светлый, Хулимсунт, Приполярный. Уровень жизни в них выше, но работают в основном приезжие. Коренное население по-прежнему выживает за счёт ресурсов среды (рыба, дичь), но назвать такое природопользование традиционным в полном смысле слова уже нельзя, поскольку в советское время была полностью перестроена поселенческая сеть и структура хозяйства, что сильно отразилось на образе жизни коренных народов. Задача статьи – с опорой на статистические и географические методы показать, как советский период отразился на жизненных траекториях манси Северной Сосьвы.

В 1930-х гг. утверждается политическая линия сторонников «эволюционного» развития народов Севера: нет особых культур, а есть цивилизационная отсталость, которую надо скорейшим образом изжить, чтобы влиться в единую семью



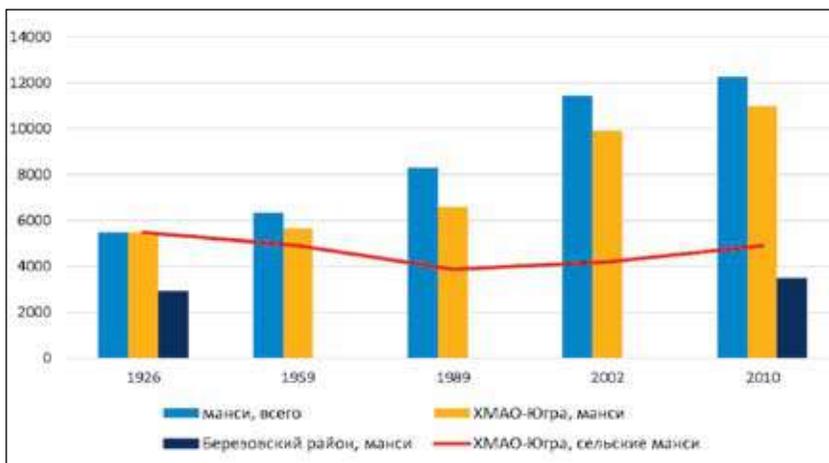
советского народа. В этой парадигме по всему Северу строятся культурные базы, техникумы, разъезжают красные чумы с ликвидаторами неграмотности¹. Мнение коренных народов относительно их просвещения не учитывалось, репрессии причудливо сочетались с политикой коренизации управленческого аппарата. Государство установило твёрдые закупочные цены на продукты охоты и рыболовства, предоставило услуги медицины, ветеринарии и просвещения, что существенно облегчило жизнь северян. С 1938 г. сибирских аборигенов начинают призывать в армию, и вскоре манси наравне с другими народами Советского Союза участвуют в мировой войне. Этот опыт ещё более утверждает их в статусе советских граждан, государственные интересы становятся народными, а слова «план» и «долг» входят в повседневный лексикон.

В 1926–1927 гг. прошла первая Приполярная перепись с подробной инвентаризацией хозяйств для последующего реформирования². Эта перепись в первый и последний раз зафиксировала традиционную поселенческую сеть манси. В 1940–1950-е гг. проходит череда реформ по оптимизации экономики северян: укрупняются населённые пункты и колхозы, переводятся на оседлость полукочевые хозяйства. Государство принудительно вводит новые виды занятости (животноводство, полеводство), внедряет «рациональные» способы организации труда, игнорируя порой не только местные традиции, но и климатические условия.

В советский период количество населённых пунктов на Северной Сосьве сократилось почти в три раза. Жители сконцентрировались в посёлках, которые власти выбрала центрами укрупнения. Удельный вес манси в Берёзовском р-не во втор. пол. XX в. сократился с 46 до 16 %, практически исчезли мононациональные (традиционные) поселения. Сегодня манси не образуют уверенного большинства в посёлках, являясь частью полиэтничных сообществ. Укоренившиеся в советские годы протекционизм и патернализм в отношении коренных народов Севера не способствуют развитию предпринимательства и лидерских качеств у жителей.

В 1926 г. на Северной Сосьве и прилегающей части Оби проживала половина всех манси, в 2010 г. – лишь четверть





Ил. 1. Динамика численности манси 1926–2010 гг.

(ил. 1). В послевоенный период происходит их постепенное расселение по Тюменской обл. и незначительно за её пределы. В 1990-х гг. произошёл резкий рост численности, в первую очередь за счёт манси, проживающих вне Берёзовского р-на и вне сельской местности, – это потомки смешанных браков, проживающие в поселениях городского типа Ханты-Мансийского округа. Резкий рост численности манси после 1990 г. был вызван признанием прав коренных народов и финансовой поддержкой со стороны правительства округа.

В 2014–2016 гг. автором в посёлках Северной Сосьвы было опрошено ок. 200 чел., у 155 из них (90 муж., 65 жен.) зафиксированы жизненные траектории. При всей уникальности судеб их можно свести в одну схему, которая была predeterminedлена заложенными в 1920–1930-х гг. государственными институтами. Все биографии отражают жизненный путь граждан современного государства с обязательными этапами социализации: детский сад, школа и армия. В дальнейшем предполагалась профессиональная ориентация и назначение на работу. Можно было саботировать распределение, но было крайне трудно избежать образовательной системы. В итоге роль государства в жизни коренных народов Севера к сер. XX в. заметно выросла, став определяющей во многих сферах.

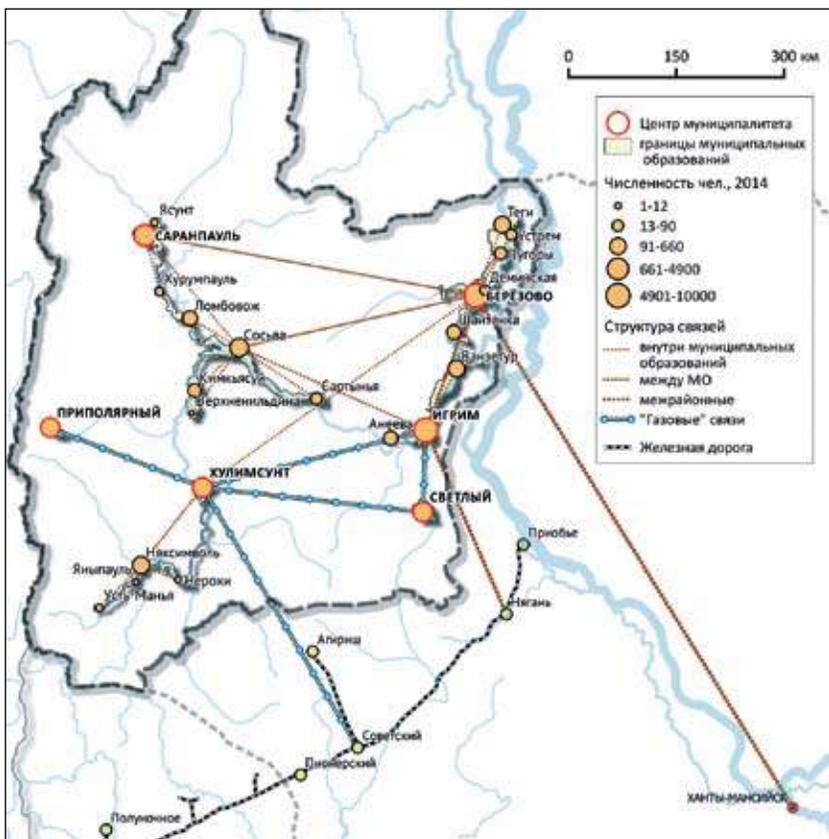
Государственные институты социализации были болезненными для манси и разрушительными для традиционной культуры, поскольку подменяли её механизмы. Переезд в интернат чужого посёлка, отправка в армию или на учёбу в другой район вели к разрыву отношений, что не свойственно укоренённым культурам. Из выборки школу-интернат прошли более 95 % манси. Более чем для половины опрошенных пребывание в интернате было связано с переездом в другой посёлок, и этот опыт был травмирующим. Не лучше была ситуация в неразделённых семьях: в 1940–1960-х гг. родителям приходилось с утра до ночи работать в колхозах, воспитанием занимались бабушки. В интернатах мансийский язык был запрещён, национальная одежда не приветствовалась, как и прочие проявления этнической идентичности.

У большинства опрошенных был единократный опыт переезда из Берёзовского р-на на длительный срок, в среднем на 2–4 года для учёбы или службы. Что примечательно, отбывшие возвращались не всегда в родную деревню, а быстро перемещались в соседний крупный населённый пункт с лучшими условиями для трудоустройства, с полной школой, что позволяло избежать отправки детей в интернат. Такое челночное движение людей шло вразрез с традиционной миграцией, которая не допускала возвращения. В частности, З.П. Соколова приводит слова манси Петра Шешкина, известного мастера-резчика из Ломбовожа: «Поверье: покинув родину, нельзя возвращаться обратно – умрешь»³. Но считать ли оставлением родины службу в армии или учёбу?

Выборка показывает, что особенно велико число вернувшихся (недоучившихся) среди тех, кто выехал за пределы Берёзовского р-на, поскольку такой разрыв переносился наиболее тяжело; жизнь в крупном городе после таёжной деревни для многих была невыносимой. В досоветские времена главный вектор переселения манси с Сосьвы был направлен на север, вниз по течению Оби, в сторону Салехарда⁴. В 1930-е гг. вектор сместился по линии административного подчинения: в Берёзово (райцентр) и Ханты-Мансийск (окружной центр). Государство, как могло, управляло миграцией. Возникшие в 1970-е гг. газовые посёлки района задали собственные векто-

ры движения людей и ресурсов, по мере разрастания инфраструктуры в поток были вовлечены и местные жители (ил. 2). Но «биографический потенциал» газовой индустрии оказался чрезвычайно мал для коренного населения, только хулимсунтские манси смогли им воспользоваться в некоторой степени⁵. Для Сосьвинского Приобья газовые посёлки так и остались инородными объектами: ни газификации, ни отчислений в местный бюджет, ни обязательств по сохранению среды.

Полученное образование и сопутствующий миграционный опыт формировали из послевоенных поколений манси людей с другим пониманием своего места и возможностей.



Ил. 2. Инфраструктурные связи Берёзовского р-на ХМАО – Югры

Жизнь в деревне предков виделась предпочтительным, но уже не обязательным вариантом. Национальная интеллигенция обских угров вела преимущественно городскую жизнь. Высшее образование во всех отношениях затягивало возврат на родину (желание у большинства сохранялось), поскольку за распределением специалистов государство следило тщательно, а карьерный рост в их случае часто означал смену места жительства. В целом жизненные траектории выпускников вузов более витиеваты, с большим количеством «развилочек», где возможны разные сценарии.

Если от срочной службы нельзя было отказаться, то с учёбы можно было сбежать домой или вынужденно прервать обучение (работу) из-за тяжёлых обстоятельств. Манси не стремились вырваться из деревень в город, наоборот, предпочитали остаться на земле предков. Таёжная глубинка не знала безработицы, все были при деле, неплохо зарабатывая по меркам сельской местности. Именно по сельским манси больше всего ударил кризис перестроечных лет, когда государство отказалось от социальных обязательств, а плановая экономика рухнула. Безработица оказалась одной из главных проблем, способствуя оттоку молодёжи в города за пределы района. Как замечает берёзовский предприниматель, «с деревень едут сюда искать работу. Но район дотационный, предприятий нет. Или ходят в лес клюкву, бруснику, орехи собирать. Кто не устроился – таких большинство, – начинают спиваться. Если убрать из Берёзова административный центр, настанет полный ступор»⁶.

Традиционным для мансийских брачных отношений был переезд жены в дом мужа. Эта система была нарушена политикой расселения и укрупнения сел, но подкосил её окончательно этнодемографический кризис 1980–1990-х гг., когда аномально выросла смертность мужчин манси трудоспособного возраста⁷. В этой ситуации женщины были вынуждены искать брачных партнеров другой национальности, в том числе среди мигрантов. Смешанные браки, которые стали преобладающими, подстегнули мобильность, в том числе отъезд пар за пределы округа. Но не менее типичной стала ситуация, когда муж входил в род жены. В таких семьях обыч-



Ил 3. Манси сварщики на пенсии (слева направо): Алексей Самбиндалов, Владимир Тасманов. Хулимсунт, 2014. Фото: автор

на история, когда муж в какой-то момент пытался перевезти семью на свою родину (как правило, в степную полосу), но жена вскоре начинала категорически возражать прожить на новом месте, и семье приходилось возвращаться. Можно сказать, что жизненную траекторию мужчин манси в трудоспособном возрасте в большей мере определяли государственные институты, тогда как женщины манси, несмотря на полученное образование, чаще оставались хранительницами родового очага и, как следствие, культуры.

В целом, если исключить из мужской биографии армию, мансийские женщины выглядят более мобильными и адаптивными, чем мужчины: профессиональное образование после школы получили 74 % опрошенных женщин и только 41 % мужчин. Это также объясняется тем, что мужчина предполагал: по возвращении из армии в колхоз он легко найдёт работу. Ведь 85 % опрошенных отслужили в армии, у многих за плечами был стройбат, который в сущности являлся



этапом профориентации. Список компетенций в стройбате и колхозе сопоставим – это почти все виды строительных и отделочных работ, управление несложными механизмами и ремонт техники. По-другому выстраивалась жизненная траектория у мужчин, получивших узкоспециальное образование и направление на производство. Так, например, два друга Алексей Самбиндалов (Хулимсунт) и Владимир Тасманов (Няксимволь) большую часть жизни отработали под Уренгоем и Надымом сварщиками и только на пенсии вернулись в родные сосьвинские края (ил. 3). Константин Яптин из Ломбовожа, геолог по образованию, аналогичным образом проработал 30 лет в Красноярском крае. Подсчитать же тех, кто так и не вернулся на Северную Сосьву, окончательно пустив корни в других краях, не представляется возможным.

Итог. В советский период манси расселились значительно шире своего исторического ареала, став по большей части городскими жителями с соответствующими представлениями о качестве жизни. Административное деление 1930-х гг., ориентация больших предприятий на задачи плановой экономики и государственную поддержку, образовательная модель прошлого века – всё это до сих пор продолжает воспроизводить «советскую биографию» коренных жителей, поскольку альтернативной программы нет. Характерна общая миграционная схема «на укрупнение»: деревня – село – посёлок городского типа – город, допускающая возвратное движение до уровня крупного села. Для сосьвинско-ляпинской группы манси аккумуляторами населения являются поселения Хулимсунт, Саранпауль, Сосьва, Игрим; дальнейшее образовательное или карьерное продвижение предопределено тяготением Ханты-Мансийска; а вот межрайонные связи и соответствующие жизненные траектории не работают – горизонтальный транзит блокируется замкнутой на себя инфраструктурой регионов. Зимние дороги оживляют южные связи Берёзовского р-на, главным образом, в торговом отношении. Но как вектор переселения или поиска работы это направление не рассматривается, потому что лесозаготовительные города и посёлки Приобской железнодорожной ветки не нуждаются в кадрах, а образовательные учреждения там практически отсутствуют.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ **Абрамов И.В.** 1930-е годы в истории северо-сосвинских манси: коллективизация, землеустройство и просвещение // Вестник угроведения. – Ханты-Мансийск, 2016. – № 4. – С. 69–80.

² Уральская экспедиция на Обдорском Севере: Приполярная перепись, 1926–1927 гг. / ред.-сост.: Е.М. Главацкая, Ю.В. Клюкина-Боровик. – Екатеринбург, 2013. – 258 с.

³ **Соколова З.П.** Отрывок из полевого дневника о поездке на р. Ляпин в 1966 г. // Вестник угроведения. – Ханты-Мансийск, 2015. – № 4. – С. 170.

⁴ **Первалова Е.В.** Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – С. 138–151.

⁵ **Абрамов И.В.** Социальный эффект газа: адаптация хулимсунтских манси // Меншиковские чтения – 2015: Мат-лы конф.: Берёзово, 27–28 ноября 2015 г. / отв. ред. П.А. Кротов. – СПб.: XVIII век, 2015. – Вып. 10. – С.11–20.

⁶ Полевые материалы автора, 2016, Берёзово.

⁷ **Козлов А.И., Козлова М.А., Вершубская Г.Г., Шилов А.Б.** Здоровье коренного населения Севера РФ: На грани веков и культур. – Пермь: ПГГПУ, 2012. – С. 132.





Взаимоотношения между недропользователями и владельцами территорий традиционного природопользования: социологический аспект

С.Х. Хакназаров

*Обско-угорский институт прикладных
исследований и разработок
г. Ханты-Мансийск (Россия)*

Проблемы взаимоотношений между недропользователями и представителями КМНС были и остаются одними из острейших и актуальнейших проблем при промышленном освоении северных территорий.

В современных условиях изучение взаимодействия коренных народов Севера и промышленных компаний составляет важнейшую часть исследовательского поля современного положения этих народов. В своей работе Н.И. Новикова находит доминанту конфликтных отношений между коренными жителями региона и нефтедобывающими компаниями – это отношение к окружающему миру¹. Практически все вопросы социально-культурной антропологии аборигенов связаны с промышленным развитием регионов их расселения. Промышленное освоение углеводородного сырья и его последствия являются важной частью конструируемого социального знания. В настоящее время оно всё более активно используется в политической борьбе коренных народов за свои права. Н.И. Новикова обращает внимание на то, что сегодня эта борьба отражает конфликт между традиционным и промышленным природопользованием, народными представлениями и навыками, научными и утилитарно-коммерческими знаниями и подходами к окружающей среде и к её ресурсам.



Правовые и обыденные конфликты в этой сфере приводят к негативным последствиям: разрушению окружающей среды, безработице, алкоголизму, утрате традиционных ценностей и языков коренных народов, недостаточному развитию образования и здравоохранения, низкому уровню жизни и т. п.

В монографии Н.И. Новиковой приводятся примеры разных путей выхода из сложившейся ситуации². Например, основанные на совершенствовании законодательства и достижении свободного, предварительного и осознанного согласия коренных народов, получения ими компенсаций и справедливого распределения прибыли от использования природных ресурсов. Существует и иное видение этих проблем, которое характерно для части политической и бизнес-элиты – переселить аборигенов с их земель, построить им дома в посёлках и городах, выплатить компенсацию. Правда, в последнем случае оценка финансовых затрат на такие программы бывает заниженной, а социально-экономические, культурные и психологические последствия вообще не просчитываются.

Процесс освоения и развития северных районов связан с решением ряда важнейших проблем, в частности, с созданием условий для сохранения и развития коренных малочисленных народов Севера и принятием необходимых мер по формированию условий проживания и повышению жизненного уровня населения (коренного и пришлого) этих районов. Согласно проведенным опросам на вопрос: *«Как, по Вашему мнению, строятся взаимоотношения промышленников с владельцами родовых угодий и общинами малочисленных народов Севера?»*, были получены следующие ответы (табл. 1).

Как видно из табл. 1, значительное большинство опрошенных (61,3 %) высказали мнение о том, что взаимоотношения между владельцами ТПП и недропользователями должны строиться только на договорной основе (имеется в виду заключение экономических соглашений), 25,6 % опрошенных считают, что взаимоотношения должны строиться на арендной основе, путём заключения договора аренды между администрацией округа (или представителями местных администраций), недропользователями и владельцами родовых угодий. Кроме того, незначительное количество респондентов



Таблица 1

**Распределение ответов на вопрос:
«Как, по Вашему мнению, должны строиться
взаимоотношения недропользователей с владельцами
родовых угодий КМНС?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных*
На основе заключения экономических соглашений	230	61,3
На арендной основе, путём заключения договора аренды	96	25,6
Другое	16	4,3
Затрудняюсь ответить	33	8,8
Итого	375	100,0

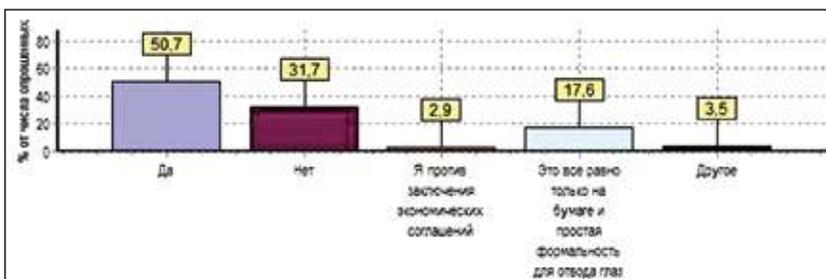
* Сумма превышает 100 %, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

в графе «Другое» дали ответы следующего содержания: «Не признаю родовые угодья (общины)»; «Я противник родовых угодий (общин)»; «Не в курсе»; «Их у нас нет»; «Не знаем», «Это бесполезно» и т.п.; 15,7 % респондентов затруднились ответить на данный вопрос.

Следует отметить, что большинство нефтяных и газовых компаний, работающих на территории ХМАО – Югры, заключают экономические соглашения (договоры) с коренным населением о компенсациях за использование участков территорий традиционного природопользования. Ежегодно в рамках экономических соглашений КМНС, являющимся субъектами права территорий традиционного природопользования, выделяется более 500 млн руб., при этом около 80 % выплат производится проживающим на территории Сургутского р-на.

Ведущую роль в структуре выделенных денежных средств в пользу КМНС играют компенсационные выплаты, снабжение материально-техническими средствами (снегоходами, строительными материалами, лодочными моторами, спецодеждой и др.) и оказание транспортных услуг (вертолёт, автотранспорт).

В ходе исследований нами ставилась задача выяснить мнение респондентов о том, могут ли экономические соглаше-



Прим.: Сумма превышает 100 %, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

Ил. 1. Распределение ответов на вопрос: «Как Вы думаете, экономические соглашения, заключаемые между недропользователями и владельцами родовых угодий, могут обеспечить общины и компенсировать их затраты?» (в %)³

ния, заключаемые между недропользователями и владельцами ГПП, обеспечить общины и компенсировать их затраты?

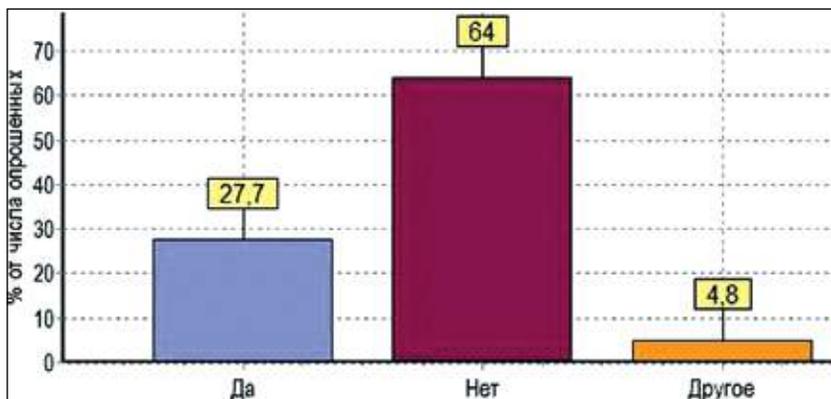
Отвечая на соответствующий вопрос, 50,7 % респондентов отметили: «Да, могут». «Нет, не могут», – сказали 31,7 % респондентов (ил. 1). Отметили, что экономическое соглашение – это простая формальность, 17,6 % респондентов.

На вопрос: «Какие у Вас сложились отношения с недропользователями?» (табл. 2), относительное большинство респондентов (35,7 %) ответили, что «всякое бывает»; 30,7 % респондентов сообщили, что «совершенно не соприкасаются с недропользователями»; 24,3 % ответили, что они «сотрудничают с недропользователями». Лишь 5,6 % респондентов считают, что

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «Какие у Вас сложились отношения с недропользователями?»

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Отношения сотрудничества	91	24,3
Отношения конфликтные	21	5,6
Всякое бывает	134	35,7
Совершенно не прикасаюсь с ними	115	30,7
Затруднялись ответить	14	3,7
Итого	375	100,0



Прим.: 3,5 % респондентов затруднились ответить на данный вопрос

Ил. 2. Распределение ответов на вопрос: «Были ли случаи в Вашей жизни, когда Вы непосредственно пострадали от деятельности недропользователей?» (в %)⁵

их «отношения с недропользователями бывают конфликтными».

Для сравнения укажем, что результаты исследований, проведённых сотрудниками Сургутского госуниверситета (г. Сургут) и Института философии и права СО РАН (г. Новосибирск), показывают, что взаимоотношения традиционного хозяйства и нефтегазового комплекса к настоящему времени являются во многом неурегулированными. Об этом свидетельствует высокая степень социально-психологической напряжённости в данной сфере, выявленная в социологическом опросе. Ответы на вопрос: «*Какие отношения сложились у вас с нефтегазодобытчиками, геологами?*», поставленный перед владельцами родовых угодий, распределились следующим образом: 18,0 % наших респондентов (владельцев родовых угодий) охарактеризовали эти отношения в основном как отношения сотрудничества, но 22,5 % – как в основном конфликтные; 43,2 % владельцев родовых угодий считают, что в их отношениях с нефтяниками есть и сотрудничество, и конфликтность («всякое бывает»); 16,2 % респондентов не дали ответа на этот вопрос, поскольку не соприкасались с деятельностью нефтяников⁴. Таким образом, доля лиц из числа владельцев

Таблица 3

**Распределение ответов на вопрос:
«Если да, то укажите, в чем это проявилось?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Разлив нефти	41	10,9
Перекрытие рек	34	9,1
Пожары	6	1,6
Промышленные свалки	2	0,5
Затруднялись ответить	292	77,9
Итого	375	100,0

угодий, оценивающих свои отношения с нефтяниками как конфликтные, больше, чем доля тех, кто оценивает эти отношения как в основном отношения сотрудничества. Причём, так или иначе, но наличие конфликтности отмечают все владельцы родовых угодий, соприкасающиеся с деятельностью нефтегазового комплекса.

На наш вопрос: «*Были ли случаи в Вашей жизни, когда Вы непосредственно пострадали от деятельности недропользователей?*», большинство респондентов (64,0 %) ответили отрицательно. Считают, что пострадали от деятельности недропользователей, 27,7 % респондентов (ил. 2).

Отвечая на вопрос: «*Если да, то укажите, в чем это проявилось?*» (табл. 3), респонденты сообщили о следующих фактах: разлив нефти (10,9 %), перекрытие реки (9,1 %), пожары (1,6 %) и промышленные свалки (0,5 %).

Один из вопросов касался проблемы дальнейших взаимоотношений владельцев ТТП и недропользователей. Большинство респондентов (59,7 %) полагают, что в будущем необходимо взаимовыгодное сотрудничество; 20,0 % респондентов считают, что деятельность недропользователей на ТТП надо ограничить; лишь 6,9 % респондентов считают, что деятельность недропользователей на ТТП необходимо полностью прекратить (табл. 4).

Таблица 4

**Распределение ответов на вопрос:
«Что Вы думаете по поводу того, как в будущем
должны складываться Ваши отношения
с недропользователями?» (n* = 375)**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных**
Считаю, что необходимо взаимовыгодное сотрудничество	224	59,7
Считаю, что их деятельность в местах ТП надо ограничить	75	20,0
Считаю, что их деятельность в местах ТП надо полностью прекратить	26	6,9
Затрудняюсь ответить	70	18,7

*n – число респондентов.

** Сумма превышает 100 %, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

В процессе исследований было необходимо определить позицию представителей КМНС на местах об адресатах получения компенсационных выплат по экономическим соглашениям (табл. 5).

Таблица 5

**Распределение ответов на вопрос:
«Согласны ли Вы с тем, что полученные
компенсационные выплаты по экономическим
соглашениям надо направлять?» (n* = 375)**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Владельцам ТПП (родовых угодий, общин)	310	82,7
Коренным жителям близлежащих населённых пунктов	42	11,2
Коренным жителям района	17	4,5
Коренным жителям округа	20	5,3
Затруднялись ответить	11	2,9

*n – число респондентов.

** Сумма превышает 100 %, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

Из данных, представленных в табл. 5, видно, что абсолютное большинство респондентов (82,7 %) считают, что полученные компенсационные выплаты по экономическим соглашениям необходимо направлять владельцам ТТП (родовых угодий, общин); 11,2 % респондентов думают, что выплаты нужно направлять коренным жителям близлежащих населённых пунктов; лишь немногие (4,5 % и 5,3 % респондентов) согласны делиться выплатами с коренными жителями района и округа соответственно.

По мнению В.Н. Беляева, М.И. Игнатъевой и др., при совершении экономических соглашений с недропользователями в части платежей за недра, выделяемых для решения задач социально-экономического развития малочисленных народов и этнических групп, вопрос об индивидуальных долях обсуждению подлежать не должен⁶. Или, как отмечает исследователь Ю.В. Попков, *«через экономические соглашения абригены удовлетворяют лишь интересы выживания, причём можно сказать, выживания индивидуального (семейного), но не интересы развития, тем более выражающие потребности всего этноса как целого»*⁷. По его мнению, средства и платежи по экономическим соглашениям должны распределяться не конкретному (индивидуальному) владельцу, а в пользу всего коренного населения.

В заключение отметим следующее. Результаты наших исследований показывают: значительное большинство опрошенных полагают, что взаимоотношения между владельцами ТТП и недропользователями должны строиться только на договорной основе (имеется в виду заключение экономических соглашений). Также большинство респондентов считают, что заключаемые экономические соглашения могут обеспечить общины и компенсировать их затраты.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Новикова Н.И. Охотники и нефтяники: исследование по юридической антропологии. – М.: Наука, 2014. – 407 с.

² Хакназаров С.Х. Рецензия на монографию Н.И. Новиковой «Охотники и нефтяники: исследование по юридической антропологии» // Вестник утредения. – Ханты-Мансийск, 2016. – № 1 (24). – С. 184-186.



³ **Хакназаров С.Х.** Проблемы социально-экономического развития территорий традиционного природопользования коренных народов Севера ХМАО - Югры (по материалам социологических исследований). - Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2016. - 100 с.

⁴ **Мархинин В.В., Удалова И.В.** Традиционное хозяйство народов Севера и нефтегазового комплекса: (Социологическое исследование в Ханты-Мансийском автономном округе). - Новосибирск: Наука, 2002. - 254 с.

⁵ **Хакназаров С.Х.** Проблемы социально-экономического развития...

⁶ **Беляев В.Н., Игнатъева М.И. и др.** Совершенствование экономических взаимоотношений коренных малочисленных народов и недропользователей // Коренные народы. Нефть. Закон: Тез. докл. междунар. конф. - Ханты-Мансийск, 1998. - С. 46-47.

⁷ **Попков Ю.В.** Народы Севера и нефть: конфликты и компромиссы // Коренные народы. Нефть. Закон: Мат-лы междунар. конф. - М.: ФКХ Лтд, 2001. - С. 132.





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



Этнографические музеи под открытым небом ХМАО – Югры: российский и европейский опыт

А.А. Новик

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

В мировой практике накоплен значительный опыт по созданию музеев под открытым небом – интерактивных для своего времени собраний редкостей, позволявших посетителям не только посмотреть, но и буквально «потрогать» различные артефакты, характерные для той либо иной этнической, конфессиональной, локальной или иной общности. Пионерами в таких экспериментах с наследием предков стали скандинавы – нам достаточно вспомнить Скансен в Стокгольме, возникший в XIX столетии благодаря стараниям шведских энтузиастов, которым удалось собрать в одном месте традиционные дома, утварь, предметы крестьянского и ремесленного труда, народную одежду и проч. из различных провинций королевства. К чести наших соотечественников, директором Музея антропологии и этнографии Василием Васильевичем Радловым (1837–1918) были подхвачены идеи интерактивного ознакомления посетителей с достижениями разнообразной культуры народов мира. В России на протяжении XX столетия было создано большое количество музеев под открытым небом, в которых согласно самым разным концепциям, менявшимся в ходе бурных событий у нас в стране, представлены всевозможные предметы быта, одежда, обустройство жилища, хозяйственные занятия и прочее этносов и этнических групп, населяющих огромную страну.



Особым образом на фоне отечественных музеев под открытым небом выделяются учреждения культуры ХМАО – Югры. За годы поездок (с 2006 по 2016 г.) в данный регион (для участия в различных конференциях, прежде всего в Полевых биеннале, проводимых ханты-мансийским Музеем природы и человека, а также во время научного руководства экспедицией «Славянский ход – 2008», руководитель проекта Е.В. Лоншакова) мне удалось познакомиться с работой учреждений культуры: музея «Торум маа», музея в п. Сосьве, Октябрьского районного краеведческого музея и многих других¹. В Югре накоплен значительный опыт по сохранению культурного наследия народов региона, достойный стать примером для других учреждений культуры страны. Вместе с тем назрела необходимость в новых подходах к организации музейного пространства, использованию природных ресурсов, экспозиционным решениям, презентации всего тезауруса материалов, представляемых посетителям. По данному вопросу хочется сделать несколько предложений.

Во-первых, надо привлечь специалистов разных областей для решения насущных проблем жизни людей в населённых пунктах Югры – и, соответственно, по возможности отразить это в экспозиции существующих музеев и использовать в концепциях задумываемых музейных пространств.

Во-вторых, настала острая необходимость проведения полномасштабной этноэкологической экспертизы всего региона Приобья. Для её проведения необходимо привлечь специалистов, способных работать профессионально и с использованием современных методик – включая европейский и мировой опыт.

В-третьих, нужно предложить смелые решения по сохранению самобытной культуры старожильческого населения и коренных народов региона. Нужно искать практические выходы, а не давать только теоретические советы.

В-четвертых, необходимо привлечь опыт зарубежных стран, которые уже не одно десятилетие пытаются сохранять традиционные ремёсла и промыслы, фиксировать и развивать диалекты и говоры различных языков, поддерживать исчезающую деревенскую культуру, то есть вдохнуть новую



жизнь в провинциальную глубинку. Музей – это не только презентация существующих экспонатов, но и трансляция культурного опыта, знаний родного языка, достижений многих поколений людей в современное общество.

В-пятых, исследования культуры и языка местных народов необходимо сделать систематическими, а не спонтанными, зависимыми от определённой конъюнктуры, а результаты такого изучения должны стать важной составляющей экспозиции каждого музея под открытым небом.

Для музеев Югры, повторим, исключительно полезными могут быть европейские достижения в данной области. Так, в Западной Европе накоплен многолетний опыт по сохранению деревень и небольших городов. К примеру, в Германии успешно развиваются деревни, которые вошли в федеральную программу «Dorf mit Zukunft» («Деревня с будущим»). По этой программе в каждой федеральной земле был выбран населённый пункт, возродить который стали на федеральном уровне. В этих деревнях стали возводить объекты социального и культурного назначения. Деревни были включены в маршруты, рекомендованные для туристов. Гостиницы, рестораны и кафе, построенные при поддержке федеральных и земельных властей, должны в будущем обеспечить хорошее экономическое будущее данных деревень. Важнейшей составляющей этой программы стало возведение объектов культуры. Возможно, они являются даже более значимыми в плане возрождения деревень. Так, в деревне Glaisin (Глаизин) в Мекленбурге был создан Дом творчества, в котором стали проводиться занятия по вышиванию, ткачеству, вязанию и т. п. Местные женщины с удовольствием стали посещать подобные самообъявленные кружки и начали учиться друг у друга тем или иным навыкам и умениям. Проведение досуга в деревне стало интересным. Более того, женщины смогли продавать свои изделия на ярмарках и в магазинах сувениров, которые посещают туристы из всех уголков Германии². К вопросу сохранения традиционных ремёсел и рукоделия добавились курсы по изучению местного диалекта (Plattdeutsch), который постепенно угасал под воздействием языка общенемецких СМИ и в силу сложившихся стереотипов и приори-



тетов современной жизни. Однако вместе с осознанием ценности собственной локальной культуры в плане традиций, обычаев, навыков и промыслов пришло и осмысление роли родного языка. Такой немецкий опыт может быть использован музеями под открытым небом, работающими в Югре.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Новик А.А. С берегов Эльбы на берега Оби. К постановке проблемы этно-экологической экспертизы Югры // Славянский ход – 2008. X комплексная научно-исследовательская экспедиция. Ханты-Мансийск – Сургут, 2008. Мат-лы и исслед. Вып. 4. – СПб.: Петроний, 2008. – С. 205–213.

² Мыльников А.С., Новик А.А., Иванова Ю.Вал. Этнографическая экспедиция 2000 года в Северную Германию. Некоторые итоги и выводы // Мат-лы конф., посвящённой 90-летию со дня рождения чл.-корр. РАН А.В. Десницкой. – СПб.: Наука, 2002. – С. 144–155.





Древний мир Югры: к проблеме разработки брендового тура на потенциале культурного наследия народов манси

Н.А. Балюк

*Тюменский государственный университет
г. Тюмень (Россия)*

Современные тенденции развития национального и международного туризма, вопреки заявленным прогнозам экономического роста территорий, обладающих уникальным культурным наследием, содержат в себе целый ряд рисков, связанных с возможным нарушением экологического баланса окружающей среды в местах компактного проживания традиционных сообществ. Активный приток туристов в ареалы компактного проживания коренных малочисленных народов ХМАО – Югры может стать продолжением глобальной техногенной эволюции естественных ландшафтов, характерных для зон промышленного освоения. По определению А.Н. Тетиора, характерными признаками техногенной эволюции является непрерывный и интенсивный рост площадей техногенных ландшафтов и вытеснение ими естественной природы¹.

Поэтому для сохранения природного и культурного наследия в условиях ХМАО – Югры специализация въездного и внутреннего туризма должна максимально соотноситься с направлением экологического познавательного туризма и базироваться на принципах устойчивого развития территории. Важным этапом, способствующим включению региона в Общероссийский реестр туристских местностей, является проведение комплексной оценки туристско-рекреационного потенциала и зонирование территории, с целью выделения кластеров экологического туризма в зонах, имеющих статус национальных парков. При этом необходимо учитывать, что



в рамках природоохранного законодательства на территории заповедников официально запрещена любая хозяйственная деятельность, в том числе экологический туризм².

В современной практике эффективный механизм устойчивого развития туризма изначально выстраивается на основе результатов комплексного прогнозного исследования территории для целей развития туризма, ресурсного, технологического и экономического обоснования перспективных видов туризма и направлений специализации³.

В этой связи отметим значимость проведения комплексной оценки туристско-рекреационного потенциала, как неотъемлемого условия развития внутреннего и въездного туризма, разработки системы проективных и экономических решений по территориальной организации туризма. Решение проблемы возможно на основе проведения экспедиционных обследований территории с целью выявления, инвентаризации и комплексной оценки состояния объектов культурного и природного наследия для целей этнического и экологического туризма. Данные полевые и тематические исследования ориентированы также на:

- анализ динамики процесса влияния природной среды на заселение и освоение территории;
- определение взаимосвязи ландшафта и этноса (детерминирование природопользования комплексом природных условий);
- обусловленность этнического самосознания ландшафтными условиями;
- историческую реконструкцию типов хозяйственного освоения территории, анализ истории освоения территории по региональным и типологическим единицам;
- ландшафтную дифференциацию процесса освоения и ландшафтные типы расселения;
- историко-географическую характеристику округа, включающую сведения о численности населения, количестве населённых пунктов в динамике, этническую принадлежность населения, направленность демографических процессов, плотность населения, миграции и их причины;
- характеристику природных и хозяйственных комплексов территории по отраслям производств;
- и пр.

В ходе целевого обследования зон компактного проживания аборигенного населения для разработки брендовых этно- и экотуров важно согласование этого вопроса с местными жителями – носителями традиционной культуры, чтобы определить их готовность принимать туристов, демонстрировать свой образ жизни, культуру повседневности, традиционные промыслы и ремёсла, декоративно-прикладное творчество. На основе характеристики природных и хозяйственных комплексов территории по отраслям производства, изучения топонимики, ландшафтной, сельскохозяйственной и промысловой лексики, районирования и зонирования туристской территории формируется туристский кластер. В нём выделяются исторический центр (ядро) и зоны компактного расположения туристских объектов в регионе, а также трассы, проходившие через эту территорию с локализацией центров устойчивого развития этноса. При этом необходимо учитывать негативное воздействие массового туризма на состояние окружающей среды.

В рамках рассматриваемой проблемы понятие «устойчивый туристско-рекреационный ресурс» определяется в формате концепции устойчивого развития. Последняя проецируется на сферу туризма в широком смысле, исходя из базовых принципов экологии природопользования – туризма, не приводящего к деградации ресурсов, для восстановления которых требуются значительные финансовые затраты. В этой связи одним из направлений устойчивого развития территории выступает экологический туризм, максимально реализующий на практике базовые принципы концепции устойчивого развития и учитывающий высокий спрос на рекреацию и её первозданность. Исходя из мирового опыта, в зонах уникального природного и этнокультурного наследия должны соблюдаться строгие правила по бережному отношению к окружающей среде, регламентированные действующим природоохранным законодательством. По определению И. Петрасова, экологический фактор устойчивого развития туризма естественным образом становится уже экономической категорией, определяющей поддержание качества и первозданное состояние окружающей среды как признак



устойчивости. Реализация этих принципов экономически выгодна по сравнению с затратами отраслей, имеющих отрицательный экономический эффект от деградации природной среды⁴.

Так, проведение экологического мониторинга состояния окружающей среды обозначило характерную для основной части туристских регионов страны негативную тенденцию интенсивного загрязнения окружающей среды, нарушения норм рекреационной нагрузки. Игнорирование базовых принципов устойчивого развития может привести к тому, что изначально восполняемый природный туристско-рекреационный ресурс, способный функционировать при минимальных затратах поддерживающего характера, вследствие агрессивного антропогенного и техногенного воздействия может перейти в режим затратного, ориентированного либо на восстановление утраченного ресурса, либо на создание искусственной рекреации. Данные положения особенно актуальны для такой уникальной территории, как ХМАО – Югра.

При разработке концепции брендового тура важно опираться на комплексный междисциплинарный подход, что позволит рассмотреть в широком временном и пространственном диапазоне особенности формирования и типологию хозяйственных и социальных систем через призму материального и духовного мира в их онтологическом единстве «природа – человек». Реконструкция ономастического пространства ХМАО – Югры, с его характерным знаково-семантическим определением будет способствовать формированию комплексных знаний о системе мышления, мировоззрении и рефлексии человека, создавшего уникальную биосферную модель жизненного цикла – модель, максимально адаптированную к проживанию в условиях Обского Севера. Таким образом, проведение научно обоснованной оценки туристско-рекреационного потенциала региона будет способствовать:

- включению автономного округа в «Общероссийский реестр туристских местностей»;
- позиционированию региона на рынке национального и международного туризма как территории с интенсивно развивающимся этнотуризмом на основе кластерного подхода.

Результаты реализации проекта по комплексной оценке туристско-рекреационного потенциала муниципальных образований ХМАО – Югры могут быть представлены в виде:

- созданного кадастра туристско-рекреационных ресурсов территории;
- рекомендаций по формированию туристских кластеров;
- сформированной сети туристских маршрутов с обеспечением их необходимым набором технологических документов, составленных на основе лесотакционных карт и лесостроительных материалов, регламентов лесничеств, метеорологических данных о состоянии климата в динамике за последние 50 лет, генеральных планов развития муниципальных образований, отчётов археологических экспедиций, реестров предприятий муниципальных образований, реестров и характеристик памятников природного и историко-культурного наследия, отчёты гидрогеологических исследований территории⁵.

Для проведения комплексной оценки территории необходимо создание рабочей группы, в состав которой включаются учёные, специализирующиеся на проблемах туризма, экологии, ландшафтоведения, оценки туристско-рекреационного потенциала (природной и этнокультурной составляющей). Выявленное в ходе комплексной оценки сочетание туристско-рекреационных ресурсов открывает перспективы для развития конкретных видов туризма в пределах территории, а их значительные запасы будут способствовать формированию и развитию туристских центров, созданию тем самым предпосылок для становления туристской деятельности как важной отрасли экономики региона. Вместе с тем для определения специализации видов туризма и расчёта экономической эффективности продукта необходимо наличие и доступность информации о состоянии и качественных показателях туристско-рекреационного потенциала территории, что в мировой практике является определяющим условием для ее позиционирования как региона с интенсивно развивающимся туризмом. Перспективной зоной для развития этно- и эко-туризма в Югре, требующей комплексной оценки состояния туристско-рекреационного потенциала, является Кондинский район. Он включает объекты природного и культурно-



го наследия – природный парк «Кондинские Озёра», этнографический музей в с. Половинке, памятники археологии в окрестностях д. Учинья, исторические поселения кондинских манси (д. Учинья, д. Тап и др.) Большой вклад в исследование истории территории в эпоху бронзы (лозьвинская культура) внесён археологами Л.Н. Сладковой и С.Ф. Кокшаровым, истории XIX–XX вв. – краеведами О.А. Кошмановой и А.Н.Хомяковым⁶.

В современных условиях активного развития национального и международного туризма эффективной формой организации территории является туристская дестинация⁷. В условиях ХМАО – Югры базовым компонентом туристской дестинации является этническое наследие ханты и манси, максимально выраженное в знаково-символическом и оберегово-заклинательном определении материального и духовного пространства, получившее выражение в орнаментации бытовых предметов, жилища, одежды, орнаментах вышивки, аппликации и бисерного плетения и др. Это наследие, представленное в фондах региональных музеев, играет большую роль в формировании образа туристской дестинации, обеспечивая наполнение культурного наследия глубинными внутренними смыслами, позволяющими понять онтологические и аксиологические смыслы жизни человека в гармонии с окружающей средой Обского Севера. Учитывая значимость традиционного наследия манси, предметный мир, получивший материальное выражение в знаках, символах, артефактах, является уникальным туристским ресурсом для разработки программы брендового туристского маршрута « Древний мир Югры».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Тетиор А.Н. Техногенная эволюция ландшафтов // Национальная ассоциация ученых. – М., 2015. – Вып. 2. – С. 27–32.

² Запорожан А.Я. Кластер спортивного экологического туризма // Управленческое консультирование. – СПб., 2016. – № 4. – С. 99–100; Федеральный закон от 14.03.1995 № 33-ФЗ «Об особо охраняемых природных территориях», ст.15.

³ Кузнецов Д.А. Государственное и территориальное прогнозирование // Молодой учёный. – 2017. – № 1. – С. 206–209 [Электронный ресурс]. – Ре-

жим доступа: URL <https://moluch.ru/archive/135/37748/> (дата обращения: 21.02.2018); **Морозов М.А., Морозова Н.С.** Моделирование и прогнозирование развития туристских дестинаций // Сервис plus. – М., 2014. – Т. 8, № 3. – С. 32.

⁴ **Петрасов И.** Концепция устойчивого развития применительно к мировому туризму [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tourlib.net>. – С. 1.

⁵ **Балюк Н.А., Козин В.В., Киприна Е.Н., Лось М.А.** Комплексная оценка туристско-рекреационного потенциала муниципальных образований Тюменской области: к постановке проблемы // Вестн. Тюм. гос. ун-та. – Тюмень: Тюм. гос. ун-т, 2013. – Вып.4. – С. 15–21; ГОСТ Р – 50681-2010. Туристские услуги. Проектирование туристских услуг.

⁶ **Сладкова Л.Н.** Модель культурной стратиграфии поселения Талья (поздний бронзовый век) // Экспериментальная археология. – Тобольск: Изд-во Тоб. гос. пед. ин-та, 1991. – Вып. 1. – С. 29; **Сладкова Л.Н.** Поселение Сатыга – памятник позднего бронзового века в верховьях р. Конды // Ежегодник-2002 Тобольского музея-заповедника. – Тобольск, 2003. – N 1. С. 75–80; **Сладкова Л.Н.** Лозьвинская культура эпохи поздней бронзы таёжного Зауралья – Западной Сибири // XVII Уральское археологическое совещание. Мат-лы науч. конф. (Екатеринбург, 19–22 ноября 2007 г.). – Екатеринбург; Сургут: Магеллан, 2007. – С. 164–167; **Кокшаров С.Ф.** Лозьвинского типа памятники // Уральская историческая энциклопедия. – Екатеринбург: УрО РАН; Екатеринбург, 1998. – С. 312–313; **Кошманова О.А.** Золотая баба, или Заколдованная богиня. – Урай: [б. и.], 2009. – 98 с.

⁷ **Машкович Е.А.** Оценка понятия «Туристская дестинация» в контексте современной туристики // Региональное и отраслевое развитие. Известия Ирк. гос. экон. акад. – Иркутск, 2007. – № 6. – С. 89; **Зорин И.В.** Дестинация. – М.: Рос. междунар. акад. туризма, 2009. – С. 55.





Комплексный подход в сохранении достопримечательного места «Барсова Гора» – сакрального объекта народа ханты

Л.В. Степанова, Е.В. Игнатъевская

ИКНПЦ «Барсова Гора»

г. Сургут (Россия)

Урочище Барсова Гора (ил. 1) представляет собой феномен, уникальность которого заключается в концентрации на одной территории памятников археологии, этнографии и природы, во временной диахронии документирующих ключевые вехи истории от палеолита до позднего Средневековья. В России и в мире такие объекты единичны.

На давний сакральный статус этого места указывают археологические данные: на территории Барсовой горы выявлены два святилища (Барсов Городок I/6, Барсов Городок I/9) и два культовых комплекса (на городищах Барсов Городок I/20, Барсов Городок II/1)¹.

Современные этнографические данные также подтверждают особый статус Барсовой горы в мировоззрении сургутских ханты. Такие исследователи, как Н.В. Шатунов, Г.П. Ведмидь и А.А. Рудь отмечают, что ханты называют Барсову гору (с некоторыми разночтениями) «Глухариной горой» / «Глухариной Святой горой» / «Глухариной священной горой», где находится дом *Лук Эвэт ики / Лукэт Эвэт*². По словам А.С. Песиковой, «на этом месте переплелись история богов и история людей. Лишь по воле Создателя боги и люди расселились из Глухариной горы по всему Среднему Приобью»³.

Активная обрядовая практика, связанная с поклонением верховным божествам, прекратилась на Барсовой горе в нач. 1970-х гг. и вплоть до сер. 2000-х гг. наблюдались лишь еди-





Рис. 1. Общий вид на центральную часть урочища Барсова Гора. Вид с ЮЗ.
Фото: Г.П. Ведмидь, август 2015 г.

нические случаи совершения обрядов. В настоящее время исследователи, осуществляющие систематический мониторинг состояния сохранности объектов культурного наследия на территории урочища (в частности, Г.П. Ведмидь), отмечают тенденцию актуализации обрядовых функций этого места: здесь совершаются обряды, их территория демонстрирует явную тенденцию к расширению, а процесс проведения приобретает устойчивый периодический характер.

В 2004 г. Г.П. Ведмидем в центральной части урочища Барсова Гора на стволе березы был зафиксирован приклад в виде отреза ткани белого цвета. Последующие наблюдения 2005–2010 гг. позволили прийти к выводу о том, что ритуальные действия в берёзовой роще носят периодический характер, подтверждением чего служит растущее с каждым годом число прикладов в виде тканей разных цветов и размеров, прикрепленных к берёзовым стволам. На двух из них также зафиксированы схематические изображения «Мирового дерева»⁴. При этом важно, что ханты в непосредственной



близости от урочища Барсова Гора не проживают, участники обрядов съезжаются с удалённых территорий, что свидетельствует о высокой важности данного культового места в сознании хантыйского общества.

В настоящее время территория достопримечательного места испытывает мощную техногенную и антропогенную нагрузку. В пределах урочища располагается ряд хозяйствующих субъектов, в непосредственной близости находится п. Барсово, в 15 км – г. Сургут. В целом промышленное развитие региона обусловило воздействие на культурное и природное достояние в урочище Барсова Гора. За последние десятилетия объекту был причинен существенный ущерб: строительство железнодорожного и автомобильного моста, железной и автомобильной дорог фактически полностью уничтожило значительную часть урочища. Местными жителями и многочисленными землепользователями на территории Барсовой горы осуществляется активная хозяйственная деятельность (от устройства свалок и перекопки территории до прокладки горнолыжных трасс бульдозерами), которая ведёт к прямому и непоправимому ущербу историко-культурному наследию.

Отсутствует плотный, регулярный и непрерывный контроль над состоянием территории Барсовой горы. Статус достопримечательного места предполагает определённый режим административного мониторинга, но одних предписанных административных мер явно недостаточно. Они должны быть дополнены действенными организационными мероприятиями. Таковые не могут быть сформированы и реализованы только в рамках текущего нормативного контроля и должны осуществляться в комплексе социально полезного использования ресурсов объекта культурного наследия.

В решении проблемы сохранения урочища Барсова Гора необходима выработка комплексного подхода, который должен быть направлен на совместное и нераздельное сохранение объектов археологического, этнографического и природного наследия, поскольку эти составляющие во многом взаимосвязаны и неделимы. Этот подход может быть обеспечен музеефикацией достопримечательного места «Барсова Гора», конечной целью которой должно стать создание комплексного

музея-заповедника с соответствующим режимом охраны, поскольку именно форма музея-заповедника как в мировой, так и в отечественной практике признана наиболее современной и перспективной формой сохранения культурного наследия.

Ядром планируемого музея-заповедника должен стать музейный комплекс, представляющий собой современную музейно-технологическую платформу для презентации объектов достопримечательного места (в том числе использующую современные технологии голографии, сложной проекции, дополненной реальности) и качественную инфраструктуру приёма гостей, дающую возможность обеспечить соответствующий уровень сервиса. Наличие непрерывного гостевого потока, активная и разнообразная культурно-просветительная деятельность на Барсовой Горе сделают оправданным плотный и непрерывный контроль за территорией, снизят затраты на него, позволят внедрить и поддерживать все установленные регламенты охраны объекта и его допустимого использования.

В настоящее время разработаны два проекта зданий музейного комплекса на территории достопримечательного ме-



Рис. 2. Общий вид на здание музейно-туристического комплекса «Барсова Гора». Вид с СВ. Автор эскиза – А. В. Белоусов, сентябрь 2016 г.



Рис. 3. Визуальное решение туристско-музейного комплекса «Барсова Гора». Вид с С. Автор – Г. Ш. Ибатуллин, апрель, 2017 г.

ста «Барсова Гора». Первый из них подготовлен по заданию МАУ Сургутского р-на «ИКНПЦ «Барсова Гора» советником Российской академии архитектуры и строительных наук, членом правления Союза архитекторов России – архитектором А.В. Белоусовым. Руководителем данного проекта является засл. раб. культуры Российской Федерации Л.В. Степанова (ил. 2). Второй проект выполнен ООО «Атриум-Ф» (ил. 3).

Мерой, нормативно необходимой для создания музея-заповедника на достопримечательном месте (требование Федерального закона № 54-ФЗ от 26.05.1996 «О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации»), является организация историко-культурного заповедника. Статус достопримечательного места (на основании приказа Службы государственной охраны ХМАО – Югры № 13-нп от 30.10.2012 «Об утверждении территории, характера использования территории, предмета охраны объекта культурного наследия регионального значения «Достопримечательное место «Барсова гора») урочище Барсова Гора уже имеет. Таким образом, есть нормативные предпосылки по созданию здесь историко-культурного заповедника регионального значения.

Эта задача решается в порядке, предусмотренном постановлением Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Об утверждении порядка организации историко-культурного заповедника регионального значения, установления его границ и режима содержания в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре» № 265-п от 19.12.2008.

В ближайшее время необходимо разработать организационную содержательную концепцию будущего музея и его экспозиции (штат и организационная структура управления, состав и структура фондов, научный и архитектурно-художественный проект, блок современных музейно-технологических решений, программа развития). На базе историко-культурного заповедника создать современный музей-заповедник, сочетающий в себе соответствующий режим охраны и посещения объектов культурного наследия Барсовой горы с современными контентом и инфраструктурой, привлекающими туристов и генерирующими социальные и финансовые полезные эффекты. В настоящий момент разрабатывается организационная концепция и программа работ по музеефикации Барсовой горы, планируется организационная работа по привлечению средств в этот проект, его медийное сопровождение.

Барсова гора – потенциальный культурный бренд и перспективная площадка не только для Сургутского р-на, но и для всей Югры. Регион может стать узнаваемым в стране и мире благодаря ресурсам Барсовой горы. Урочище может стать объектом, привлекающим как внутренний региональный туристический поток, так и гостей из соседних регионов и с удалённых территорий. В свою очередь, МАУ Сургутского р-на «ИКНПЦ «Барсова Гора» отдаёт себе отчёт в том, что такой сложный, многоэтапный и дорогостоящий проект невозможно реализовать на базе только одного ресурсно-финансового источника, будь то бюджеты разных уровней или стратегический инвестор. Сегодня прорабатываются вопросы организации сбора средств через возможности Интернета, создание фонда целевого капитала на развитие музеефикации Барсовой горы. В любом случае, нам потребуется комплексная общественная поддержка в деле музеефикации



достопримечательного места Барсова Гора. Мы готовы к сотрудничеству и будем рады активному общественному обсуждению этого проекта.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ **Чемякин Ю.П.** Барсова Гора: археологическая карта. – Сургут; Омск: Омский дом печати, 2004. – С. 17, 19, 26–27, 37, 159–160.

² **Шатунов Н.В.** К вопросу о месте Барсовой горы в культуре ханты // Обские угры. Мат-лы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (12–16 декабря 1999 г., Тобольск). – Тобольск; Омск: ОмГПУ, 1999. – С. 212–215; **Ведмидь Г.П.** Отчёт об исследовании историко-культурного комплекса Ермаково на реке Тром-Аган в Сургутском районе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2003 году. – Сургут, 2006. – С. 37. – БИИКФ Сургутского р-на. – Ф. Р-4, Оп. 1, Д. 331; **Рудь А.А.** Культовые объекты восточных хантов в начале XXI в. // Уральский исторический вестник. – Екатеринбург, 2016. – № 4 (53). – С. 137.

³ **Песикова А.С.** Глухаринная гора – Барсова гора // Барсова гора: 110 лет археологических исследований. – Сургут, 2002. – С. 75.

⁴ **Ведмидь Г.П.** Святилище Лук Эвэт ики на Барсовой горе // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том.ун-та, 2012. – Вып. 10. – С. 264.





Орудия охотничьего промысла в культуре обско – угорских народов и в открытой экспозиции музея «Торум Маа»

В.Ю. Кондин

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

Охота – отрасль, на которой, наряду с рыболовством, базировалась экономика населения лесного Зауралья и таёжной полосы Западной Сибири с глубокой древности до этнографически зафиксированной действительности¹. Этот тезис подкреплён огромным количеством фактического материала, многочисленными выводами исследователей. Из наиболее заметных публикаций кон. XIX – нач. XX в. на указанную тему, ставшими классическими, можно отметить работы У.Т. Сирелиуса², А.А. Дунина-Горкавича³ и монографию Е.Г. Фёдоровой⁴. Однако проблема ещё далека от своего решения.

В наше время традиционная охотничья культура хантов и манси носит скорее музейный, чем производственный характер. Охотничьи ловушки и способы охоты, которые были распространены в XIX–XX вв., сейчас используются редко, так как знатоков прежнего охотничьего промысла осталось мало. Задача настоящего сообщения – на основе собранного материала от информантов с территорий традиционного проживания представить орудия охотничьего промысла обских угров. Новым является представленный собственный охотничий опыт автора.

Для полноты понимания способы охоты разделены по видам млекопитающих и птиц – на четыре группы, по видам ловушек – на традиционные (прежние) и современные.



Способы охоты по видам некоторых млекопитающих и птиц

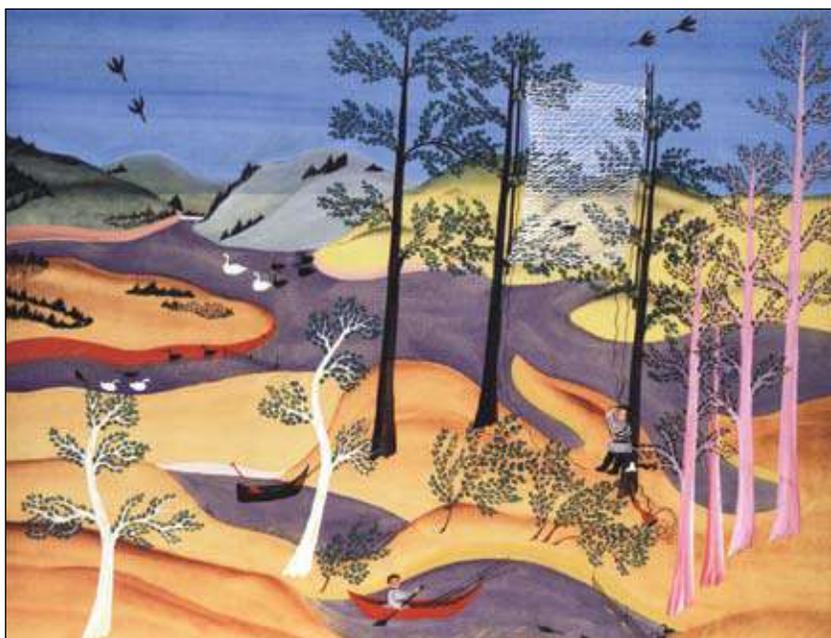
Охота на водоплавающую птицу (утка) носила межсезонный характер. В промежутках между сбором дикоросов и рыбной ловлей занимались охотой на уток. Весенняя охота на уток велась петлями из конского волоса. Из них сплетали до десяти петель, которые привязывали к палочкам, воткнутым в ил на кормовых озерах или заливных тупиках. В период линьки уток – в кон. июня и нач. июля – в тупике сора либо озера ставятся сети и при помощи бато́гов загоняют уток в расставленные ловушки. Иногда на одного человека приходилось до двухсот и более уток (ил. 1, 2).

Также на утку охотились перевесом. Перевес – это сеть с ячеей, сплетённая из крапивных, конопляных и хлопчатобумажных ниток. По краям перевеса привязываются колечки из оленьих копыт, которые ходят по верхней и нижней тети́ве, также в состав перевеса входят от двух до четырех блоков. По словам информантов, перевесом в основном охотились женщины с детьми. В 2011 г. Этнографическим музеем под открытым небом «Торум Маа» был приобретен перевес для ловли уток из крапивных нитей размерами 20x15 м, изготовленный в кон. XIX в.

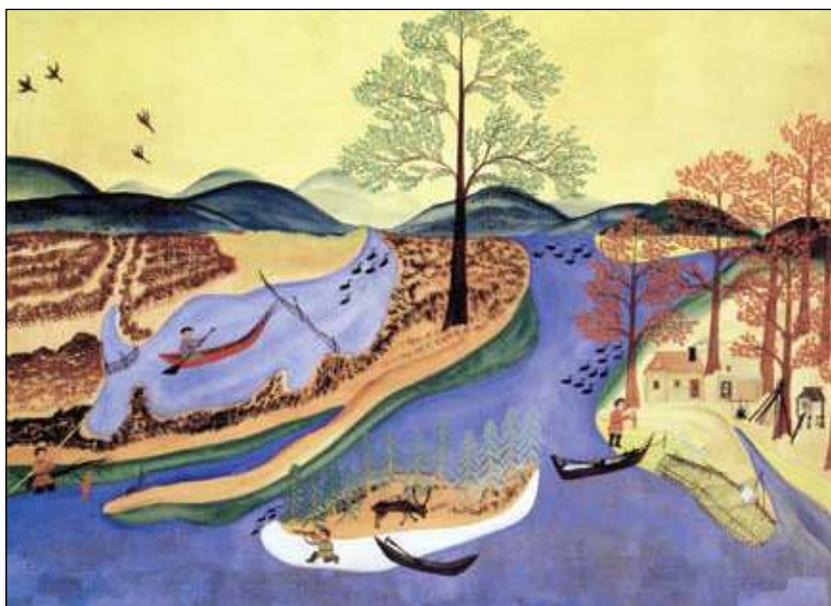
В последнее время какими-либо ловушками для ловли уток не пользуются, на утку охотятся скрадом. Для охоты скрадом возле озера ставится скрадок – это ветки тальника, воткнутые полукругом в землю и обсыпанные травой для маскировки охотника. В качестве манков используют чучела уток, которые выставляют на воду. Охотник с ружьём в ожидании уток находится в скрадке. За одну зорьку таким способом добывают в среднем от 10 до 20 уток.

Охота на боровую дичь (глухарь, куропатка, заяц). С сер. августа начинается промысел боровой дичи сло́пцами. Здесь главенствовали средства пассивной охоты. На глухаря по краям боров, на гривах ставили сло́пцы из тонких брёвен. Таки́ми же ловушками ловили куропаток и зайцев.

С сер. XX в. вместо сло́пцов чаще стали использовать петли из медной и стальной проволоки, что облегчало установку



Ил. 1. Панков К. Ловля птиц. 1936–1939 гг.



Ил. 2. Панков К. Синее озеро. 1930-е гг.



ловушек, так как для охоты с петлей надо было сделать только невысокую изгородь с проходом, в котором и устанавливалась петля. Зимой петли ставили на зайца и куропатку. Во времена У.Т. Сирелиуса ловля куропаток считалась детской охотой. Позже, вплоть до 1990-х гг., со слов информантов, многие мужчины и даже профессиональные охотники ставили петли на куропаток, пойманную добычу сдавали в ПОХ.

Охота на пушного зверя (горноста́й, собо́ль, лиса). Для этой охоты использовались переносные ловушки давящего типа (черкан) и стационарные ловушки (слопцы и кулёмки). На лису ставились только слопцы. Со втор. пол. XX в. традиционные ловушки постепенно вытесняет «железо», т. е. капканы.

Черкан использовался на всей территории проживания обских угров и был одним из важнейших типов ловушек на пушного зверя. После появления капканов он постепенно уходит из употребления и к 1960-м гг. полностью вытесняется капканами. Эту охотничью ловушку использовали следующим образом. В дереве делали душло, в него клали приманку и настораживали черкан. Учувя запах приманки, зверёк забирался в душло, его придавливало лопаткой⁵, и он становился добычей. Приманку готовили с лета, делая специальную смесь из змеи. Гадюку отлавливали, помещали в бутылку, закупоривали пробкой и ставили в теплое место, где она превращалась в жидкую массу с резким гнилостным запахом. Запах продуктов гниения для плотоядных – это запах пищи, и любой хищный зверёк, привлечённый им, обязательно попадёт в ловушку. В настоящее время на пушного зверя устанавливают капканы. Они не слишком объёмные, при переходах (в настоящее время переездах) не занимают много места, а установка не отнимает много времени. На лису ставят капкан под след. Предварительно капкан натирают пихтой, чтобы исключить посторонние запахи. Охотник на лыжах подходит к следу, специальной лопаткой выгребает снег из-под следа. Затем ставит настороженный капкан на лопатку и устанавливает его в выкопанной ямке. После чего ямку присыпают снегом, а следы заматают специальной метёлкой из пихтовых веток.

Охота на крупных стадных копытных (дикий олень, лось). Для такой охоты с древности использовали ловушки. Первая из них – ловчая яма. Лосиные тропы сохраняются веками, и именно на них и устраивали ловчие ямы диаметром 2–3 м и глубиной в человеческий рост. В дно втыкали берёзовые колья, заостренные на концах, затем яму закрывали ветками, а на поверхности устанавливали направляющие заборы из жердей, чтобы лось не мог миновать ловушки. Таких ям откапывали до 50 штук. Использовался этот вид ловушек в основном во время переходов лосей с летних пастбищ на зимние.

Также для охоты на лося и дикого оленя настораживали самострелы. Он состоит из двух частей: лука, ок. 3 м в длину, который делают из лиственницы, и планки с вырезанными на конце зарубками и крючками для насторожки⁶. В сер. XX в., когда появилось более надёжное современное оружие, старые кремнёвые ружья стали использовать как самострелы. Его заряжали пулей, закрепляли на воткнутые в землю рогатины, от спускового механизма протягивали насторожки на тропу и взводили курок. Над ружьём делали укрытие из берёсты, чтобы дождь не намочил порох⁷. Но порох всё равно отсыревал, и потому такой вид самострела просуществовал недолго, ловушка оказалась неэффективной. Вместо самострелов стали использовать петли из стального троса, которые ставили двумя способами – на шею и на ногу. Но и эти способы не давали нужных результатов.

Расширение комплекса «Охотничья тропа» в ландшафтной экспозиции этнографического музея «Торум Маа»

Тема охоты является одной из основных в научно-исследовательской и экспозиционной деятельности музеев этнографического профиля на территории ХМАО – Югры. Например, на открытой экспозиционной площадке Районного Учинского историко-этнографического музея им. А.П. Хомякова в Кондинском р-не представлен промыслово-охотничий стан манси: промысловая юрта, ловушки (слопец, щемило) и т. д. В Этнографическом парке-музее п. Казыма Белоярско-



го р-на (филиал Белоярского выставочного зала) выставлены охотничьи ловушки.

Не остался в стороне от этой важнейшей части обско-угорской культуры и Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа». Результатом стал большой раздел экспозиции «Охотничья тропа», которая, совместно с другими, формирует у посетителей представление о целостной картине жизни и быта обских угров.

С 2006 г. сотрудники музея воссоздают быт охотников. Охотничьи ловушки с применением традиционных материалов и технологий создавали носители традиционной культуры и народные мастера России.

В 2006 г. в музее прошёл семинар «Изготовление охотничьих ловушек», где были сделаны ловушки в традициях разных групп обских угров. Общим был принцип – это ловушки давящего типа. Комплекс ловушек на боровую дичь представлен тремя слопцами, изготовленными представителями трёх этнолокальных групп – северных манси, восточных манси и северных хантов.

Следующая экспозиция представляет охоту на пушного зверя. Орудия лова представлены слопцами на соболя и лису, зацепом для ловли лисы.

В роли разграничителя выступает охотничий лабаз на одной опоре для хранения продуктов.

Далее экспозиция включает в себя ветровые заслоны (оборудованные участки для ночлега) северных и кондинских манси. Это лапник (ветки хвойных деревьев) для постели и костёр-нодья из двух полубрёвен сухого дерева.

Для хранения оставленной в лесу добычи охотник делает своеобразную камеру хранения – сооружает невысокий сруб из наибольших брёвен и перекрывает сверху бревенчатым накатом.

Последняя ловушка на охотничьей тропе – это ловчая яма на лося, которая описана выше.

Далее в экспозиции хотелось бы представить полный охотничий комплекс, который бытовал в прошлом и который кардинально отличается от современного. Сегодня охота дедовскими способами стала не модной, а как средство суще-

ствования и выживания и вовсе осталась в прошлом. В наше время это хобби, способ отдохнуть и развлечься. Уже никто не пойдёт по путикам на лыжах, всё делается только на мототранспорте. Поэтому охотничий этикет ушёл из сознания людей.

Одной из задач музея является демонстрация охотничьей культуры обских угров всеми возможными формами музейной деятельности – прежде всего, экспозиционной. Концепция расширенной экспозиции «Охотничья тропа» начала разрабатываться ещё в 2008 г., затем неоднократно пересматривалась – и в итоге появилась та экспозиция, которая представлена сейчас. В ходе реализации этой концепции появилась образовательная программа «Таксар Махум – Крепкие Люди» и экскурсионная программа «Охота обских угров», направленные на работу с детьми и молодёжью.

В 2016 г. автор статьи разработал проект «Изготовление охотничьих ловушек и обустройство промысловой территории обских угров» и совместно с Национальной общиной коренных малочисленных народов ХМАО – Югры «Лэпк» подали заявку на «грант в форме субсидий из бюджета автономного округа на возмещение части затрат для реализации проектов, способствующих сохранению, развитию, популяризации фольклора, традиций, языка, народных художественных промыслов коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры», в номинации «Сохранение и развитие материальной культуры обских угров».

В сентябре 2016 г. была сформирована рабочая группа из сотрудников музея «Торум Маа», национальной общины «Лэпк» и приглашённых специалистов – носителей традиционной культуры из с. Казыма (Павел Михайлович Тользин), д. Хурумпауль (Рудольф Васильевич Меров), д. Кушеват (Валерий Михайлович Шульгин), д. Соуслан (Юрий Григорьевич Кондин). Все эти мастера имеют личный опыт как в охотничьем промысле, так и в жизни в тайге. По плану работ на охотничьей тропе предполагалось воссоздать целый жилищный комплекс. Созданием комплекса «Изба охотника» с полным внутренним убранством занялись П.М. Тользин и



Ю.Г. Кондин с сыновьями Григорием и Михаилом, а обустройством придомовой территории – А. Брусницин (из кондинских манси). Им помогал Айс Вячеславович Аджаев (преподаватель Межшкольного учебного комбината). Также были сооружены некоторые ловушки, не представленные в музеях этнографического профиля на территории округа. Например, на одной из площадок установили перевес для ловли уток, изготовленный Р.В. Меровым и В.Ю. Кондиным.

В экспозиционном комплексе «Охота на лося и дикого оленя» В.М. Шульгин и В.Ю. Кондин установили самострел, бытовавший когда-то на кушеватской территории.

Также В.Ю. Кондиным была сооружена ловушка на росомаху, которую устанавливали на путиках для защиты пушнины от этого хитрого хищника.

Все запланированные проектом работы были выполнены в срок, а экспозиция «Охотничья тропа» в свой десятилетний юбилей получила новые постройки и ловушки.

Но показ одних только ловушек и мест стоянок не раскрывает полностью охотничьей культуры таёжных охотников. При формировании выставок по охоте северных манси и последующем изучении музейных фондов выяснилось, что музейных предметов, отражающих охотничью культуру, катастрофически мало. Во время командировок в места компактного проживания северных манси найти интересующие нас предметы было невозможно, так как часть из них ушла из сферы бытования, а сохранившиеся были переданы другим музеям. Но в памяти старожиллов – носителей традиционной культуры обских угров – ещё сохранились знания, как их изготовить. Поэтому в 2011 г. был разработан проект «Изготовление охотничьих принадлежностей северных манси», который был реализован на грант Департамента культуры Югры.

Во время командировки в д. Хурумпауль Саранпаульской территории за месяц нами были изготовлены средства передвижения (подбитые лосиным камусом лыжи, охотничьи нарты), некоторые инструменты (топор с традиционным топорищем, нож с ножнами) и охотничья подвязь с многочисленными предметами для заряжания патронов. Позже, уже в г. Ханты-Мансийске были изготовлены черканы и сложный

лук со стрелами. Для того чтобы понять весь принцип создания, нам пришлось принимать непосредственное участие в изготовлении предметов охоты, чтобы в дальнейшем, уже исходя из личного опыта, описать эти предметы. Попутно велись записи всех слов и словосочетаний, связанных с изготавливаемыми предметами, название самих предметов и их отдельных частей на мансийском языке. В 2011 г. предметы охотничьей культуры северных манси были представлены на выставке «Род Кондиных» из цикла «История семьи в истории страны – след прожитой жизни». На закрытии выставки было презентовано методическое пособие «Изготовление охотничьих принадлежностей северных манси», в котором описан весь процесс изготовления данных предметов и представлен мансийский словарь⁸.

Дальнейшим этапом развития идеи экспонирования предметов охоты в музее стала задача изготовления костюма охотника, поскольку в фондах были только его отдельные части, не дающие цельного представления об универсальности охотничьей экипировки. Изучили литературу и фонды музея «Торум Маа». Основой для комплектности костюма стала статья Е.Г. Фёдоровой «Традиционное снаряжение мансийского охотника»⁹. В 2015 г. при содействии национальной общины коренных народов ХМАО – Югры был подготовлен проект «Изготовление традиционного охотничьего костюма и некоторых элементов охотничьего снаряжения северных манси». Проект получил поддержку в форме субсидии из бюджета автономного округа в номинации «Сохранение и популяризация традиционных промыслов обских угров».

Проект был реализован в том же году. В итоге был изготовлен полный костюм охотника:

- суконный *гусь* глухого покроя;
- охотничья накидка из сукна *лус*;
- суконные штаны *каш*;
- обувь из лосиного камуса и суконной голяшки *няры*.

Чтобы показать весь комплект охотника, мастерами были также изготовлены:

- *Нып-сас* – крошны (подобие современного рюкзака с жесткой рамой из черёмухового прута и берёзовых планок, обшитых берёстой);



- заплечный короб из берёсты *Пайн*;
- колчан со стрелами;
- курительные принадлежности;
- пояс с ножом и ножнами;
- несколько кожаных мешочков и подсумков для различных предметов.

Весь рабочий процесс фиксировался на фото-, видео- и аудионосители. Также делались чертежи предметов и полное описание с мансийскими названиями. 25 октября 2015 г. предметы были переданы в фонды Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа». А 30 ноября того же года 55 предметов, изготовленных при реализации грантового проекта, были презентованы на выставке «Дары и дарители». В настоящее время охотничьи принадлежности представлены в экспозиции под открытым небом по ул. Собянина, 1.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Фёдорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. – СПб.: Европейский Дом, 2000. – С. 50.

² Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам / Пер. с нем. и публ. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-га, 2001.

³ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север: в 3 т. – М.: Либерия. 1995. – Т. 1: Общий обзор страны, её естественных богатств и промышленной деятельности населения; **Он же.** – 1996. – Т. 2: Географическое и статистико-экономическое описание страны по отдельным географическим районам; **Он же.** – 1996. – Т. 3: Этнографический очерк местных инородцев.

⁴ Фёдорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби...

⁵ Кондина Г.Р., Кондин В.Ю. Изготовление охотничьих принадлежностей северных манси. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2011. – С. 27.

⁶ Шульгин В.М. Информант.

⁷ Кондин Ю.Г. Информант.

⁸ Кондина Г.Р., Кондин В.Ю. Изготовление охотничьих принадлежностей северных манси...

⁹ Фёдорова Е.Г. Традиционное снаряжение мансийского охотника // Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв. Мат-лы междунар. науч. конф., посвящённой 100-летию Российского Этнографического музея. – СПб.; Кишинёв: Nestor-Historia, 2002. – С. 243.





**Образ медведя в культурах коренных
народов севера: истоки, генезис,
современное состояние**



Изображение медведя в предметном мире обских угров (по материалам Российского этнографического музея)

И.А. Карапетова

*Российский этнографический музей
г. Санкт-Петербург (Россия)*

Орнаментальная традиция, чрезвычайно богатая и разнообразная, – яркий и выразительный пласт культуры обских угров.

Используя местные материалы (шкуру и ровдугу оленя, рыбью кожу, ткань, бересту, кость, дерево), ханты и манси по-своему, художественно интерпретировали все те предметы, с которыми была связана их жизнь. Но в традиционном обществе любые созданные человеком вещи – утварь, одежда, орудия труда и т.п. – обладали не только практическими свойствами, но имели символическую ипостась, «служили средствами хранения и передачи информации», которая была «закодирована как раз в тех элементах, которые являлись избыточными с точки зрения утилитарной прагматики»¹. Такими свойствами наделялся орнамент, который не только органично вписывался в ритуально-мифологическую систему обско-угорского традиционного общества, выполняя апотропеическую (защитную) и магическую функции, но и выступал этнолокальным маркером.

Орнаменту обских угров посвящён целый ряд фундаментальных работ, касающихся генезиса, типологии, техник, декора, семантики. Прежде всего, здесь следует отметить труды С.И. Иванова, В.Н. Чернецова, О.М. Рындиной, Т.А. Молдановой, Н.В. Лукиной, Т. Вахтер и У.Т.Сирелиуса, а также статьи Е.Г. Фёдоровой, Н.Н. Фёдоровой, Е.И. Ромбандеевой и др.



По богатству орнаментальных мотивов обские угры занимают одно из первых мест среди народов Сибири. В этом плане «соперничать» с ними могут только народы Приамурья. О.М. Рындина в своём исследовании, посвящённом орнаменту, отмечает, что «количество проанализированных исследователями обско-угорских орнаментальных мотивов превышает два десятка тысяч»².

История отдельных орнаментальных мотивов обских угров уходит корнями в древние наскальные изображения Урала. Сходные, а иногда и тождественные современным узоры встречаются на предметах из кости, металла, бересты и керамике усть-полуйского времени (IV в. до н. э. – I в. н. э.), а также керамике эпохи бронзы³, что свидетельствует о преемственности культурных традиций на территории Предуралья, лесного Зауралья и Севера Западной Сибири.

Все вышесказанное относится и к стилизованному изображению медведя.

В.Н. Чернецов одним из первых обратил внимание на стилистическую схожесть изображений на камнях Змиевом и Писаном на реке Тагил с изображениями медведя на бересте, сукне и мехе у хантов и манси⁴, что свидетельствует об архаичности культов, с ним связанных, и сакральном значении медведя.

Медведь – один из ключевых символов культуры обских угров. Он занимал особое место в их системе верований и культовой практике. Образ медведя хорошо разработан в фольклорных и мифологических текстах. Медведь считался священным зверем, предком человека, имел божественное происхождение. Являясь сыном верховного божества Торума, выступал посредником между миром божеств и миром людей, оказывая тем самым влияние на удачу в промыслах и благополучие людей.

Медведь был священной ипостасью духов-хозяев определённых территорий. Это самые значимые для данных территорий мифологические персонажи – богатыри, сыновья Торума. У восточных хантов – это *Явун ики*. Его священное место находится в юртах Каюковых на р. Большом Югане. У северных групп хантов и манси – *Ялтус ойка/ Йем вош ики* (Священ-

ного города старик), культовый комплекс которого находится в д. Вежакары на левом берегу Большой Оби.

Медведь являлся мифологическим предком группы северных хантов и манси, относящихся к фратрии *Пор*, а также представителей всех фамилий генеалогической группы *Пуни сир* на р. Югане, Салыме, Пиме, Тромъегане и Агане⁵. Например, на р. Югане это представители фамилий Каюковых, Мултановых, Усановых, Курломкиных и Сапоркиных⁶.

С медведем связан и важнейший элемент традиционной культуры обских угров – Медвежьи игрища. В них посредством ритуала актуализировалась связь людей с прошлым, с божественными творцами, жившими в мифологические времена, и предками.

Высокий статус медведя в системе верований обских угров объясняется тем, что самому верховному божеству Торуму присущи медвежьи черты: когда он приходит в ярость, у него вырастают клыки, он зубастый и с когтями на руках. В песнях, обращённых к Торуму, применяются те же эпитеты, что и к медведю⁷, то есть рисуется образ верховного божества: «...*Не особенно далеко ушедший от более раннего медвежьего облика...*»⁸. Таким образом, можно говорить «о прямой родственной связи между медведем-богом и верховным богом в облике медведя»⁹. Отсюда и то особое значение, которое придавалось стилизованному изображению медведя. По мнению Т.А. Молдановой, обычай изображать медведя на различных предметах связан, прежде всего с необходимостью постоянно иметь этого духа-покровителя при себе, находиться под его защитой¹⁰.

Орнамент не существует сам по себе, он всегда вписан в контекст вещи.

В коллекции Российского этнографического музея по культуре обских угров, насчитывающей свыше 3,6 тыс. ед. хр., украшенные орнаментами предметы составляют значительную часть собрания. Прежде всего, это утварь из бересты и меха, игольники, детские колыбели, циновки, одежда из меха, сукна и хлопчатобумажной ткани, ритуальные шапки, рукавицы, покрывала... Мотив в виде стилизованного (медальонного) изображения медведя или его следов встречается в коллекциях на целом ряде предметов. В зависимости от ма-



териала, из которого изготовлена вещь, орнамент выполнен в технике инкрустации (мозаики) по меху и сукну, выскабливания и тиснения по бересте, резьбы по кости, окрашивания и вышивки по контуру оленьим волосом на изделии из ровдуги. Как правило, собирателями в коллекционных описях указывается местность, где был приобретён предмет, и названия узоров на русском и хантыйском или мансийском языках. Благодаря этому из всего многообразия вещей удалось выделить именно те предметы, орнамент на которых связан с образом медведя. Всего их семнадцать. Все они бытовали среди ляпинских (*Щекурья, Мункез пауль*), сосвинских (*Посолдыт пауль, Когал пауль, Хангласан пауль*), обских (*Нярэхумит пауль*) манси, а также казымских (*Казым тын вож, Ильби горт, Ларбын горт*) и аганских хантов¹¹. Мотив, связанный с медведем, выступал в качестве этнолокального маркера для данных территориальных групп хантов и манси. Согласно исследованиям Е. Шмидт, именно на этой территории зародился культ божества в облике медведя, уходящий корнями в глубокую древность¹².



Ил. 1. Заготовка для подушки. Манси. Р. Сосьва. Нач. XX в. РЭМ.
Кол. 1710-443

Исследователи отмечают, что стилизованное изображение медведя на всех предметах имеет единую достаточно устойчивую конфигурацию. Это подтверждается материалами коллекций Российского этнографического музея. На всех предметах зверь изображен стоящим на задних лапах. Туловище – в виде вытянутого пяти- или шестиугольника. Голова представлена по-разному: это или две головы на одной шее (что указывает на силу зверя), или ромб. Передние лапы развёрнуты вперёд и в стороны, на них имеются отростки. Хвост обозначен одним или двумя выступами. Все изображения медведя имеют внутреннее пространство.

Функция такого орнамента – охранительная. В собрании РЭМ он встречается на суконных заготовках к подушкам (ил. 1), берестяной утвари, женской меховой сумке для хранения вещей, табакерках, костяном штампе для тиснения орнамента, костяном щитке для защиты руки при стрельбе из лука (ил. 2), ритуальных рукавицах для Медвежьего праздника. Только на трёх предметах – табакерке (ил. 3) и двух берестяных сосудах для хранения «жира, ягод и провизии»



Ил. 2. Щиток для предохранения руки при стрельбе из лука. Ханты. Р. Казым. Кон. XIX – нач. XX в. РЭМ. Кол. 1711-60

(ил. 4, 5) внутреннее пространство заполнено в одном случае изображениями шевронов, в другом – ромбами. Ромб изображён и в центральной части фигуры медведя на берестяной табакерке. Эти фигуры – ромбы, шевроны – признак живого существа, «вместилище жизни», т. е. медведь, изображенный таким образом, считался живым. Кроме того, всё свободное пространство внутри сосудов заполнено штрихами и внутри фигур также.

На берестяных сосудах, которые представляют наибольший интерес ввиду семантической насыщенности узоров, на них нанесённых, изображение медведя занимает центральное место. Оно выделено прямоугольной рамкой и окаймлено бордюрным орнаментом. Название мотива – «соболь» (кол. оп.1711-146) и «соболь без головы» (кол. оп. 1710-153). Здесь нужно отметить, что соболь является одной из зооморфных ипостасей *Касум ими* – Казымской богини (один из сосудов



Ил. 3. Табакерка. Манси. Р. Сосьва. Нач. XX в. РЭМ. Кол. 1710-216



Ил. 4. Сосуд берестяной. Манси. Р. Сосьва. Нач. XX в. РЭМ. Кол. 1710-153





Ил. 5. Сосуд берестяной. Ханты. Р. Казым. Нач. XX в. РЭМ. Кол. 1711-146

приобретён именно у казымских хантов) и символом лесных духов *миш* (хант.)/*мис не* (манс.), «дающих» охотничью удачу и изобилие¹³. Таким образом, оба эти сосуда несут на себе магическую символику, и изображённые на них орнаменты относятся к категории священных узоров – *емаң ханшет*. То же самое относится и к узору на ритуальных «плясовых рукавицах», используемых на Медвежьих игрищах (ил. 6, 7). Такие орнаменты *«тяят в себе некую силу, некий заряд энергии, способный и далее содержать его – предмет – в этом состоянии»*.¹⁴ С ними же соотносятся духи-охранители в зооморфном облике, в данном случае *Йем вош ики* – «Священного города старик»



Ил. 6. Рукавицы ритуальные. Манси. Р. Ляпин. Нач. XX в. РЭМ. Кол. 1710-426



Ил. 7. Рукавицы ритуальные. Ханты. Р. Казым. Нач. XX в. РЭМ. Кол.1711- 495

и *Касум ими*. Об этом свидетельствуют и табуированные названия орнаментов, приводимые собирателем С. И. Руденко в коллекционных описях. Так, узор, выполненный в технике мозаики на тыльной стороне суконных мансийских ритуальных рукавиц носит название «*Ворт олнэ ойка*» (буквально «В лесу живущий господин-мужчина»). Орнамент на мансийском берестяном сосуде – «*Ма колың ойка*» («Земляной дом имеющий господин-мужчина»), на хантыйском сосуде – «*Пасан охты омстэт мой пар*» (буквально «На стол поставленный медведь»). С.И. Руденко переводит его как «Медведь на столе в рамке». По сведениям Т.А. Молдановой, такой орнамент (она приводит другое название этого мотива – *Пуни хоса лолты хур* – «Медведь, стоящий как мужчина») в прошлом могли изображать только на особых кузовах (*хинтах*), в которых хранили домашних духов (*лонгов*), а также на заплечных кузовах, которые могли носить мужчины, но не женщины, так как «медведя боялись»¹⁵. Материалы коллекций РЭМ свидетельствуют о том, что священные изображения уже в нач. XX в., а, возможно, и раньше стали использовать гораздо шире¹⁶, и в этом нет противоречия. Изображение животных на посуде имело апотропеическое значение и призвано было «охранять

пищу, находящуюся в сосуде, от всего вредоносного»¹⁷. При этом орнамент, в том числе и священный, наносился на предмет (шился на сукне, вышивался на ровдуге, выскабливался на бересте) только женщинами¹⁸. С одной стороны, по отношению к женщине существовал целый ряд запретов, с другой – на это впервые обратил внимание С.В. Иванов – в сибирской магии известная роль, причём не последняя, принадлежала женщине¹⁹. В.Н. Чернецов объяснял этот факт следующим образом: «Обряды магического действия, связанные с заботами о родовых душах, были доступны только для женщин. Всё, что рождалось на территории рода, в том числе и животные, которые могли становиться добычей охотников, – всё находилось в ведении женщин». В качестве примера он приводит слова из песни «Про трёх охотников и женщину»: «Женщин, дающих счастье в промысле, мы сами имеем»²⁰. Однако не каждая женщина имела право изображать священные узоры, а только та, которая в течение жизни могла выполнять требования, связанные с этим видом узоров²¹.

Другая категория орнаментов – это изображение медвежьего следа; узор, оттиснутый на табакерках с помощью костяного штампа, – представлена в коллекциях РЭМ штампом с изображением медвежьей лапы (ил. 8), берестяными



Ил. 8. Штамп костяной. Ханты. Р. Васюган. Нач. XX в. РЭМ. Кол. 3562-18

табакерками (кол. № 1710-197, 199 – ил. 9) и берестяной заготовкой для табакерки (кол. №4047-289). Для традиционного мировоззрения обских угров характерным было восприятие следа как самого зверя. Такие изображения помещали на бытовых предметах, прежде всего, в магических целях, они должны были не только защищать человека, но и способствовать удачной охоте: много следов – много добычи. Наносить узоры с помощью штампа на бересту и вырезать на кости могли только мужчины.

Особую группу предметов нашего музея составляют средневековые изделия из белой бронзы: подвески в виде фигурки медведя, часть браслета и пластина с сюжетом «голова медведя между лап». Всего 6 предметов. По сути своей они являются археологическими артефактами. Найденные в так называемых кладах или береговых отвалах, они бытовали в



Ил. 9. Табакерка. Ханты. Р. Казым. Нач. XX в. РЭМ. Кол. 1711-199

нач. XX в. в качестве амулетов и подвесок к накосникам (РЭМ, кол. оп. 1710,1711). Интересно отметить, что даже в наши дни их иногда используют в качестве амулетов, подвесок к мужским поясам и женским сумочкам для швейных принадлежностей.

Все предметы, о которых шла речь в данной статье, бытовали в нач. XX в., когда культура хантов и манси сохраняла свой традиционный облик, а предметный мир, её составлявший, отвечал не только практическим, но и символическим требованиям.

В современном быстро меняющемся мире, когда традиционная культура, а вместе с ней и сакральные знания в значительной степени утрачены, орнамент воспринимается скорее эстетически. На первый план выходит его декоративная составляющая. Семантический смысл и магическое значение известны немногим. Из этнолокального маркера орнамент превращается в этнический символ, а на уровне округа – в эмблему региона.

В этой связи музейные коллекции, особенно собранные в кон. XIX – перв. четв. XX в., являются уникальным источником не только для историка, этнографа, но и самих носителей культуры – хантов и манси.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – С. 8, 9.

² Рындина О.М. Орнамент // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Т. 3. – С. 6

³ Чернецов В.Н. К истории родового строя у обских угров // Сов. этнография. – М., 1947 – № 6,7. – С. 151; Кокшаров С.Ф., Ермакова Н.Н. Меандровые узоры на керамике лозьвинского и атлымского типов // Орнамент народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Томс. ун-та, 1992. – С. 17, 18, 20.

⁴ Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. – М.: Наука, 1971. – Свод археологический источников. В4-12. – С. 22, 23. Рис. 7-4, 5.

⁵ Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII- XIX вв. Проблемы фратрии и рода. – М.: Наука, 1983. – С. 139.

⁶ Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина Югана «Явун ики» как символ культуры юганских хантов // Этнография народов Западной Сибири. Сибирский этнографический сборник. – М.: Наука, 2000. – Вып. 10. – С. 200.



- ⁷ **Чернецов В.Н.** Фратриальное устройство обско-угорского общества // Сов. этнография. – М., 1939. – № 2. – С. 33.
- ⁸ **Чернецов В.Н.** Представление о душе у обских угров // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер. – М., 1959. – Т. 51: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – С. 115.
- ⁹ **Бауло А.В.** «Старик священного города»: иконография божества в облике медведя по археологическим и этнографическим данным // Археология, этнография и антропология Евразии. – Новосибирск: ИАЭт, 2016. – № 44(2). – С. 127.
- ¹⁰ **Молданова Т.А.** Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – С. 177.
- ¹¹ Названия селений даны по коллекционным описям № 1710, 1711, составленным С.И. Руденко (в настоящее время большая часть этих населённых пунктов не существует). Эти же топонимы присутствуют на карте, опубликованной С.И. Руденко (**Руденко С.И.** Инородцы нижней Оби (этнографический очерк). – СПб.: Б.и., 1914. – С. 14).
- ¹² По мнению А.В. Бауло, культ Бога-Медведя существовал на данной территории как минимум с раннего железного века (**Бауло А.В.** «Старик священного города»... – С. 127).
- ¹³ Подробнее см.: **Молданова Т.А.** Орнамент хантов Казымского Приобья... – С. 105–106.
- ¹⁴ **Молданова Т.А.** Орнамент хантов Казымского Приобья... – С. 146, 173.
- ¹⁵ **Молданова Т.А.** Стилизованные изображения в орнаменте хантов р. Казым // Орнамент народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1992. – С.79.
- ¹⁶ Вся различная по форме и назначению берестяная утварь, приобретенная в нач. XX в., как правило, либо изнутри (у плоских сосудов), либо снаружи полностью покрыта орнаментами.
- ¹⁷ **Чернецов В.Н.** Исчезнувшее искусство: Узоры, выдавленные зубами на бересте у манси // Сов. этнография. – М., 1964. – № 3. – С. 60.
- ¹⁸ По нашим данным, полученным во время экспедиции 1988 г. на р. Югане от Е.Г. Тайлакова: «Мужчина не должен рисовать орнаменты, они ему будут повсюду мерещиться и отвлекать. Он не сможет охотиться».
- ¹⁹ **Иванов С.В.** Сибирские параллели к магическим изображениям эпохи палеолита // Сов. этнография. – М., 1934. – № 4. – С. 101.
- ²⁰ **Чернецов В.Н.** Исчезнувшее искусство... – С. 61.
- ²¹ **Сязи А.М.** Орнамент и вещь в культуре хантов Нижнего Приобья. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 111.





Восстановление структуры медвежьего праздника северной группы манси

С.А. Попова

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок
г. Ханты-Мансийск (Россия)*

В традиционной культуре манси каждый случай добычи медведя должен сопровождаться обязательным проведением цикла обрядовых действий, за которыми в этнографической литературе установился термин «медвежий праздник» (наряду с ним используются: «медвежьи игрища», «медвежьи пляски»). По терминологии же самих носителей языка и культуры обрядовый комплекс называется *Уй ийквуикве* 'Зверя [медведя] танцевать' или *Уй ёнгуикве* 'Зверя [медведя] играть'. Праздник являет собой древний обрядовый комплекс, сконцентрировавший в себе мифологическую картину мира народа, ритуально-обрядовые действия, исполнение песен-мифов и речитативов, театрализованные представления (исполнение сценок-танцев, сценок-песен и кукольных номеров).

В конце прошлого – начале нынешнего столетий на пике движения по сохранению и возрождению традиционных культур нам представилась возможность принять участие в церемониях по случаю добычи медведя (спорадических медвежьих праздниках) на территориях компактного проживания манси: с. Сосьва (1994), д. Кимкьясуй (1994), д. Хулимсунт (1994, 2001), д. Ломбовож (2000), Лэпля (2011). На первых праздниках мы были гостями и только фиксировали всё происходящее. Организацией и проведением всего обрядового комплекса занимались пожилые охотники и оленеводы, не раз принимавшие участие в этой церемонии и в качестве хозяев, и в качестве



исполнителей. Но эти же праздники выявили проблему – знающих людей осталось немного, и все они уже очень пожилого возраста. Чтобы сохранить праздник, необходимо было обучать молодёжь. Два последних праздника (в 2000 и 2011 гг.) мы инициировали уже сами, где собрали представителей старшего поколения со всех территорий проживания манси и пригласили наиболее талантливых представителей молодого поколения (юноши и подростки). Цель этих праздников была одна – знающие в совершенстве церемонию проведения медвежьего праздника должны передать информацию, а мастера исполнительского искусства старшего поколения обучить молодёжь. Собственно, так и произошло, но, к сожалению, уже на тот момент мансийский медвежий праздник проходил не в полном объёме. Было заметно, что в его структуре отсутствует исполнение песен цикла *уй эрыг* ‘медвежьих песни’ и *тулыглап эрыг* ‘песенное исполнение сценок’ – их некому было исполнять. Попытки вспомнить то и другое были, но восстановить не получилось. Медвежьи песни – это мифы и предания о небесном происхождении медведицы/медведя; о спуске их с неба на землю; наказания отца; о пребывании на земле; о низведении зверя (добыче) и знаменитых охотниках; о медвежьей клятве; путешествии по рекам. К этому же циклу относятся – утренняя песня (*холыг эрыг*), или «пробуждения [зверя] песня», песня-прощание на ночь (*йти эрыг*) и песни, завершающие медвежий праздник (о направлении души зверя обратно в верхний мир к Отцу). На праздниках также выявилось, что на грани утраты оказались кукольные представления и так называемый табуированный «медвежий язык».

Выдающийся исследователь медвежьего праздника обских угров В.Н. Чернецов первым обратил внимание на то, «что изучение медвежьего праздника важно не только для анализа религии, мифологии, но и этнической истории обских угров»¹. Вместе с утратой какой-либо его составляющей мы теряем и часть народных знаний, которые тысячелетиями транслировались от поколения к поколению. Поэтому мы поставили перед собой цель – восстановить и закрепить в традиции утраченные элементы спорадического медвежьего праздника северной группы манси.

Вопрос сохранения и восстановления утраченных его частей каждый раз возникал во время подготовки медвежьего праздника. Впервые данный вопрос поставили на обсуждение с молодёжью из среды манси в нач. 2015 г. Произошло это на встрече в Детском этнокультурном образовательном центре «*Лылынг союм*» (г. Ханты-Мансийск), где в воскресные дни, по просьбе самих молодых людей, я читала лекции по этнической истории и мифологии манси.

Определили круг задач, главной из которых стало возвращение к традиционному обучению и посвящению будущих исполнителей песенно-драматического искусства.

Выбрали форму обучения – Творческий семинар «Обучение исполнителей мансийского медвежьего праздника». В его основе – сотрудничество детей и взрослых на условиях трансляции традиционных знаний, в связи с чем обозначили места проведения – в самых отдалённых мансийских поселениях, как можно ближе к носителям живого языка и культуры.

Во время наших первых встреч у нас на руках была только книга с 27 текстами мансийских медвежьих песен, записанных венгерскими учёными – сначала А. Регули (1843–1845), а затем Б. Мункачи (1888–1889). Перевод песен с мансийского языка на русский был выполнен докт. филол. наук Е.И. Ромбандеевой (2012)². Как оказалось, ещё недостаточно иметь тексты – нужны мелодии или ноты. Пытались найти записи в музыкальных архивах Ханты-Мансийска, Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, но, кроме нескольких песен, ничего не нашли. Обратились к зарубежным учёным и получили подсказку, что в Финляндии в Институте Котус до сих пор хранятся восковые валики, записанные на фонограф финским исследователем мансийского языка и культуры А. Каннисто во время его командировки к северным манси в 1905–1906 гг. Всего на 53 валиках им записано 155 разных текстов песен, сценок, мелодий, в том числе и с мансийских медвежьих праздников.

Исторически так сложилось, что в 1937 г. первыми вышли в свет мелодии песен и сценок. С валиков фонографа их переложил на ноты и опубликовал А. Вяйсянен; вступительная статья и аннотации к нотам даны на немецком языке. В



1958–1959 гг. при участии М. Лиимолы были изданы 2 книги с песнями и сценками медвежьего праздника из собрания Каннисто. Тексты песен даны на мансийском и немецком языках; описания сценок и обширные комментарии в обеих книгах – на немецком языке. Благодаря докт. ист. наук Н.В. Лукиной, которая любезно согласилась и очень быстро перевела с немецкого на русский язык эти два тома с комментариями, книги А. Каннисто стали доступны не только нам, но и всем читателям, поскольку уже в 2016 г. они обе были опубликованы³.

Материалы Каннисто и Регули – Мункачи равноценны в научном плане, но в практических целях записи Каннисто предпочтительнее, так как, помимо текстов, в них есть ноты, а звуковые материалы включают мелодии песен и сценок. Чтобы получить эти мелодии, нам требовалась финансовая поддержка: на командировки, перенос с валиков на электронные носители, перевод песен с немецкого языка на русский, транслитерацию мансийских текстов. Поддержку мы не получили, хотя обращались за помощью и оформляли заявки на окружные субсидии. Так, мы подготовили проект и подали заявку в окружной департамент культуры, но не выиграли конкурс. В августе 2016 г. на VII Всемирном конгрессе финно-угорских народов мы обратились с просьбой к директору Института Котус проф. Пиркко Нуолиярви помочь нам приобрести звуковые записи А. Каннисто. К нашему удивлению, она без всяких проволочек и условий в течение месяца выслала на мой почтовый адрес диски с таким ценным для нас материалом. Пользуясь случаем, от имени всего мансийского народа мы её ещё раз благодарим.

Получив диск (с подачи Н.В. Лукиной его назвали «финский диск»), мы для себя составили долгосрочную программу с красивым названием «*Путьг апишкве лёнгхыт* ‘Тропинки божественного младшего братика’». Программа включает предварительную работу, итогом которой будет сценарий полноценного мансийского медвежьего праздника.

Главное – как минимум два раза в год проводить творческий семинар-практикум «Обучение исполнителей мансийского медвежьего праздника», где в рамках практических занятий и творческих лабораторий обучающиеся *должны научиться*:

- традиционному песенному исполнительскому мастерству: песнопения (цикл «медвежьих песен»), песни-танцы, песни-сценки (театральное действо, где актёры не говорят, а поют);
- игре на традиционных музыкальных инструментах (*сангквыл-тап, тумран, тарыг*);
- изготавливать необходимые атрибуты из подручных материалов (маски, посохи, лук и стрелы, куклы);
- использовать табуированную лексику.

Планируемый результат – каждый обучающийся должен суметь применить полученные практические умения в ходе реального Медвежьего праздника.

Методическое сопровождение занятий: опубликованные книги А. Каннисто и Б. Мункачи; видеофильмы с медвежьих праздников манси (1994–2011 гг.); нотный материал; финский диск.

В соответствии с записями на диске подготовлена хрестоматия «Песни и сценки медвежьего праздника манси» в 2 частях – на мансийском и русском языках. Дело в том, что А. Каннисто первые три года (1901–1904 гг.) вёл записи на бумажных носителях, и только в 1905 г. он съездил в Финляндию и вернулся к манси уже с фонографом. Поэтому в хрестоматию вошли тексты, которые имеются на финском диске. Тексты на русском языке (кн. 2) уже опубликованы⁴. Исследование с текстами на мансийском языке ещё находится в работе: идёт сверка текстов, транслитерацию которых с финно-угорской транскрипции на современный мансийский язык осуществляет Т.Д. Слинкина. В этой же книге будут размещены нотный материал и диск с песнями и сценками.

Восстановление песенной части медвежьего праздника на деле оказалось намного сложнее, чем представлялось изначально. Большинство ребят не знает мансийского языка. Совсем немного молодых людей, кто принимал участие в самом празднике и имеет хоть какое-то представление о нём. Чтобы собрать на учёбу с разных территорий проживания на семинар-практикум, нужны средства, а у нас нет никакого финансирования, кроме спонсорской помощи и теоретически возможных субсидий, на которые мы рассчитываем.

Первый творческий семинар-практикум «Обучение исполнителей мансийского медвежьего праздника» мы прове-





Ил. 1. Эпизод первого творческого семинара-практикума «Обучение исполнителей мансийского медвежьего праздника». Д. Кимкьясуй Берёзовского р-на ХМАО – Югры. Август 2016 г. Фото: С. Ремезов



Ил. 2. Эпизод второго творческого семинара-практикума «Обучение исполнителей мансийского медвежьего праздника». С. Сосьва Берёзовского р-на ХМАО – Югры. Январь 2017 г. Фото: Е. Вьюткина

ли в августе 2016 г. в д. Кимкьясуй Берёзовского р-на (ил. 1). Нашими помощниками была группа пожилых носителей мансийского языка и знатоков медвежьего праздника: И.И. Мошин (1932 г. р.), К.Г. Адин (1946 г. р.), Е.К. Сетова (1936 г. р.), М.С. Мерова (1938 г. р.), Г.К. Алгадьева (1942 г. р.). Но ребята были абсолютно не готовы воспринимать «медвежьи песни», поэтому начали знакомство с лекционных занятий по медвежьему празднику⁵, обучению традиционным танцам и общеизвестным сценкам-*тулыглан'*ам.

Второй семинар мы провели в январе 2017 г. в с. Сосьве Берёзовского р-на (ил. 2). Здесь мы уже приступили непосредственно к знакомству с текстами песен, но на русском языке.

Третий, наиболее успешный, семинар прошёл в д. Ясунт Берёзовского р-на на базе детского этнического стойбища «Мань Ускве» в рамках фольклорной смены. На этот раз мы перешли к обучению и непосредственному исполнению песен на мансийском языке. Смена была рассчитана на шесть дней, поэтому наметили выучить одну песню и одну сценку. Песню взяли «Пробуждение зверя», или «Утренняя песня», по объёму она небольшая (40 строк), но она одна из важных, т. к. она обязательно исполняется каждое утро на протяжении всего праздника. Сценка «Песня-танец красующегося Петра», или «Петра-Петра» ребятам была уже знакома (конечно, не в песенно-танцевальном варианте, но всё же представление о ней было). Ребята – подростки и юноши – успешно справились с поставленной перед ними задачей: выучили и песню, и сценку; и даже показали их в качестве отчёта (ил. 3).

Помимо разучивания и исполнения песен, ребята учились собственными руками изготавливать атрибуты, необходимые для драматических представлений. Обязательные из них – маска и посох, без них к публике не выйдет ни один актёр. Делать маски любого вида ребята-маньусковцы умеют, а вот традиционные посохи научились мастерить в эту смену. Эти посохи стали предметом гордости их изготовителей, поскольку кроме художественной резьбы на каждом был оставлен свой *кātтос* – личный знак мастера. Интересно то, что личный знак ставили не абы какой, а своей семьи или своего рода. Некоторые ребята его не знали и потому оставили свои





Ил. 3. Отчёт на третьем творческом семинаре-практикуме «Обучение исполнителей мансийского медвежьего праздника» – исполнение «Утренней песни». Д. Ясунт Берёзовского р-на ХМАО – Югры. Август 2017 г. Фото: С.А. Попова

посохи без знака, заверив при этом, что постараются узнать свой семейный знак.

До сих пор считалось, что мансийские песни-мифы и песенные танцы-сценки утрачены навсегда, поскольку их исполнителей давно уже нет. Серьёзные перспективы для их возрождения нам дают труды финских и венгерских учёных с транслитерацией их на современный мансийский язык.

Благодаря специалистам Института Кутус (Финляндия) мы имеем диски с записями мелодий и текстов песен на оригинальном мансийском языке нач. XX в. и нотный материал на бумаге. Их практическое применение на семинарских занятиях даёт нам возможность восстановления песнопений и драматических представлений.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Новикова Н.И. Традиционные праздники манси. – М.: [б.и.], 1995. – С. 21.

² Ромбандеева Е.И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов). – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. – 658 с.

³ Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто / сост. и пер. с нем. языка Н.В. Лукиной; консультант по мансийской лексике С.С. Попова. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2016. – 328 с.; Каннисто А., Лиимола М. Драматические представления на медвежьем празднике манси / пер. с нем. яз. и публ. Н.В. Лукиной. – Ханты-Мансийск: Печатный мир, 2016. – 242 с.

⁴ Песни и сценки медвежьего праздника манси: хрестоматия. Кн. 2: Тексты на русском языке / сост. Н.В. Лукина, С.А. Попова. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017. – 190 с.

⁵ Попова С.А. Медвежий праздник на Северном Урале / сост.: текст С.А. Попова, Е.В. Фризоргер; фото: А.В. Вьюткин, Л.Ф. Сташкевич, Н.К. Тасманова, А.П. Тургачёв. – Ханты-Мансийск: Издательский дом «Новости Югры», 2011. – 76 с.





Образ медведя в культуре нганасан и энцев: фольклор, обряд, танец (музыковедческий аспект)

О.Э. Добжанская

*Арктический государственный институт
культуры и искусств
г. Якутск (Россия)*

Образ медведя и его значение в культуре самодийских народов в научной литературе пока не раскрыты в достаточной степени. В качестве методологического подхода к изучению этнологических аспектов данной темы необходимо отметить сборник статей «Медведь в древних и современных культурах Сибири»¹. Однако специальные исследования музыковедческого или фольклористического характера, посвященные этой теме, отсутствуют. Надо отметить, что данная ситуация контрастирует со степенью изученности образа медведя в культуре обско-угорских народов.

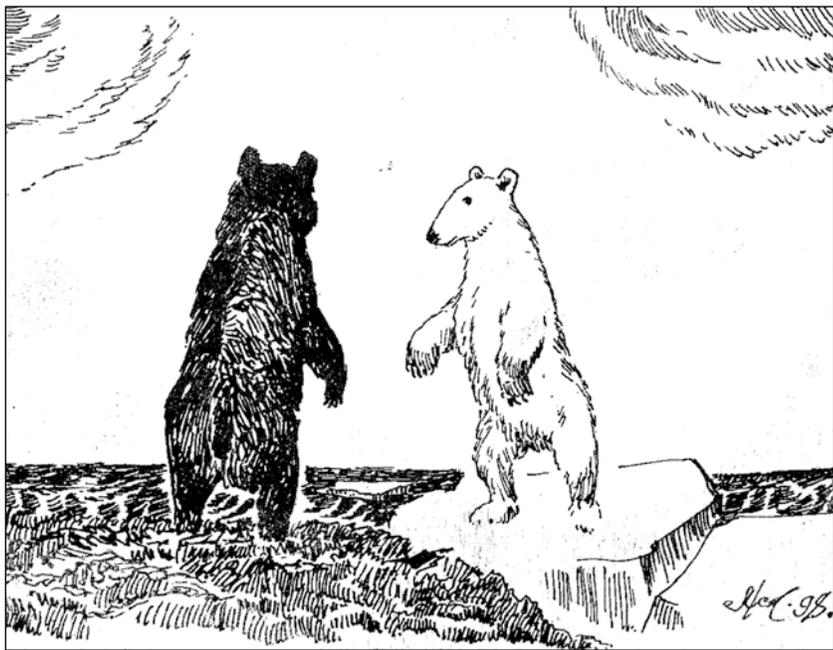
Материалом для написания статьи является научная литература по самодистике, публикации фольклорных текстов, а также собственные полевые записи автора, сделанные в течение 1990–2010-х гг. в Таймырском р-не Красноярского края.

Посвященные медведю мифологические сказки, бытовые рассказы, а также включение образа медведя в обрядовые танцы и шаманские ритуалы самодийских народов свидетельствуют о важности данного персонажа в культуре нганасан и энцев. Учитывая синкретичную целостность культуры северных народов, считаем целесообразным рассматривать музыкальный аспект в неразрывном единстве с фольклорными текстами, обрядовыми действиями, шаманскими верованиями.



Обратимся к жанрам повествовательного фольклора. В нганасанской сказке «Ситти нарка» («Два медведя») рассказывается о встрече чёрного (бурого) и белого медведей. Их продолжительная борьба не выявила сильнейшего, и после этого животные решили разделить сферы влияния: белому достался берег моря, а бурому – лес². Иллюстрация к этой сказке выполнена нганасанским художником Мотюмяку Турдагиным и заслуживает внимания: медведи изображены стоящими на задних лапах, их фигуры напоминают человеческие (ил. 1). Запомним парность образов чёрного и белого медведей, так как они будут встречаться и далее.

Б.О. Долгих в книге «Мифологические сказки и исторические предания нганасан» поместил ряд исторических преданий, которые он отнёс к архаическому пласту Оленёкского хосунного эпоса, указав, что нганасаны считают эти предания своими, так как в них рассказывается об их предках из тунгус-



Ил. 1. М.С. Турдагин. «Ситти нарка» («Два медведя»). Из: Нганасанская фольклорная хрестоматия / сост. К.И. Лабанаускас. – Дудинка: РПК «Таймыр», 2001. – С. 10

ских родов³. Целый блок в преданиях составляют тексты, в которых фигурируют медведи. Б.О. Долгих пишет: *«Ещё более архаический элемент в преданиях этого типа представлен образами медведей, которые наделяются почти всеми качествами человека и иногда рассматриваются как особый дружественный народ»*⁴.

Кратко остановимся на этих преданиях. В тексте «Старик и его сыновья» есть начальный эпизод, в котором старик мреется силой и, перехитрив, убивает одного за другим трёх медведей – белого, черного и пестрого⁵. Затем оказывается, что старик был шаманом. С этим сюжетом сходно предание «Медведи и старик», в котором старик соревнуется, потом хитрит и убивает белого, а затем чёрного медведя⁶. В предании «Сын медведя» изложен очень интересный сюжет о том, как медведи спасли от голода, вырастили и воспитали героя Норка-нэ (Медведя сына)⁷. Наконец, в завязке опубликованного в двух вариантах предания «Сыновья охотника на медведей» явно выражен мотив кровной мести медведей за убитых сородичей: медведи убивают не только охотника, но и членов его семьи, и только сыновьям чудом удаётся спастись⁸. Кроме того, здесь обозначено и характерное для традиционного мировоззрения нганасан представление о поедании тела умершего человека медведем, вследствие чего мясо животного стало «нечистым» и не употреблялось в пищу⁹.

Среди энецких исторических преданий, собранных Б.О. Долгих, заслуживает внимания текст «О происхождении Турутиных в роде Муггади», в завязке которого упомянут человек по имени Нгала, выкормивший медвежонка грудью¹⁰. Составитель трактует данный сюжетный мотив как реликт эпохи матриархата, замена персонажа-женщины мужчиной произошла в позднейшую эпоху¹¹. Для нас же важно отметить момент родственных отношений человека и медведя, явно проступивших в этом сюжете.

Таким образом, исторические предания нганасан и энцев демонстрируют важность образа медведя, который отнюдь не является представителем животного мира, но выступает как равное человеку существо.

Для более глубокого погружения в проблематику и поиска её корней полезно иметь в виду работу Г.М. Василевич «О

культе медведя у эвенков», в которой исследователь изучила мифологию и обрядовость медвежьего культа, причём богатство представленных в работе материалов позволяет проводить параллели между культурами самодийских народов и эвенков, с учётом локальных групп последних¹². Не случайно Г.Н. Грачева, опираясь на материалы Г.М. Василевич, находит сходство между погребальным культом медведя у эвенков и деревянными идолами и масками нганасан¹³.

Рассматривая бытовые рассказы о медведях, согласимся с мнением исследователя фольклора уральских народов А.А. Ким: *«Среди бытовых повествований особо распространены сюжеты о медведях, многие из них являются реальными ситуациями, давшими начало рассказу. Так как медведь в верованиях коренных народов занимает особое место и является почитаемым животным, встреча с ним является событием неординарным и надолго остаётся в памяти людей»*¹⁴. В сборнике энецких текстов З.Н. Болиной, в частности, приведены несколько подобных бытовых рассказов. Это текст «Медведи» (о том, как медведица с медвежатами разбросали вещи на стойбище и были напуганы выстрелами из ружей). В данном повествовании рассказчик Л.Д. Болин сделал акцент на сходстве поведения медведя и человека: *«Когда маленький медвежонок добежал до матери, медведица схватила его и, как-то по-человечески, шлёпнула его и пропустила вперёд себя, как бы говоря ему: «Что ты отстаёшь? Давай вперёд, вон, страшные люди тебя схватят»*¹⁵. В рассказе «Дедушка-медведь» повествуется о медведе, съевшем запас муки и масла, но не повредившем вещи людей; его поведение было сочтено старейшиной как хорошее предзнаменование, которое потом подтвердилось обилием улова на протяжении рыболовного сезона: *«В это лето рыбы там было очень много. Всё лето мы ели жирных чиров, осетров и стерлядь. Про масло мы и не вспоминали»*¹⁶. В рассказе «Белый медведь» охотник говорит не только об уникальном событии – столкновении с необычным для тундры животным, но и о ритуальном поведении при встрече с медведем с глазу на глаз: *«Стоим так, смотрим друг на друга. Ружьё своё я тихонько за спину спрятал. Затем, обращаясь к медведю, говорю: «Хозяин, откуда ж ты здесь появился? Я ж ведь принял тебя за дикого оленя, чуть тебя не убил. Ну, иди,*



Ил. 2. М.С. Турдагин. «Взывание к духам». Из: Мотюмяку Турдагин: Нганасанский художник / Авт.-сост. В. Сацкая, М. Жаркова; авт. вступ. статьи О. Добжанская. – М.: Полиграфвидео, 1996. – С. 20

куда шёл». После моих слов он мотнул головой и побежал от меня влево»¹⁷.

Образ медведя проникает в изобразительное творчество самодеятельных и профессиональных художников. Смысл картины самодеятельного энецкого художника И. Силкина «Богля» («Медведь») раскрывается в тексте на энецком языке, в котором говорится об уме и силе медведя¹⁸. В графической работе нганасанского художника Мотюмяку Турдагина «Взывание к духам» медведь присутствует как дух-помощник (наряду с другими духами – волком, гагарой и деревянными идолами), его массивная фигура находится позади камлающего шамана с бубном¹⁹ (ил. 2).

Вернемся к сказке «Ситти нарка» и отметим противостояние противоположных начал – бурого и белого медведей. Этот двойной образ важен и для шаманского фольклора нганасан.

Пара медведей (белый и бурый) являлись духами-помощниками нганасанского шамана Тубяку Дюходовича Костеркина из рода Нгамтусуо. В его шаманских ритуалах, записанных в августе 1989 г., неоднократно звучат слова песенного обращения к духам-помощникам: «Сыр нарка, хецке нарка» («Белый медведь, чёрный медведь»), «Нарка дасы, нарка немь» («Отец медведя, мать медведя»)²⁰.

Духи-Медведи присутствовали не только в песне шамана; они находились на камлании Тубяку в виде *койка* (ритуальных предметов) – лап и морд медведей соответствующих мастей²¹. Приведём сделанные во время данного ритуала фотографии. На них ясно видны лежащие на столе атрибуты, связанные с медведем: это две медвежьих лапы, поверх которых помещены морды зверей (ил. 3, 4). Эти шаманские *койка* (идолы) достались Тубяку от его отца, шамана Дюходе Нгамтусуо, и во время шаманских сеансов всегда лежали открытыми. В обычное время они содержались в специальном металлическом сундуке для хранения священных предметов – шаманских *койка*. Крышка сундука, стоящего перед столом, видна на фото; на противоположных стенках сундука с наружной стороны также помещались изображения медведя.

Необходимо конкретизировать контекст ритуала, в котором шаман обращается к этим духам. В первом камлании,





Ил. 3. Т.Д. Костеркин готовится к шаманскому обряду (фронтальный ракурс). 1989 г. П. Усть-Авам. Фото: Х. Релве



Ил. 4. Т.Д. Костеркин готовится к шаманскому обряду (боковой ракурс). 1989 г. П. Усть-Авам. Фото: Х. Релве

посвящённом встрече приехавших из Новосибирска исследователей, он называет их по масти («сыр нарка, хеңке нарка»): «Относящийся ко времени пребывания в Новосибирске чёрный медведь, оглянись, белый медведь, оглянись на всё, какие есть, мои дороги, на моих деток, на моих воспитанников»²². Фольклорист Н.Т. Костеркина в комментарии к данному разделу уточняет, что этот текст содержит «призыв к чёрному и белому медведям постоянно держать под своим присмотром участников обряда»²³. Чтобы правильно истолковать упоминание о Новосибирске в процитированном отрывке и в словах «белый медведь, чёрный медведь сроком пребывания в Новосибирске сегодня поддерживаются»²⁴ необходимо знать о посещении в 1986 г. Новосибирского зоопарка, в котором Тубяку видел медведя и долго с ним беседовал. Об этом факте рассказала Т.И. Игнатьева, сопровождавшая шамана на прогулке в зоопарке; она сожалела, что в то время у неё не оказалось видеокамеры, потому что общение Тубяку с медведем было длительным и наминало содержательный разговор на особом языке²⁵.

Во втором камлании, посвященном улаживанию семейных дел, шаман обращается к паре медведей следующим образом: «нарка дасы, нарка немы» (отец медведя, мать медведя) в связи с поиском покровительства для своих внуков. В тексте обряда упоминаются время ухода в зимнюю спячку (ноябрь) и время пробуждения медведей (май): «Отец медведя, мать медведя, сегодня слушайте! Время, когда засыпан солнечный луч, вы используете как время сна, правильно (осуществляя) ваш отход ко сну... Время пробуждения бодрствующего медведя – первомайский месяц (май), когда появился размер с ноготь, разве не произошло ваше пробуждение?»²²⁶.

В ходе музыкального анализа ритуалов Тубяку Костеркина нами была выявлена одна мелодия, относящаяся к духу-помощнику Медведю, однако вследствие кратковременности её звучания она не была отмечена как самостоятельная. Данная мелодия эпизодически звучала в Ритуале 1 в момент, когда загаданное шаманом оказалось неверным (участница обряда не подтвердила правильность догадки Тубяку).

В 1994 г. в Дудинке в результате полевой работы с Хосю Челеевичем Момде существование в шаманском репертуаре



Тубяку Костеркина мелодии Медведя было подтверждено²⁷. Была записана шаманская песня *Мэйзаңку* (трёхлетнего Медведя), которую информант неоднократно слышал на шаманских камланиях Тубяку Костеркина и запомнил. Х.Ч. Момде особенно настаивал на том, что Медведя нельзя называть прямым именем *Нарка*, а только иносказательно: *Мэйзаңку* (этимология не выяснена), *Дётұра* (Шатун). Песня Медведя (нотный пример 1) исполнена в имитационной манере (вне ритуальной обстановки и без бубна). В мелодии господствует нисходящее движение в диапазоне кварты, используются приёмы тембровой маркировки длинных звуков (вibrато, ритмическая пульсация внутри тона)²⁸.

Ю.И. Шейкиным в 1986 г. были записаны звукоподражания *нарка* (медведю) в исполнении Тубяку Костеркина (нотация О.Э. Добжанской). Это три разных звука, которые, по объяснению Тубяку, соответствуют разнообразию повадок зверя: нижнее *о* обозначает «медведь вверх посмотрит», среднее *о* – «медведь вниз посмотрит», верхнее *у* – «медведь палку берёт» звучит «как голос собаки», с нисходящим глиссандированием. Тембр звукоподражаний является горлохрипением на вдох, включает интонационные скольжения и сильную шумовую форманту (нотный пример 2)²⁹.



Ил. 5. Шаманский наголовник. 1989 г. П. Усть-Авам. Фото: Х. Релве

В публикациях этнографов А.А. Попова, Г.Н. Грачевой, Л. Мери, наших полевых материалах имеются сведения о том, что медведи являлись духами-помощниками у многих шаманов рода Нгамтусуо. В частности, у шамана Демниме Дюходовича Костеркина (родного брата Тубьяку) духом-помощником была Медведица с медвежонком. Киносъёмка шаманского ритуала Демниме была осуществлена в июле 1977 г. эстонскими кинематографистами для фильма «Ветры Млечного пути» (режиссер Л. Мери, оператор А. Линтроп, звукооператор Э. Сяде), позднее на основе данной записи был сделан фильм «Шаман» (режиссер Л. Мери)³⁰. В фильме очень хорошо виден головной убор шамана, увенчанный объёмным изображением медведя из жёлтого металла. Этот наголовник был позднее зафиксирован в Усть-Аваме в доме сына шамана Дюлсымяку Демнимеевича Костеркина (ил. 5). Еще один *койка*, доставшийся Дюлсымяку Демнимеевичу в наследство от отца, – это шкура медвежонка. На фото изображены Дюлсымяку вместе со своей женой, между ними лежит шкура медвежонка с пришитыми глазами-пуговицами, на спинке шкуры помещен шаманский наголовник с предыдущего фото (ил. 6).

Звукозапись песни *Нарка-немы* (Медведицы-матери) имеется в двух вариантах: в исполнении Демниме Костеркина



Ил. 6. Д.Д. Костеркин с женой в доме. 1989 г. П. Усть-Авам. Фото Х. Релве

(1977 г.) и его сына Дюлсымяку Костеркина (1990 г.). Эти варианты представлены в нотном примере 3 (а, б). Мелодия Медведицы-матери – это активная, размашистая мелодия, для которой характерен формульный ритмический рисунок, широкий диапазон, восходяще-нисходящие мелодические ходы на кварту и квинту, тембровое маркирование долгих звуков (вибрато).

Интересно отметить графическое изображение медведей, которое имелось на бубне Дюлсымяку Демнимеевича Костеркина (ил. 7). Рисунки на бубне Дюлсымяку выполнены в инновационной манере: они нанесены акварелью на кожа-



Ил. 7. Д.Д. Костеркин в шаманском костюме с бубном. 1990 г. Г. Новосибирск.
Фото: А. Левкович

ную мембрану снаружи (в то время как традиционные рисунки наносились на внутреннюю часть мембраны, материалом служили природные красители). Овал мембраны бубна Дюлсымяку разделён на 4 сегмента, в каждом из них помещены парные изображения: две летящие птицы, два бегущих оленя, двое стоящих людей, два медведя. Дюлсымяку в своём рассказе о бубне подчёркивал, что парные изображения символизируют продолжение жизни на земле (через соединение мужского и женского начал). Этими рисунками обозначается значение бубна – охранителя семьи и рода³¹.

Таким образом, в ритуалах нганасанских шаманов рода Нгамтусуо (Костеркиных) дух-помощник Медведь занимает важное место. Его образ воплощается визуально (в шаманских идолах, деталях шаманского костюма, атрибутах и т.д.), словесно – через формульные обороты («сыр ңарка, хеңке ңарка», «ңарка десы, ңарка немы» и др.), средствами музыкальной интонации (через закреплённые мелодии, звукоподражания).

Далее, продолжим тему белого и чёрного медведей на примере лирического фольклора. В личной песне отца, зафиксированной в 1986 г. Ю.И. Шейкиным от Тубяку Дюходовича Костеркина, имеется следующий текст (записан и переведён Н.Т. Костеркиной):

<i>Мунту тәсіәзә</i>	<i>Говорит теперь,</i>
<i>идя'амә мунту:</i>	<i>отец мой говорит:</i>
<i>хеңги' дямәзитә</i>	<i>– Черных медведей – (для),</i>
<i>сыру' дямәзитә</i>	<i>белых медведей – (для)</i>
<i>баарбимкүә</i>	<i>пусть станет хозяйкой</i>
<i>Нэтумяку ны.</i>	<i>Нэтумяку женщина.</i>

Буквальный перевод текста песни не совсем ясен, поэтому необходимо дать его смысловой перевод. Песня поётся от лица Дюходо (отца фольклорного исполнителя), что обозначено в первой строке: «Теперь говорит мой отец: пусть для моего медведя (идола) из числа бурых медведей и для моего медведя (идола) из числа белых медведей хозяйкой станет женщина по имени Нэтумяку»³². Отец Тубяку – большой шаман авамской тундры Дюходо – упоминает в тексте о своих шаманских идолах-медведях, хозяйкой которых должна стать его будущая жена. Отметим непрямое (табуированное) именование медведей как



дямэзитэ 'зверей'. Таким образом, шаманские образы белого и бурого медведей «отражаются» в лирическом фольклоре нганасан, становясь реалиями содержания личной песни. Однако мелодия песни не шаманская, а личная мелодия Дюходо, ей свойственны характерные особенности личных песен: импровизационная мелодия с многочисленными распевами на несмысловые слоги, текучая (не закреплённая в ритмическом рисунке) метро-ритмическая организация, образование попевок в концах мелодических строк (нотный пример 4).

Перейдем к следующей сфере обрядовой культуры нганасан – обрядовым танцам.

В XIX в. А.Ф. Миддендорф зафиксировал среди восточных нганасан «чисто самодийскую медвежью пляску»³³. В 1980-х гг. «Медвежий танец» (*Нарка бэтэрэски*) был описан хореографом М.Я. Жорницкой вместе со следующей легендой: «Предки нганасан когда-то давно видели на берегу р. Авам восемь медведей, которые перед тем, как залечь на зиму в берлогу, стали ходить по кругу на задних лапах и рычать, и с того времени будто бы нганасаны и стали им подражать в своем танце»³⁴. Исследовательница подробно описывает движения парного танца и заключает, что в процессе пляски возникает образ медведя: «Парка своеобразного покроя, женские шапки, отороченные мехом с длинным ворсом, надетые на ноги бакари, напоминавшие медвежьи лапы, рукавицы – все это создавало образ, отдалённо похожий на медведя. Если ещё учесть пластику движений и воспроизводимое исполнителями рычание, то становилось очевидным, что в этом танце нганасаны действительно подражали медведю»³⁵.

У нганасан существует выражение *бетыриэ кунты* 'танца голос' или *нгарка кунты* 'медведя голос' для определения особого горлохрипения на вдох и выдох, сопровождающего круговой танец *бетырся*³⁶. Относительно горлохрипения автором был проведён специальный опрос информантов в п. Усть-Авам и Волочанка. Дочери шамана Демниме Евдокия Порбина (1936 г.р.) и Нина Логвинова (1946–2002) дали детальное объяснение горлохрипению в танцах. Этот «танца голос» (нганасан. *бетыре кунты*) иногда синонимично называют «медведя голос» (*нгарка кунты*), указывая этим на звуковое соответствие горлохрипения рычанию медведя. Действительно, танцоры

подражают медведю не только голосом, но и движениями – медленно двигаясь по кругу, они имитируют размеренную раскачивающуюся «походку» этого зверя³⁷. Н.Д. Логвинова и Е.Д. Порбина позировали фотографу в традиционной нганасанской одежде, в которой исполнили танец медведя (ил. 8).

Нотный пример 5 (а, б) представляет звуковое сопровождение исполненного Н.Д. Логвиновой и Е.Д. Порбиной *нгарка бетырся* (танца медведя). Горлохришение на вдох и выдох отображается специальными треугольными значками, принятыми в этномузыкознании для нотации данного типа ин-



Ил. 8. Е.Д. Порбина и Н.Д. Логвинова в нганасанской одежде. 1989 г. П. Усть-Авам. Фото: Х. Релве

тонирования (треугольник, направленный вершиной вверх, обозначает интонирование на вдох, вершиной вниз – на выдох). В голосовом сопровождении танца (нотный пример 5а) можно отметить равномерное метрическое движение, в котором пары длительностей естественным образом темброво объединяются (2 доли восходящего движения интонируются на вдох, нисходящие 2 доли – на выдох). В следующем примере (5б) сохраняется интонационная организация, но удвоение длительности первой доли приводит к возникновению метра, воспринимаемого нами как «трёхдольный».

Танец медведя был важной частью шаманского ритуала Дюльсымяку Костеркина³⁸. Движения танца, исполненного шаманом вместе с помощником, сопровождаются звуковым подражанием рычанию медведя, которое перемежается с речитативом *ханчина-манчина* («шаманскими словами»). В эпизоде путешествия данная мелодия сопровождает движение шамана по кругу справа налево (по солнцу; по словам Дюльсымяку – «как небо крутится») и энергичное топтание на месте. Нужно заметить, что в ритуале движения рук отсутствуют (хотя в танце *бетырся* руки с согнутыми локтями движутся вперёд – назад), так как одновременно с танцевальными движениями шаман играет на бубне – в этом отличие кинематики шаманского танца от кругового танца *бетырся*³⁹.

«Шаманские слова» *ханчина-манчина* появляются в танце Д.Д. Костеркина не случайно. В предании «Медведи и старик» из публикации Б.О. Долгих есть следующий эпизод, который описывает плясовой поединок-соревнование медведя со стариком: «*Стали плясать. Медведь пляшет и поет: – Онтино! Монтино! Хокой, хокой! Старик поет: – Хэйро, хэйро! Целый день плясали. Медведь устал*»⁴⁰. Данное предание было записано в 1938 г., когда сохранность традиционной культуры нганасан была высокой. В предании мелодию «Онтино! Монтино!» поёт медведь (что соответствует образному содержанию танца), а старик отвечает запевом долганского танца хэйро. Безусловно, данная публикация свидетельствует о традиционности напева медвежьего танца.

По объяснению фольклориста Н.Т. Костеркиной, стиховая строка *антіна-мантіна* представляет собой отрывок из шаман-

ской песни Белого Медведя и Чёрного Медведя из репертуара Тубяку Костеркина⁴¹.

Остановимся на анализе мелодии *ханчина-манчина* (нотный пример 6). Две идентичные анапестовые ритмические формулы (на слова *ханчина-манчина*) речитативно произносятся на одном звуке, после чего яркий восходяще-нисходящий ход интонируется горлохрипением как голос медведя. Заметим интонационную близость заключительного хода с напевом *Царка-немы* в исполнении Демниме (нотный пример 3а).

Благодаря яркой самобытности творчества Дюлсымяку Костеркина, мелодия *ханчина-манчина* была замечена работниками культуры, о чём следует сказать особо. В репертуаре ансамбля песни и танца народов Севера «Хэйро» появился нганасанский танец «Беттирие», поставленный балетмейстером Любовью Маркановой⁴². В музыкальную партитуру танца (в фонограмму) было включено горлохрипение «*Ханчина-манчина а-ку-ай*», которое стало ритмомелодическим маркером всей музыкально-хореографической композиции.

Учитывая близкое родство культуры нганасан и тундровых энцев, целесообразно привести описание энецкого танца на празднике Чистого чума *Мэдодэ*. Этот танец известен нам по описанию Романа Силкина⁴³. Танцы проводились на льду замерзшего озера, вокруг воткнутого в снег шеста (хорea). «*Каждый день во время праздника вокруг хорea играют, ходят кругом. Только и слышно, как играют. Выпустили девок. Девки сидят на санках на берегу озера. Девки заняли почти полберега озера, так растянулись, сидя на своих санках. Из круга выходят ребята, выбирают девок, за руки ведут в круг*»⁴⁴. Танец сопровождается пением на слоги «Хии ой! Хии ой!»⁴⁵ – это возгласный напев на вдох и выдох, близкий нганасанским круговым танцам. Слоговый анализ возгласа «хии-ой» указывает на трёхстопную структуру такта (возможна ритмическая организация qqq в размере $\frac{3}{4}$ или qqh в размере $\frac{4}{4}$). Учитывая родственность энецкой и нганасанской музыкальных культур, автор склоняется к мысли о четырёхдольной организации танцевального такта.

Так же как у нганасан, круговой танец энцев сопровождался горлохрипением – имитацией голоса медведя *кукоу*⁴⁶.

Обобщая представленную в статье информацию, можно сделать вывод о важности образа медведя для фольклора и



обрядовой сферы в культуре самодийских народов. Образ медведя как мифологического и фольклорного персонажа, звукового и кинематического прообраза кругового обрядового танца, шаманского духа-помощника нуждается в дальнейшем изучении. Ряд материалов по фольклору нганасан и энцев до сих пор не опубликованы (в частности, это тексты шаманского обряда Д.Д. Костеркина в записи 1990 г., шаманского обряда Т.Д. Костеркина в записи 1978 г., тексты эпических сказаний и исторических преданий и др.). Введение их в научный оборот позволит расширить фактологическую базу исследования.

Сегодня в репертуаре нганасанских фольклорно-этнографических групп из г. Дудинки, п. Усть-Авама и Волочанки важное место занимает танец медведя, которым фольклорные исполнители очень часто заканчивают свои концертные выступления. В качестве примера, можно привести выступления групп «Нгамтусуо», «Дентэдиэ», «Хендир» на фестивалях «Фольклорная классика Таймыра» в 1990–2010-е гг. (ил. 9). И хотя танец медведя в концертной ситуации утра-



Ил. 9. Круговой танец *бетырся* (танец медведя). Фестиваль «Фольклорная классика Таймыра». 2015 г. Г. Дудинка. Фото: О.Э. Добжанская

чивает изначальное ритуальное значение, постоянное его исполнение на концертных площадках свидетельствует о том, что нганасаны видят важный культурный смысл в сохранении этого танца, связывая его с определением своей этнокультурной идентичности.

Дальнейшее изучение образа медведя перспективно с точки зрения этномузыкознания. Глубина межэтнических связей и генезис образа медведя как культурного архетипа могут проявиться в сравнительных исследованиях самоидентификации и тунгусоведения, с привлечением опубликованных эвенкийских материалов.

В перспективе важно будет рассмотреть реализацию образа медведя в обрядовом фольклоре ненцев, с учётом опубликованных археозоологических данных⁴⁷. Приведённые археозоологом данные о большом количестве медвежьих костей, содержащихся на жертвенных местах Большеземельской тундры, Приполярного и Полярного Урала, Западной Сибири, не должны быть обойдены вниманием этнологов, фольклористов, религиоведов. В целом, поиск корреляций археологическим данным в эпических и обрядовых текстах ненцев может стать плодотворной гипотезой для дальнейших исследований в этом направлении.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Медведь в древних и современных культурах Сибири / под ред. И.Н. Гемуева, Н.А. Алексеева, И.В. Октябрьской. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. – 103 с.

² Нганасанская фольклорная хрестоматия / сост. К.И. Лабанаускас. – Дудинка: РПК «Таймыр», 2001. – С. 10, 122.

³ Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Записи, подгот. текстов, введ. и ком. Б.О. Долгих. – М.: Глав. ред. восточной лит-ры, 1976. – С. 28.

⁴ Мифологические сказки и исторические предания нганасан ... – С. 30-31.

⁵ Мифологические сказки и исторические предания нганасан ... – С. 257.

⁶ Мифологические сказки и исторические предания нганасан ... – С. 261-262.

⁷ Мифологические сказки и исторические предания нганасан... – С. 263-271.

⁸ Мифологические сказки и исторические предания нганасан... – С. 271-281.

⁹ Мифологические сказки и исторические предания нганасан... – С. 279.



- ¹⁰ Мифологические сказки и исторические предания энцев / Записи, введ. и коммент. Б.О. Долгих. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 227.
- ¹¹ Мифологические сказки и исторические предания энцев ... – С. 228.
- ¹² **Василевич Г.М.** О культе медведя у эвенков // Сб. МАЭ. – Л.: Изд-во АН СССР, 1971. – Т. 27. – С. 150–169.
- ¹³ **Грачёва Г.Н.** К материалам по духовной культуре нганасан и энцев // Духовная культура народов Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1980. – С. 80–94.
- ¹⁴ **Ким А.А.** Фольклорный анализ текстов // Сб. аннотированных фольклорных и бытовых текстов обско-енисейского языкового ареала: кол. мон. – Томск: ТМЛ-Пресс; Вайар, 2017. – Т. 5. – С. 314.
- ¹⁵ Эззуй – След нарты / авт.-сост. З.Н. Болина; Краевое госуд. бюджет. учрежд-е культуры «Таймырский Дом народного творчества». – Дудинка, 2014. (на энец. и рус. языке). – С. 106.
- ¹⁶ Эззуй – След нарты ... – С. 109.
- ¹⁷ Эззуй – След нарты ... – С. 110.
- ¹⁸ **Болина З.Н.** Песни родной земли: самодеятельный энецкий художник Иван Силкин / Мин. культ. Красноярск. края, Таймырск. Дом народ. творчества. – Дудинка, 2014. – С. 36.
- ¹⁹ Мотюмяку Турдагин: Нганасанский художник / авт.-сост. В. Сацкая, М. Жаркова; авт. вступ. статьи О. Добжанская. – М.: Полиграфвидео, 1996. – С. 20.
- ²⁰ **Костеркина Н.Т., Хелимский Е.А.** Малые камлания большого шамана. Первое камлание. Второе камлание // Таймырский этнолингвистический сборник. – М.: Изд-во РГГУ, 1994. – Вып. 1: Мат-лы по нганасанскому языку и шаманству. – С. 56–57, 88–89.
- ²¹ ПМА, август 1989 г. Тубяку Дюходович Костеркин (1921–1989), п. Усть-Авам Таймырского АО. Дневник, аудиозаписи, фото, видео.
- ²² **Костеркина Н.Т., Хелимский Е.А.** Малые камлания большого шамана... – С. 57.
- ²³ **Костеркина Н.Т., Хелимский Е.А.** Малые камлания большого шамана... – С. 58.
- ²⁴ **Костеркина Н.Т., Хелимский Е.А.** Малые камлания большого шамана... – С. 56–57.
- ²⁵ Из устного сообщения Татьяны Иннокентьевны Игнатъевой.
- ²⁶ **Костеркина Н.Т., Хелимский Е.А.** Малые камлания большого шамана... С. 88–89.
- ²⁷ ПМА, февраль 1994 г. Хосю Челеевич Момде (1942–?), г. Дудинка Таймырского АО. Дневник, аудиозаписи, ноты, пересказы сюжетов, переводы.
- ²⁸ **Добжанская О.Э.** Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: Опыт этномузыковедческого исследования. – СПб.: Дрофа – Санкт-Петербург, 2002. – С. 50, 196.
- ²⁹ **Шейкин Ю.И.** История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 529.
- ³⁰ Ветры Млечного пути, реж. Л. Мери, док. фильм. «Таллинн-фильм», 1978; Шаман, реж. Л. Мери, док. фильм. Таллинн, 1997.
- ³¹ **Ojamaa T.** The Nganasan sound instrumentary. – Tallinn: Estonian Academy of Sciences, 1990. – P. 9–11.

- ³² Певцы и песни авамской тундры : Музыкальный фольклор нганасан / сост., статьи, комм., нотирование: О.Э. Добжанская. Запись текстов на нганасанском языке и перевод нганасанских текстов – Н.Т. Костеркина, К.И. Лабанаускас, В.Ю. Гусев, М.М. Брыкина. – Норильск: АПЕКС, 2014. – С. 118–119.
- ³³ **Миддендорф А.Ф.** Путешествие на север и восток Сибири. – Ч. 2: Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении. – Отд. 6: Коренные жители Сибири. – СПб.: Императорская АН, 1878. – С. 672.
- ³⁴ **Жорницкая М.Я.** Традиционные танцы нганасан // Полевые исследования Ин-та этнографии в 1982 г. – М.: Наука, 1986. – С. 153.
- ³⁵ **Жорницкая М.Я.** Традиционные танцы нганасан... – С. 154.
- ³⁶ Полевые материала автора, август 1989 года. Евдокия Демнимеевна Порбина (1936 г.р.), Нина Демнимеевна Логвинова (1946–2002), п. Усть-Авам Таймырского автономного округа. Дневник, аудиозаписи, фото, видео.
- ³⁷ ПМА, август 1989 г...
- ³⁸ ПМА, апрель 1990 г. Дюльсымяку Демнимеевич Костеркин (1940–1997), г. Новосибирск. Дневник, аудиозаписи, фото, видео; **Добжанская О.Э.** Песня Хотарэ... – С. 43–45.
- ³⁹ **Добжанская О.Э.** Образ Медведя в круговых танцах и шаманском обряде нганасан // Круговые танцы : Природа – Человек – Космос : кол. мон. / МК РФ; Арктический гос. ин-т искусств и культуры; М-во культуры и духовного развития Респ. Саха (Якутия). – Якутск: Офсет, 2014. – С. 195–207.
- ⁴⁰ Мифологические сказки и исторические предания нганасан... – С. 262.
- ⁴¹ **Добжанская О.Э.** Песня Хотарэ... – С. 43.
- ⁴² **Биче-оол В.К.** Творческий путь руководителей Таймырского ансамбля песни и танца народов Севера «Хэйро» // Таймырские чтения – 2008; сб. докл. – Норильск: НИИ, 2008. – С. 7.
- ⁴³ Бытовые рассказы энцев / Записи, введ. и комм. Б.О. Долгих // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер. Т. 75. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 100–101.
- ⁴⁴ Бытовые рассказы энцев ... – С. 100.
- ⁴⁵ Бытовые рассказы энцев ... – С. 101.
- ⁴⁶ **Sheikin Yu.** Siberian peoples: Traditional dance // The New Grove Dictionary of Music and Musicians. Second edition. – Vol. 22. – London; New-York, 2000. – P. 25.
- ⁴⁷ **Косинцев П.А.** Человек и медведь в голоцене Северной Евразии (по археозоологическим данным) // Медведь в древних и современных культурах Сибири / под ред. И.Н. Гемуева, Н.А. Алексеева, И.В. Октябрьской. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. – С. 4–9.

Список нотных примеров

4,8 с.
(уэ) (э) мэй-заң-ку (у) хэ-зи-те-те

5,6 с.
(ча) (у) си-ти (i-а-ов) ху-ур-си

6,0 с.
(чи-хэ-) урм-су-сам ту-ле (э)

7,6 с.
(уэ-э) (у) ма-чу-на урм-су-дам ту

6,5 с.
(ча-у) ма-ур-ба-и ба-па-ми-яэ

6,4 с.
(уэ-хэ) дам-дэн-ти не-ре-си (i) кэм-бэ-дэ-ти

4,9 с.
(ча-у) коу-ру-а-га (эв)

6,3 с.
(уэ-хэ) тан-урм (и) не-ре-си (i) кэм-бэ-дэ-ти

5,6 с.
(уэ-хэ) ма-за-уу (хэ-э) та-ли-те-те

5,9 с.
(ча-хэ) ка-зу-ту-э ма-ур-ба (хэ)

3,6 с.
(уэ-у) не-рэ-ми-ли-пий.

Хронометраж: 1 мин 11 с

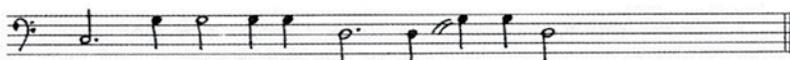
Нот. пр. 1. Песня Мэйзаңку (Медведя). Исполнитель Х.Ч. Момде. Нотация:
О.Э. Добжанская

Очень медленно: ♩ = 53 MM: ♩ = 0''566

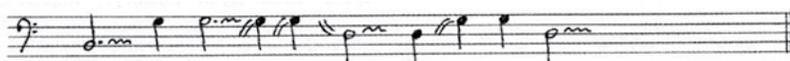


Нот. пр. 2. Звукоподражание медведю. Исполнил Тубяку Дюходович Костеркин. Нотация: О.Э. Добжанская. Нотография: Т.И. Игнатъева

А



Б



Нот. пр. 3. Шаманская песня Медведицы-матери. А – Исполнил Демниме Дюходович Костеркин; Б – Исполнил Дюлсымяку Демнимеевич Костеркин. Нотация: О.Э. Добжанская

♩ = 100

Му-ту та-си-за (у)

20'

и - (хэй) - гя-а-ла - (хэ) (э) му-ту (э-э-ы-хэ):

103'

хей-и (хэй э) гя-ла - (хэб) (эй э) му-та (хэб),

105'

(э ге) си - (э) - ру ру га-ла - (хэ) (хэй э) му-та (о-и-хэ)

108'

3 3

Баар-би - и(у) (хэй) - хэй (хэб) (хэ-ва) Уэ - (хэб)

108'

ту(ва) ме-ку (ва) (хэ-и) ме - (хэ).

Нот. пр. 4. Песня отца. Исполнил Тубяку Дюходович Костеркин. Нотация: О.Э. Добжанская



А

ММ $\text{♩} = 80$

э - э м - ай э - э м - ай э - э м - ай..

Б

ММ $\text{♩} = 60$

э - э м - ай э - э м - ай..

Нот. пр. 5. Звуковое сопровождение танца (горлохрипение на вдох и выдох).
Исполнили: Е.Д. Порбина, Н.Д. Логвинова. Нотация: О.Э. Добжанская.
Компьютерный набор: Л.И. Кардашевская



Хан - ті - на ман - ті - на а - ку - ай

Нот. пр. 6. Мелодия «Хантіна-мантіна». Исполнил Дюлсымяку Демнимеевич Костеркин. Нотация: О.Э. Добжанская. Компьютерный набор:
Л.И. Кардашевская





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





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

30–31 октября 2017 г. в Ханты-Мансийске состоялась II Международная научная конференция «Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое», проведённая в соответствии с решением I конференции с аналогичным названием (октябрь 2012 г.).

Этот форум, посвящённый 30-летию Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа», проведён во исполнение Плана мероприятий («дорожная карта») по реализации коммюнике, подписанного по итогам проведения Дней Югры в ЮНЕСКО и утверждённого распоряжением Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 6 февраля 2015 г. № 34-рп, а также в соответствии с распоряжением Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 16 декабря 2016 г. № 684-рп «О плане основных мероприятий, реализуемых Правительством и исполнительными органами государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2017 г.».

В конференции приняли участие более 150 чел., в том числе представители трёх зарубежных стран – Венгрии, Финляндии и США. География отечественных участников форума охватывает 13 субъектов Российской Федерации – города Владивосток, Дудинка, Екатеринбург, Москва, Новосибирск, Санкт-Петербург, Томск, Тюмень, Ханты-Мансийск, Челябинск; республики Удмуртия и Якутия; автономные округа Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий. Академия наук РФ была представлена тремя отделениями (Санкт-Петербургским, Уральским и Сибирским), Высшая школа – 11 российскими и зарубежными вузами.



Основной темой II Международной научной конференции «Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое» стало осмысление новых тенденций в изучении, сохранении, популяризации и общественном представлении культуры обских угров. Конференция проводила работу по трём основным направлениям:

1. Этногенез, этническая история и культурогенез обских угров в контексте развития цивилизаций Севера Сибири.
2. История и культура обских угров как духовный, туристический и социокультурный ресурс территории.
3. Образ медведя в культурах коренных народов Севера: истоки, генезис, современное состояние.

Итоги работы II Международной научной конференции

1. Участники конференции отметили высокое качество представленных докладов и сообщений, их актуальность и практическую значимость для сохранения и трансляции традиционной культуры обских угров в современных условиях, для изучения современных форм её существования и тенденций её развития. Особо отмечено положительное впечатление, которое произвели выступления молодых участников форума в лице студентов, аспирантов и магистрантов вузов, научных сотрудников музея «Торум Маа».

2. Участники высоко оценили уровень организации и проведения форума, продуманную культурную программу; дали позитивную оценку концепции и реализации приуроченного к конференции крупного выставочного проекта «Музейный калейдоскоп», объединившего на одной выставочной площадке коллекции из различных музейных учреждений.

3. Единодушно высказана высокая оценка деятельности регионального музея Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа», поддержаны новые направления его развития, необходимость дальнейшего наращивания его деятельности, расширение тематики представления традиционной культуры обских угров, освоение новых тем и территорий.

4. Сделан вывод, что в нынешних условиях тотального и быстротечного исчезновения традиционной культуры на бытовом уровне центром её сохранения становится этнографический музей. Именно музейные учреждения, аккумулирующие все возможные формы материального и нематериального наследия, обладают сегодня наибольшим потенциалом для сохранения и трансляции традиционной этнической культуры.

5. Одним из стратегических направлений развития угроведения участниками форума были признаны фиксация и изучение инновационных форм этнической культуры, возникших сегодня в процессе её адаптации к угрозам глобализации (этностойбища, этнотуризм, этнопедагогика, этномузыка и пр.).

6. Международный статус конференции ещё более укрепил партнёрские связи российских исследователей-угроведов с коллегами из Финляндии, Венгрии, США. Ещё раз была признана необходимость взаимного изучения и творческого использования европейского и отечественного опыта аутентичного сохранения, воспроизведения и трансляции традиционной культуры и её элементов. Был отмечен большой вклад Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в получении этого опыта.

Решения II Международной научной конференции

1. Содействовать сохранению аутентичных форм традиционной культуры обско-угорских народов (в том числе языков) в условиях модернизации и глобализации современного мира, активного промышленного освоения региона их проживания.

2. Поддержать внесённые в концепцию дальнейшего развития Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа» темы и направления деятельности, обеспечивающие комплексное изучение и сохранение традиционной культуры народов ханты и манси.

3. По результатам рабочих заседаний опубликовать сборник научных статей на тему конференции.



4. Поддержать инициативу о придании международного статуса мероприятиям по празднованию 200-летию Антала Регули (1819–1858) – одного из основоположников венгерского финно-угроведения; российской стороне разработать предложения о совместных проектах подготовки и проведения этих мероприятий.

5. Учитывая очевидные научные и практические результаты конференции, заинтересованность российской и международной научной общественности в её регулярном проведении, необходимость позиционирования окружного государственного музея «Торум Маа» в качестве ведущего российского музея обскоугорской истории и культуры, участники заседания было предложено сохранить формат проведения форума один раз в пять лет.

Обращения и рекомендации участников международной конференции:

- к Законодательной думе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры

- Разработать нормативно-правовую базу для развития в регионе этнотуризма, гарантирующую защиту имущественных прав и прав на неприкосновенность частной жизни коренных малочисленных народов Севера, обеспечивающую договорные отношения с принимающей стороной и материальную заинтересованность последней от этнотуризма.

- к органам исполнительной власти Ханты-Мансийского автономного округа – Югры

К Департаменту культуры:

1. Содействовать скорейшему выделению дополнительно земельного участка для Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа» для расширения его ландшафтной экспозиции, полностью исчерпавшей свои территориальные возможности.

2. Предусмотреть целевое финансирование образовательных программ для детей и подростков, направленных на

приобщение к языку, обрядовой культуре, фольклору обских угров.

3. Внести в программу развития культуры и туризма в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре раздел «Сохранение, развитие и передача культурных традиций проведения Медвежьих игрищ».

4. Активизировать и расширить исследовательскую, культурно-образовательную и популяризаторскую деятельность учреждения Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Окружной дом народного творчества» по теме медвежьих игрищ:

- в форме проведения специальных конференций;
- формированием сети Школ медвежьих игрищ (создать филиалы для казымских хантов и северных манси на базе уже действующих общественных школ);
- созданием системы обучающих семинаров для организаторов указанных школ (языковой перевод фольклорных текстов, методика обучения и др.);
- изданием методических материалов (мультимедийных, сценарных разработок, архаичных текстов и т. п.) и их рассылкой по национальным посёлкам и стойбищам.

К Департаменту образования и молодёжной политики:

1. Ввести в образовательную сферу автономного округа этнический компонент:

- на всех уровнях образования – учебные курсы по культуре коренных малочисленных народов Севера;
- в вузах – учебный курс по истории и традиционной культуре обских угров.

2. Включать музейных работников этнографического профиля в образовательный процесс в качестве обучающихся.

– к международной организации северных регионов «Северный форум»

1. Продвигать среди регионов – членов «Северного форума» – Международную научную конференцию «Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое» для привлечения участников и экспертов.



2. «Северному форуму» совместно с бизнес-партнёрами продолжить работы над проектом «Фестиваль по традициям проведения «Медвежьих игр»».

II Международная научная конференция выражает признательность:

Губернатору, Председателю правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры Н.В. Комаровой, директору департамента культуры автономного округа Н.М. Казначеевой, директору Бюджетного учреждения Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа» Л.А. Алфёровой, организационному комитету и секретариату конференции – за успешную подготовку и проведение форума.

Резолюция принята 31 октября 2017 г. в г. Ханты-Мансийске на заключительном (пленарном) заседании II Международной научной конференции «Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое».



Сведения об авторах

Абрамов Илья Викторович – мл. науч. сотр. сектора этноистории Ин-та истории и археологии УрО РАН (г. Екатеринбург).

Балюк Наталья Алексеевна – д-р ист. наук; проф. ВАК по профилю «Социально-культурный сервис и туризм»; проф. кафедры сервиса, туризма и индустрии гостеприимства Ин-та наук о Земле Тюменского гос. ун-та (г. Тюмень).

Бауло Аркадий Викторович – д-р ист. наук; вед. науч. сотр. ИАЭТ СО РАН (г. Новосибирск).

Брусницин Анатолий Николаевич – науч. сотр. сектора музейных программ и проектов Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск).

Бардина Раиса Калистратовна – канд. ист. наук (г. Ханты-Мансийск).

Величко Наталья Ивановна – доц. кафедры педагогики и психологии Ин-та развития образования (г. Ханты-Мансийск)

Добжанская Оксана Эдуардовна – д-р искус.; проф. кафедры искусствоведения Арктического гос. ин-та культуры и искусств (г. Якутск)

Игнатъевская Елена Викторовна – канд. ист. наук; старший научный сотрудник ИКНПЦ «Барсова Гора» (г. Сургут ХМАО – Югры)

Карапетова Ирина Альфредовна – канд. ист. наук; вед. науч. сотр. Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург)

Кашлатова Любовь Васильевна – канд. культур.; начальник Берёзовского филиала Обско-угорского ин-та прикладных исследований и разработок (пгт. Берёзово ХМАО – Югры)

Кондин Вячеслав Юрьевич – зав. сектором музейных программ и проектов Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск)

Кузьменко Альбина Юрьевна – аспирант Сургутского гос. ун-та (г. Сургут ХМАО – Югры)

Мартынова Елена Петровна – д-р ист. наук; проф., завкафедрой истории и археологии Тульского гос. педагогического ун-та им. Л.Н. Толстого (г. Тула)

Надь Золтан – доктор философии; проф.; заведующий кафедрой этнографии и культурной антропологии университет (г. Печ – Венгрия)

Новик Александр Александрович – канд. ист. наук; зав. отделом европейстики Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (г. Санкт-Петербург)



Новьюхова Галина Борисовна – науч. сотр. Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Партанов Никита Калистратович – исследователь и популяризатор культуры обских угров, бывший сотрудник Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск)

Пермяков Владимир Владимирович – ст. науч. сотр. Шурышкарского районного музейного комплекса (с. Мужы Шурышкарского р-на ЯНАО)

Пивнева Елена Анатольевна – канд. ист. наук; зав. отделом Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН (г. Москва)

Попова Светлана Алексеевна – канд. ист. наук; чл.-корр. РАН; вед. науч. сотр. Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Пятникова Тамара Романовна – начальник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Белоярский ХМАО – Югры)

Рындина Ольга Михайловна – д-р. ист. наук; проф. кафедры музеологии, культурологии и природного наследия института искусств и культуры Томского государственного исследовательского университета (г. Томск)

Сайнакова Анна Батоевна – ст. науч. сотр. отдела археологии, этнографии и природоведческих исследований Сургутского краеведческого музея (г. Сургут ХМАО – Югры)

Стародубова Ольга Викторовна – ст. науч. сотр. отдела археологии, этнографии и природоведческих исследований Сургутского краеведческого музея (г. Сургут ХМАО – Югры)

Степанова Людмила Васильевна – засл. раб. культуры РФ; старший научный сотрудник ИКНПЦ «Барсова Гора» (г. Сургут ХМАО – Югры)

Фёдорова Наталья Николаевна – член Ассоциации искусствоведов, член Союза художников России; зав. научным отделом Галереи-мастерской Г.С. Райшева (филиала Государственного художественного музея) (г. Ханты-Мансийск).

Хакназаров Саидмурод Хамдамович – канд. геол.-мин. наук; зав. научно-исследовательским отделом социально-экономического развития и мониторинга Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Харитонов Александр Михайлович – науч. сотр. Тихоокеанского института географии ДВО РАН

Шмидт Александр Викторович – канд. ист. наук; завотделом археологии Музея природы и человека (г. Ханты-Мансийск)



Список сокращений

авт. вступ. статьи	- автор вступительной статьи
авт.-сост.	- автор-составитель
автореф. дис.	- автореферат диссертации
АН	- Академия наук
АО	- автономный округ
бер.	- берег
б. и.	- без издательства
БИИКФ	- библиотечно-информационный историко-культурный фонд
БУ	- бюджетное учреждение
в.	- век, верста (<i>в зависимости от контекста</i>)
вв.	- века (<i>мл. число</i>)
введ. и коммент.	- введение и комментарии
ВГПИ	- Вологодский государственный педагогический университет
вед. науч. сотр.	- ведущий научный сотрудник
вестн.	- вестник
ВЛКСМ	- Всесоюзный Ленинский коммунистический союз молодёжи
вост.	- восточный (-ая, -ое, -ые)
Вост. лит.	- Восточная литература
всесоюз. конф.	- всесоюзная конференция
втор. пол.	- вторая половина
вып.	- выпуск
г.	- город, год (<i>в зависимости от контекста</i>)
ГАСПИТО	- Государственный архив социально-политической истории Тюменской области
гг.	- годы
Глав. ред. вост. лит-ры	- Главная редакция восточной литературы
гос.	- государственный (-ая, -ое, -ые)
Госсоцэкгиз	- Государственное социально-экономическое издательство
г. р.	- год рождения
Д.	- дело, деревня
ДВО РАН	- Дальневосточное отделение Российской академии наук
д-р искус.	- доктор искусствоведения
д-р ист. наук	- доктор исторических наук
д-р филол. наук	- доктор филологических наук
док. фильм	- документальный фильм
др.	- другой (-ая, -ое, -ие)
доц.	- доцент
ед. хр.	- единица хранения
жен.	- женщины

зав.	- заведующий (-ая)
ЗАГС	- запись актов гражданского состояния
зам.	- заместитель
засл. раб.	- заслуженный работник
зим.	- зимний (-ая, -ее, -ие)
ИАЭт	- Институт археологии и этнографии
изд-во	- издательство
ИИЦ	- информационно-издательский центр
ИКНППЦ	- историко-культурный научно-производственный центр
ил.	- иллюстрация
им.	- имени
ин-т	- институт
Ирк. гос. экон. акад.	- Иркутская государственная экономическая академия
канд. геол.-мин. наук	- кандидат геолого-минералогических наук
канд. ист. наук	- кандидат исторических наук
канд. культ.	- кандидат культурологии
КИРА	- Консультационное информационно-рекламное агентство
КМНС	- коренное малочисленное население Севера
кн. изд-во	- книжное издательство
кол.	- коллекция
кол. моногр.	- коллективная монография
кол. оп.	- коллекционная опись
комм.	- комментарии
кон.	- конец
КПСС	- Коммунистическая партия Советского Союза
Л.	- Ленинград, лист (<i>в зависимости от контекста</i>)
лев.	- левый (-ая, -ое, -ые)
лет.	- летний (-ая, -ее, -ие)
М.	- Москва
МАУ	- муниципальное автономное учреждение
мат-лы	- материалы
мат-лы и исслед.	- материалы и исследования
мат-лы конф.	- материалы конференции
мат-лы междунар.	- материалы международной научной конференции
науч. конф.	- материалы научной конференции
мат-лы науч. конф.	- материалы научной конференции
МАЭ	- Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
МВД	- Министерство внутренних дел
м-во	- министерство
МДЦП	- Муниципальная долгосрочная целевая программа
междунар. конф.	- международная конференция

Мин. культ.	- Министерство культуры
Красноярск. края	- Красноярского края
МК	- Министерство культуры
муж.	- мужчины
нач.	- начало
науч.-практ. конф.	- научно-практическая конференция
науч. сотр.	- научный сотрудник
НГПИ	- Новосибирский государственный педагогический институт
НИИ	- Норильский индустриальный институт
нов. сер.	- новая серия
облгосархив	- областной государственный архив
обл.	- область
ок.	- около
окрисполком	- окружной исполнительный комитет
окружком	- окружной комитет
ОмГПУ	- Омский государственный педагогический университет
ООО	- общество с ограниченной ответственностью
Оп.	- опись
п.	- посёлок
ПГПУ	- Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет
пер. с нем. яз.	- перевод с немецкого языка
перв. пол.	- первая половина
перв. четв.	- первая четверть
ПМ	- полевые материалы
ПМА	- полевые материалы автора
под ред.	- под редакцией
ПОХ	- промыслово-охотничье хозяйство
пред.	- председатель
прим.	- примечание
проф.	- профессор
публ.	- публикация
р.	- река
райисполком	- районный исполнительный комитет
райфо	- районный финансовый отдел
РАН	- Российская академия наук
РАЕН	- Российская академия естественных наук
РГУ	- Российский государственный гуманитарный университет
РГО	- Русское географическое общество
реж.	- режиссёр
РИК	- районный исполнительный комитет
р-н	- район
рос.	- российский (-ая, -ое, -ие)

Рос. междунар. акад. туризма	- Российская международная академия туризма
РПК	- рекламно-производственная компания
РФ	- Российская Федерация
рч.	- речка
РЭМ	- Российский этнографический музей
с.	страница
сб.	сборник
сб. докл.	сборник докладов
сб. ст.	сборник статей
сев.	северный (-ая, -ое, -ые)
сев.-зап.	северо-западный (-ая, -ое, -ые)
сер.	середина, серия (<i>в зависимости от контекста</i>)
Сиб. изд. фирма	Сибирская издательская фирма
Сиб. отд-ние	Сибирское отделение
сост.	составление
СО РАН	Сибирское отделение Российской академии наук
СПб.	Санкт-Петербург
СССР	Союз Советских Социалистических республик
ст.	статья
ст. науч. сотр.	старший научный сотрудник
т.	том
табл.	таблица
Таймырск. Дом народ. творчества	Таймырский Дом народного творчества
ТГПУ	Томский государственный педагогический университет
тез. докл.	тезисы докладов
Том. ун-т	Томский университет
Тоб. гос. пед. ин-т	Тобольский государственный педагогический институт
тр.	труды
ТТП	территория традиционного природопользования
тыс.	тысяча
Тюм. гос. ун-та	Тюменский государственный университет
ул.	улица
ун-т	университет
УрО	Уральское отделение
уч. зап.	учёные записки
Ф.	фонд
фиг.	фигура
ХМАО	Ханты-Мансийский автономный округ
ЦК	Центральный комитет

ч.	часть
чел.	человек
чл.-корр.	член-корреспондент
энец.	энецкий
ю.	юрты
юго-вост.	юго-восточный (-ая, -ое, -ые)
юж.	южный (-ая, -ое, -ые)
ЯНАО	Ямало-Ненецкий автономный округ

Научное издание

**Сибирские угры
в ожерелье субарктических культур:
общее и неповторимое**

Сборник научных статей

Редактор Сумарокова В.С.

Верстка Малиновский В.Б.

Подписано в печать 22.11.2018 г.

Формат 60x90^{1/16}.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Печ. л. 19,75; уч.-изд. л. 18,37.

Тираж 350 экз. Заказ 443.

ООО «Издательство Томского университета». 634029, Томск, ул. Никитина, 4.
ИП Е.А. Завгородний. Томск, ул. 79-й Гвардейской Дивизии, д. 20.