
Раздел 3

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ

М.Г. Агапов

ФОРМИРОВАНИЕ СИСТЕМЫ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ: ПОПЫТКА КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

Фактологическая сторона процесса формирования высшего образования в Западной Сибири исследована уже достаточно хорошо [Копылов, 1993; Гаврилова, 2002; Первый вуз, 2005 и др.], что позволяет перейти к следующему этапу его изучения – построению объяснительных моделей. Объяснение какого-либо явления предполагает концептуализацию, т.е. символическую репрезентацию его сущностных связей, отношений и зависимостей. Ключевым является вопрос выбора интерпретационного образа – своеобразной матрицы, на основе и в соответствии с логикой которой факты систематизируются и расставляются в определенном порядке так, что в итоге «проявляются» неочевидные структуры и тенденции. В качестве основы предлагаемой здесь объяснительной модели (точнее было бы сказать, эскиза) становления высшей школы на территории Тюменской области взята Великая греческая колонизация (ВГК) VIII-VI вв. до н.э. Как интерпретационный образ ВГК позволяет различать вузы-«метрополии» и вузы-«колонии», акцентируя наше внимание на формах управления и способах распределения ресурсов между ними.

ВГК носила постепенный характер и представляла собой разветвляющийся, моделирующий сам себя процесс, в котором постоянно воспроизводился один и тот же образец (полис) в последовательно уменьшающемся масштабе. По мере накопления экономического потенциала колония начинала выводить собственные колонии. Как будет показано далее формирование вузовских центров в Тюменской области часто происходило по схеме ВГК. При этом необходимо заметить, что в случае с Сибирью мы встречаемся с феноменом внутренней колонизации. Образование вообще и высшее в особенности является столь же важным инструментом колонизации как военная организация, бизнес и миссионерство. В своей начальной форме образование присутствует здесь как одно из направлений миссионерской деятельности, по мере своего развития замещая последнюю [Литошенко, 2004; Bezangon, 2002].

Вместе с тем, поскольку культурная дистанция между властителями и подданными (колониальная ситуация) отличается динамизмом – каждая из сторон в соответствии со своими текущими интересами стремится к ее увеличению или уменьшению подобно дистанции между двумя точками, от очень большой до очень малой [Эткинд. Роман] – в определенной ситуации высшие учебные заведения могут становиться важнейшими агентами деколонизации. Их амбивалентный характер обусловлен способностью образования *«как закреплять, так и снимать барьеры между человеком и социальным пространством, социальными мирами и ландшафтом <...>, находить инструменты исследования социального пространства, вырабатывать язык, необходимый региону для обретения субъектности»* [Рожанский, 2013. С. 238]. Именно поэтому, как отмечал А.В. Ремнев, *«университетский вопрос в Сибири был всегда вопросом политическим»* [Ремнев, 2012. С. 129].

В нач. XIX в. в Российской империи было создано шесть учебных округов с императорским университетом во главе каждого из них. Сибирь была включена в Казанский учебный округ. Для сибиряков были выделены места и стипендии в Казанском (позже и в С.-Петербургском) университете, однако студентов-сибиряков оказалось слишком мало, к тому же никто из них в Сибирь не вернулся [Ремнев, 2012. С. 123]. Система светского образования начала складываться в Сибири лишь в последней четверти XIX в., когда правительство взяло курс на хозяйственное закрепление региона. Развитие социальной инфраструктуры («церковь, больница, школа») рассматривалось как залог успешной реализации программы массового переселения крестьян из Центральной России в Сибирь. Кроме того, запрос на образование формировался и местными городскими сообществами [Чуркина, 2009].

Сложившаяся в Западной Сибири на рубеже XIX–XX вв. в условиях интенсивной колонизации система образования естественно приобрела колониальные черты: 1) опора на «начала христианской религии»; 2) развитие школ исключительно низшего и среднего звеньев; 3) специально-техническая ориентация учебных заведений, 4) отсутствие собственных педагогических кадров для средних и тем более «повышенного типа» учебных заведений. Примечательно, что в основанном в 1878 г. в Томске Первом Сибирском классическом университете Министерство народного просвещения разрешило открытие только одного факультета – медицинского. Действительно классическим Томский университет стал позже.

Собственных ресурсов в крае хватало только для заполнения мест учителей низшей школы. При этом качество работы последних оставляло желать лучшего. Учителя средних учебных заведений и «училищ повышенного типа», в которых могли преподавать только лица с образованием не ниже учительского института, рекрутировались на местах из представителей образованного класса (чаще всего это были ссыльные поселенцы) или в Европейской части России среди выпускников педагогических институтов. В начале XX в. признание государством образования наряду с «крестьянским плугом» значимой частью процесса колонизации сделало возможным открытие в Западной Сибири собственных учреждений педагогического образования (учительских семинарий и учительских институтов). Хотя учительские институты являлись только «высшими начальными училищами», т.е. давали неполное высшее образование, в дальнейшем они стали одной из опор региональной системы высшего образования.

Система высшего образования на территории Тюменской области была создана в советский период. Если в европейской части России новые вузы создавались главным образом путем преобразования ремесленных училищ во втузы, учительских институтов – в педагогические институты или институты народного образования, то в Западной Сибири, ввиду отсутствия здесь достаточного числа ремесленных училищ и учительских институтов, был избран другой путь – выведение учебных центров и/или филиалов вузов из сопредельных регионов. В 1956 г. приказом Министерства высшего и среднего специального образования СССР в Тюмени был открыт Учебно-консультационный пункт заочного факультета Уральского политехнического института. В 1964 г. на его основе был создан Тюменский индустриальный институт. Уже в 1966 г. ТИИ вывел свой собственный филиал в Сургут. К настоящему времени ТюмГНГУ вывел девять филиалов, из них четыре получили статус институтов. В 1971 г. из ТИИ выделился Тюменский инженерно-строительный институт. В 1960-1970-е гг. свои филиалы в городах Тюменской области открыли вузы Свердловска и Новосибирска.

В 1990-начале 2000-х гг. в образовательном пространстве страны в целом и в Тюменской области в частности наблюдался настоящий «филиальный бум». Практически все вузы Тюмени, равно как и целый ряд внерегиональных вузов, как государственных, так и коммерческих, развернули образовательную экспансию на Тюмен-

ском Севере. Количество представительств и филиалов являлось в это время важным показателем успешности вуза. Филиальные сети обеспечивали приток денег (согласно решению ректората «базового вуза», представительства и филиалы отчисляли ему часть своих доходов, причем ректорат мог повышать суммы отчислений или, наоборот, освобождать от них) и студентов (обычно в филиалах давалась программа 1, 2 и 3 курсов, обучение по 4 и 5 курсам студенты должны были проходить уже на «большой земле»), а также – дополнительный заработок преподавателям «базового вуза» (тем из них, кто ездил преподавать «на Севера»). И хотя в настоящее время «филиальный бум» уже прошел свой пик, филиал остается главным средством образовательной экспансии на территории Тюменской области.

Литература

- Гаврилова Н.Ю. Социальное развитие нефтегазодобывающих районов Западной Сибири (1964-1985 гг.). Тюмень: ТюмГНГУ, 2002. 283 с.
- Копылов В.Е. и др. ВУЗ, нефть и люди. Тюмень: Слово Тюмени, 1993. 240 с.
- Литошенко Д. Эволюция университетского образования в Европе XVI – конца XVIII вв. Университетский опыт европейской образовательной метатрадиции на заре Нового времени. Lambert Academic Publishing, 2004. 385 с.
- Первый вуз земли тюменской. 1930-2005. Тюмень: ТюмГУ, 2005. 352 с.
- Ремнев А.В. Университетский вопрос в Сибири XIX столетия // *Ab Imperio*. 2012. №1. С.121-150.
- Рожанский М. Федерализм, внутренняя колонизация, образование: сибирский узел // К новой модели российского федерализма. М.: Весь мир, 2013. С.232-248.
- Чуркина Н.И. Особенности становления системы педагогического образования в Западной Сибири (вторая половина XIX – нач. XX вв.) // *Вестник ТГПУ*. 2009. Вып.12. С.150-154.
- Эткинд А. Русская литература, XIX век: Роман внутренней колонизации. URL:<http://magazines.russ.ru/nlo/2003/59/etk.html> (дата обращения 10.12.2014)
- Bezangon P. Une colonisation educatrice? L'experience indochinoise (1860-1945). Paris: L'Harmattan, 2002. 333 p.

Тюмень, ИПОС СО РАН

В.Н. Адаев

ОРИЕНТИРОВАНИЕ ПО АСТРОНОМИЧЕСКИМ ОБЪЕКТАМ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НЕНЦЕВ

Тема пространственной ориентации ненцев относится к кругу малоизученных вопросов сибирской этнографии. Одно из интересных направлений темы – ориентирование по астрономическим объектам. В литературе по этнографии ненцев встречаются в основном короткие, разрозненные сведения по этому поводу. Данная работа основана прежде всего на полевых материалах целевого исследования 2014 г.

Обширное открытое небесное пространство в тундре предоставляет ненцам ряд надёжных ориентиров для корректировки местоположения и прокладываемого маршрута, а также для определения времени. Современные оленеводы наиболее часто используют небольшое количество небесных объектов: солнце, луну, планету Венера, ряд созвездий (Большая Медведица, Плеяды, Возничий и некоторые другие) и Млечный путь.

Солнце является одним из главных небесных ориентиров. Принцип определения сторон света по солнцу в северных широтах прост: солнце восходит приблизительно на востоке, в полдень находится на юге и заходит за горизонт примерно на западе. Однако в высоких широтах, где проживают тундровые ненцы, схема перемещения солнца имеет существенные особенности. Летом амплитуда его движения увеличива-

ется и в некоторые дни оно вообще не заходит за горизонт. Зимой происходит обратная картина: точки восхода и заката смещаются к югу, солнце постоянно находится очень низко, а в декабре на несколько дней совсем не поднимается над горизонтом. В связи с этим, многие ненцы говорили, что зимой практически не используют солнце в качестве ориентира, т.к. на небе хватает других, более удобных объектов. Тем не менее, начиная с весны, солнце, благодаря своей яркости, становится подчас самым надежным ориентиром в условиях ограниченной видимости.

В отношении ориентирования луна для ненцев выполняет те же функции, что и солнце, и фактически полностью заменяет его зимой. Тундровики ценят луну как светило, обеспечивающее хорошую видимость ночью, указатель времени и удобный ориентир. К полнолунию стараются приурочить дальние поездки в самые темные месяцы осени и зимы. Луна повторяет траекторию движения солнца в течение ночи, благодаря чему по ней удобно определять время суток: *«Когда луна – по луне ориентируюсь. Она тоже движется. Я оттуда еду – на западе появляется она прямо как раз. Пока еду она у меня сзади уже. Если луна у меня сзади – значит я уже в Тазовск приехал»* [ПМ, Тазовский р-н].

Актуальность использования звезд в качестве путевых ориентиров подчеркивается фразой из словаря Н.М. Терещенко: *сырэй тихиня сехэрым' нумгы'мана ненадумдамбидо'* – «направление пути в зимнюю ночь замечают по звёздам» [1965. С. 241]. Интересной особенностью современных тундровых и лесных ненцев является то, что они называют по-русски Полярной звездой один из своих главных ориентиров – планету Венера, появляющуюся на небосводе ближе к утру на востоке. По-ненецки она имеет соответствующее название *Ялэмтад' нумгы* (Рассветная звезда), но в разговоре о ней на русском языке обычно происходит путаница. Планета ярко светит, находится на удобной высоте, появляется с конкретной стороны света и может служить указателем времени.

Л.В. Хомич приводит вполне логичный вариант ненецкого названия Полярной звезды – *□эрм' нумгы* («северная звезда») [1976. С. 20]. Очевидно, что здесь речь идет о настоящей Полярной звезде. Налицо интересная дилемма: либо ненцы прежде не обращали внимания на столь ценный небесный ориентир и почерпнули информацию о Полярной звезде, общаясь с русскими, либо знание о ней самым странным образом у многих современных ненцев-оленоводо́в было утрачено. В пользу второй версии говорит ненецкий вариант названия Полярной звезды, приведенный в словаре Н.М. Терещенко: *Пи'ер' нумгы* – «звезда середины ночи». Остается не совсем ясна природа данного названия, что вновь вызывает некоторые сомнения в достоверности его соотнесения именно с Полярной звездой. Вопрос, таким образом, требует дальнейшего изучения.

Самое известное у ненцев созвездие, Большая Медведица, носит название *Си''ив нумгы* – «семь звезд». Сходная версия зафиксирована у жителей европейской тундры – *Си''ив со''ом'* или просто *Со''ом'* (значение слова *со''ом'* неизвестно [Хомич, 1976. С. 20]). В полевых исследованиях на Ямале записан вариант того же самого названия – *Сомд* [ПМ, Ямальский р-н]. Современные ненцы иногда называют это созвездие *Ярако* – «Ковши́к». В разное время ночи и в разные сезоны года положение Большой Медведицы относительно линии горизонта существенно меняется. В течение ночи Большая Медведица перемещается в небесном пространстве по часовой стрелке, при этом образуемый созвездием ковш несколько раз поворачивается: например, в августе вечером он располагается ручкой кверху, глубокой ночью стоит на доньшке, под утро встает вертикально на ручке. Благодаря существенной амплитуде поворотов, созвездие служит ненцам наглядным указателем времени.

Плеяды так же являются популярным созвездием для сверки маршрута. Русское название созвездия ненцы не знают, обычно называют его «много маленьких звезд». Нами зафиксированное его ненецкое название *Мар''тэ□гам' пидна''* («ляжку дикого

олень делят»). У Л.В. Хомич представлен вариант *Нябы сар''ню* (Утиное яйцо) [1976. С. 20]. Направление движения созвездия по зимнему небу ненцы описывали так: «*чуть-чуть на востоке, а потом идёт на юг*». Плеяды отличаются ярким внешним своеобразием, поэтому легко распознаются даже по видимому фрагменту.

Еще одно зафиксированное у тундровых ненцев созвездие, *Хора пуй вадарта* («Тянет запасного оленя»), находится на небе чуть ниже Плеяд и состоит из четырех ярких звезд: «*Это два оленя у него, а это он, а это вот большая звезда – это хор вадарта. Он с собой оленя на привязи ведёт*» [ПМ, Тазовский р-н]. Указать созвездие на летнем небе информаторы затруднились. Можно предположить, что им является Возничий – его расположение соответствует указанным ориентирам, примерно совпадает рисунок очертаний. Кроме того, именно так было идентифицировано Л.В. Хомич сходное по названию созвездие *Хорам' вадарта* («ведущий самца оленя») [1976. С. 20]. Оно же приведено Г.П. Харючи как *Хорем'Хоре''эм' вадна* («ведущий быка»), но описано как состоящее из двух звезд, маленькой и большой [2012. С. 36]. Таким образом, вопрос окончательной идентификации созвездия остается открытым.

В словаре Н.М. Терещенко приведено название созвездия Малая Медведица – *Самля □ г нумгы* (Пять звезд) [1965. С. 461]. Нам не удалось зафиксировать ни один ненецкий вариант этого созвездия. Более того, подавляющее большинство информаторов не могли показать даже его примерное положение. Некоторые, отталкиваясь от второго названия созвездия, Малый ковш, ошибочно соотносили его с Плеядами.

Млечный путь является для ненцев еще одним хорошим ориентиром для определения сторон света. Зафиксированы несколько его ненецких названий: *Нув' нудо* («хребет неба») [Харючи, 2012. С. 118], *Маар'' тэ □ га юрм' пидна* («дикого оленя жир делят»), *□ ампа □ ут* («лыжная дорога»). Последнее название записано у лесных ненцев, они поясняли, что это лыжня, оставленная на небе богом □ арка Нумгыбой.

В течение года положение Млечного пути несколько меняется, в частности, весной он протягивается по линии юго-запад – северо-восток, зимой – с юго-востока на северо-запад. Интересно, что в первом случае направление совпадает с весенним маршрутом перелетных птиц. Н.Д. Конаков сделал любопытное наблюдение, что два различающихся варианта названия Млечного пути – «Птичий путь» и «Лыжня» соотносятся со спецификой хозяйственного календаря народов западной части России и Сибири соответственно. Для первых, занимавшихся земледелием и животноводством, первостепенное значение имел весенний период. Для вторых, опиравшихся на промысловые занятия, важной вехой хозяйственного календаря была зимняя охота на копытных [1996. С. 43].

Звезды охотно используются ненцами в качестве ориентиров, но большинство говорили, что данные объекты важны в первую очередь для выдерживания азимута в пути. В таком качестве подходит любая яркая звезда, находящаяся в нужном направлении на удобной высоте, поэтому даже приходилось слышать сомнения в принципиальной целесообразности знания многих созвездий: «*Особо не вдаемся в эти созвездия. Ковшик знаем – и ладно*». Опытные тундровики указывали, однако, что созвездия хорошо помогают сориентироваться в низовую метель, когда небо остается видимым.

Процесс выдерживания маршрута по звездам аналогичен у тундровых и лесных ненцев. Обращают на себя внимание приемы, используемые ненцами: «прицеливание» на выбранные звезды через рога передового оленя¹, а также выбор сразу нескольких небесных ориентиров. Такой подход обеспечивал соблюдение нужного направления в условиях, когда путник продвигался к своей цели не по прямой, а обходя какие-то препятствия. Аналогичные приемы ориентирования по нескольким небесным объектам отмечены А.А. Лебедевой у мореходов Океании [2008. С. 367].

¹ Отмечен также другой прием «прицеливания»: направление на звезду хорея.

Подчеркну высокую роль астрономических объектов в качестве указателей времени для ненцев. По сути, небесные светила несут в себе сложную идею единства пространственных и временных ориентиров. На практике знание сиюминутного времени, продолжительности нахождения в пути становятся важными показателями для правильной оценки ситуации и расчетов пройденного расстояния. Ненцы особенно подчеркивали надежность звездных часов в самое сложное для ориентирования время – полярную ночь.

Источники

Полевые материалы В.Н. Адаева, Е.А. Волжаниной, Р.Х. Рахимова, 2014 г.

Литература

Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов Коми: окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996. 132 с.

Лебедева А.А. О навигационном искусстве народов Океании // Индонезийцы и их соседи. СПб., 2008. С. 365-371.

Терещенко Н.М. Ненецко-русский словарь. М., 1965. 942 с.

Харючи Г.П. Природа в традиционном мировоззрении ненцев. СПб., 2012. 160 с.

Хомич Л.В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 16-30.

Тюмень, ИПОС СО РАН

А.С. Архипова

КАК УБИТЬ ШАМАНА, ИЛИ ЗАЧЕМ ЖЕНЩИНЕ ШТАНЫ?

[Как убить шамана?] *Точно неизвестно. В то время были такие удган ['шаманки'] и дзайраны ['шаманы-мужчины высокого посвящения'], которых нельзя было разрубить мечом. Их убивали, обвязав собачьим нутряным жиром и ударив штанами нерожавшей женщины. Так рассказывали. Так убили Дзунуг-хайрхана. Дзунуг-хайрхан был одним из семи летающих шаманов. Это длинная легенда¹,* — так ответил на вопрос, стоящий в подзаголовке статьи, наш замечательный информант, дархат из шаманского рода Ринчиндаваа (из сомона Ринчинлхумбэ) во время экспедиции 2007 г. на северо-запад Монголии, в окрестности озера Хубсугул, где живут халха-монголы, буряты и дархаты (монголизированные тюрки). Из этого ответа выросло целое небольшое исследование.

В докладе анализируется мифологический мотив о специфическом способе убийства шамана или, по крайней мере, лишения его возможности связываться со своими сверхъестественными агентами через прикосновение к менструальной крови или ее контекстуальным субститутам. Так, для большинства индейских племен – от Аляски до Калифорнии, в которых существует идея отделения женщины от остального мира в этот период с помощью, например, табу по отношению к еде, посуде, одежде и жилищу, существует также идея, что женщина в этот момент не столько нечиста, сколько просто опасна – в первую очередь для охотников [Boas, 1934. С. 177-260; Lantis, 1946]. Например, среди индейцев юрок (Северная Калифорния) считается, что менструация – это наивысшее проявление силы женщины, в том числе и магической: менструальная кровь опасна для мужчин и ядовита. Девственницы с менструацией способны отпугнуть духов, которые хотят украсть ребенка [Buckley,

¹ «Годорхой биш. Тэр үед мэсэнд дийлддэггүй удган, зайран гэж байсан. Тэднийг нохойн сэмжээр ороогоод хүүхэд гаргаагүй эмэгтэй хүний өмдөөр цохиж алдаг байсан гэсэн хууч яриа байдаг. Зөнөг хайрханыг тэгж алсан гэдэг юм. Зөнөг хайрхан гэдэг бөө бол нисдэг долоон бөөгийн нэг нь юм. Энэ бол их том домог доо». Здесь и далее перевод с монгольского А.Д. Цендиной.

1988. С. 192]. Ровно так же орочи считают, что если вместо мужа домой возвращается злой дух *дептыри* (его выдают острые клыки), то жена своей менструальной кровью может его отпугнуть [Березницкий, 1999. С. 146].

Доклад посвящен как функционированию мифологии менструальной крови в Сибири, преимущественно в Южной и Западной, так и анализу ритуальных практик, связанных с этим представлением. В отличие от классических фольклорных традиций, бытование данного текста еще достаточно архаично — актуальная мифология и ритуальная практика у народов Сибири и Северной Америки еще в недавнем прошлом недостаточно разошлись с повествовательным фольклором, что в результате дает в некоторых случаях единство фольклорно-мифологического мотива и актуальных верований. Мотив широко распространен в Южной и Западной Сибири, и его существование поддерживается знанием о ритуальных практиках, предписывающих обращаться с шаманом/колдуном подобным образом в случае необходимости. Однако мифологическая логика экономна, и то, что является способом защиты, также легко трансформируется в орудие нападения.

Литература

Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 208 с.

Buckley T. Menstruation and the power of Yurok women // Blood magic: The anthropology of menstruation / Ed. by Thomas Buckley and Alma Gottlieb. University of California Press, 1988. P. 187-209.

Lantis M. The social culture of the Nunivak Eskimo // Transactions of the American Philosophical Society. New Series. 1946. Vol. 35. No. 3 (Mar.). P. 153-323.

Москва, Российский государственный гуманитарный университет

М.И. Байдуж

СТРАТЕГИИ КОНСТРУИРОВАНИЯ АКТУАЛЬНЫХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ: ДОМОВОЙ И ВЕДЬМА В СОВРЕМЕННОМ ГОРОДЕ

Мифологические представления в широком смысле, прежде всего, понимаются как основанные на вере и убеждениях, заданных какой-либо традицией. Но особенность современной мифологии заключается в том, что в условиях быстрого, массового распространения и доступности информации мифологические предписания и убеждения могут быть основаны на нескольких традициях сразу (религиозных; культурных - профессиональных, молодежных; национальных и проч.).

В настоящем докладе выявляются возможные стратегии конструирования демонологических персонажей (на примере ведьмы и домового) в современной городской среде, а также выявляются причины и ситуации использования таких стратегий, в том числе когда они используются одновременно. Для этого анализируется ряд мифологических текстов, собранных в 2010-2014 гг. в г. Тюмени. Материал собран в ходе устных и письменных интервью, анкетирования, самозаписи информантов, сбора опубликованных тюменцами рассказов в интернете, а также включенного наблюдения ритуальных практик, связанных с демонологическими представлениями.

Традиция, задающая мифологическую модель, по которой конструируется тот или иной мифологический персонаж, определяется в зависимости от конкретной коммуникативной ситуации, может быть также выбрано и сразу несколько традиций и соответственно стратегий создания демонологического персонажа. Чаще всего это происходит во время попытки охарактеризовать и объяснить целостный образ персо-

нажа информантом, когда необходима рефлексия над описываемым явлением. В связи с чем в рамках актуальной мифологии наблюдаются нечеткие границы между персонажами в целом, а персонажеобразующей характеристикой является скорее функция, нежели название персонажа¹. Это характерно для любой актуальной демонологической системы. В рамках же современного города этот аспект усугубляется возможностью смены «своей» культурной традиции или же параллельного выбора нескольких доступных. Разные дискурсивные поля или стратегии мифологизации, характерные, например, для сообществ, в которое входит индивид (национальное, религиозное, профессиональное, неформальное или «по интересам»), наслаиваются одно на другое, таким образом, усложняются и мифологические представления. Так, один демон имеет одновременно множество названий, функций, проявлений, которые могли бы быть отнесены к разным «традициям». В силу чего мы наблюдаем своего рода *симултантный* образ мифологического персонажа.

Например, современные представления о домовых условно распадаются на несколько групп, которые можно выделить согласно «теориям» происхождения рассматриваемого существа, синхронно бытующим в современной среде, – домовый как предок или же домовый как полтергейст, как инфернальная энергия, а также выходящей на первый план в каждом конкретном случае функции – патронажной, прогностической или «полтергейстной» / вредительской. Соответственно можем выделить «восточнославянскую», *детскую* (вызывания домовенка) и *массово-культурную* (*New Age*) стратегии конструирования домового. Наслоение одной стратегии построения образа персонажа на другую очень характерно именно для современного домового, так он может объединяться и с полтергейстом, и с призраком или демоном, и, часто, с инопланетянами.

«Однако, моя бабушка по материнской линии, как она сама рассказывала, не то чтобы чувствовала домового, а и разговаривала с ним. Правда как она сама говорила, контакт был, мягко говоря, весьма неприятным, ибо он приходил издеваться над ней. Всё бы можно было списать на нервный срыв – это был ноябрь 1942 года, весьма тяжёлая обстановка на фронтах, и к тому же бабушка получила похоронку. Но её описание «домового» для меня было интересно тем, что уж очень нестандартная внешность у него была:

- 1) Рост не более 50 см;
- 2) Голова лысая и большая;
- 3) Одежда – серебристая;
- 4) Характер на редкость противный;
- 5) Нетипичное поведение для домового – они, как правило, стремятся избежать контакта с человеком, а тут наоборот.

По словам бабушки, этот «домовой» навещался к ней в течение трёх месяцев, хоть и не каждую ночь, но довольно регулярно. Причём уж, что совсем из ряда вон выходящим было не только его регулярное явление, но и то, что издеваться он приходил, держа в руках какую-то коробочку! <...> Я возможно и сейчас бы так и продолжал считать, не попадись мне во второй половине 1990-х газета «Отражение», издававшаяся в Казани. Каково же было моё удивление, когда я прочитал о подобном бабушкином контактах в то же время, что и у неё – то есть в 1940-х!!!» [Инф. 2].

В данном тексте мы видим, во-первых, контаминацию сюжета о посещении ночью чертом в образе мужчины одинокой женщины с сюжетом о домовом, который может являться ночью в доме и вредить в интерпретациях бабушки. Во-вторых, переосмысление домового, о котором рассказывала бабушка, в инопланетянина. Важно отметить, что информант разделяет якобы «домового» со слов его бабушки и «обыч-

¹ О соотношении имени и функции мифологических персонажей см. работы Е.Е. Левкиевской и С.Ю. Неклюдова [Неклюдов, 1998; Левкиевская, 2003].

ного» домового согласно своему опыту: *«Например, был у меня случай, когда я в полудрёме приоткрыл глаз, очнувшись от того, что у меня в ногах кто-то сильно зашевелился. Сначала я подумал, что это Мурзик (был у меня такой котик) пристраивается. Однако это было что-то уж слишком чёрное и больше походило на крота. Я немного опешил и моргнул – и уже никого не чувствовал и не видел. И немного спустя из другой комнаты пришёл Мурзик. Впоследствии у меня не раз было ощущение, что кто-то рядом со мной пытается прилечь, а то и приобнять меня»* [Инф. 2]. Однако большинство горожан мыслит домового – ночного гостя одновременно и как охранника дома, и как неопределённого демона, как полтергейста, который охраняет дом, осуществляя при этом конструирование образа домового и в рамках «восточнославянской» и New Age стратегий: *«Домовой – это сгусток энергии, который следит за словами хозяев, слово материально, вот и сбывается все <...>»* [Инф. 3].

Следует отметить, что человек меняет свою культурную идентичность или же свою роль как носителя разных традиций в рамках одного процесса коммуникации. Это происходит, как правило, когда существует необходимость рассуждать о возможных вариантах объяснения целостного образа мифологического персонажа и его функций.

Например, по-разному в рамках одной беседы может трактоваться причина некоторых проблем с мужем. *«...Ну, ходила я вот к одной гадалке, а она мне говорит, что у вас есть пожилая женщина, после которой у вас склоки и ссоры. Ну, у меня одна пожилая женщина такая – мать моего мужа. <...> Вот как придет она, дак у нас разлад и ссоры и начинаются. Тоже она обладает там чем-то...»* [Инф. 1], – рассказывает информант в начале беседы, определяя свою свекровь как ведьму, опираясь на подсказку стороннего магического специалиста. Далее она рассуждает: *«другие [магические специалисты] рассказывают...на нем «кармический долг» висит, вот его, значит надо его убрать, «почистить карму», убрать с помощью нехитрого ритуала»* [Инф. 1].

В первом случае ведьма – это обычный человек, который обладает знанием – силой («обладает там чем-то»); во втором примере – «профессионал», человек, который ведет прием, совершает определенные действия – ритуалы во время него. При этом если в первом случае представление о сглазе и субъекте и объекте этого действия укладываются в одну (условно «восточнославянскую») мифологическую модель, то во втором добавляются современные представления в русле New Age о карме, энергетике и проч. Включая приведенные в примере сведения, можно выделить «восточнославянскую», западную (с опорой на европейский традиционный фольклор), New Age (или неоязыческую), массово-популярную, христианскую стратегии конструирования образа современной ведьмы. Все эти варианты не взаимоисключают друг друга, хоть и могут быть отнесены к различным «традициям». Напротив, в актуальных мифологических рассказах используются элементы из них всех одновременно или попеременно, в зависимости главным образом от того, для чего и кому будет рассказываться текст¹.

В целом можно констатировать, что в современном городском пространстве существует своего рода симультанный образ демонологических персонажей, в силу наложения одной на другую различных моделей («языков») восприятия и описания как самих мифологических персонажей, так и различных ситуаций повседневной жизни, которые потенциально могут быть с ними связаны.

Информанты

Инф. 1 – А.В., 1969 г.р., жен., рус., род. в Ставропольском крае, прожив. в г. Тюмень; запись – ноябрь 2013 г.

Инф. 2 – Г.Е., 1979 г.р., муж., грузин, род. и прожив. в г. Тюмень; записано – март 2013 г.

¹ Подробнее о коммуникативных стратегиях мифологических текстов см. [Левкиевкая, 2006, 2008; Антонов, 2014].

Инф. 3 – Т.Д., 1991 г.р., жен., татарка, род. в г. Ялуторовск, прожив. в г. Тюмень; записано – сентябрь 2009 г.

Литература

Антонов Д.И. «Свидетель внутренний» и «свидетель внешний»: апеллятивная стратегия в быличке // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 3. М., 2014. С. 441–455.

Левкиевская Е.Е. Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // Славянское языкознание. XIII международный съезд славистов. Любляна, 2003. Доклады российской делегации. М., 2003. С. 376–388.

Левкиевская Е.Е. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Вып. 10. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 150–213.

Левкиевская Е.Е. Быличка как речевой жанр // «Кирпичики». Фольклористика и культурная антропология сегодня. М., 2008. С. 341–363.

Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998. С. 6–43.

Неклюдов С.Ю. Мифологическая традиция и мифологические модели // Вестник РГГУ. 2011. № 9 (71) / 11. С. 11–33.

Тюмень, ИПСО СО РАН

Г.Т. Бакиева

КРЯШЕНЫ В ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

На юге Тюменской области помимо коренных сибирских татар сегодня проживают представители других тюркских народов, предки которых переселились на эту территорию в разные исторические периоды. Среди них выделяются татары-переселенцы из Волго-Уральского региона, об особенностях адаптации и этнокультурного развития которых в Тюменской области нами опубликовано несколько работ [Бакиева, 2012; Бакиева, Квашнин, 2013]. Особой группой поволжских татар-переселенцев являются крещеные татары, или кряшены.

Кряшены (самоназв. *керәшен татарлар*) – субэтническая группа поволжских татар, исповедующая православие. Они проживают в основном в республиках Татарстан, Башкортостан, Марий Эл, Удмуртия, в других областях Поволжья и Приуралья, в некоторых краях и областях Сибири, а также на севере Казахстана [Соколовский, 2004. С. 81-87]. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., в Российской Федерации насчитывалось 34822 человека, назвавших себя кряшенами [ВПН 2010]. Большинство кряшен говорит на среднем диалекте татарского языка. Особенностью кряшенского говора является малое количество арабизмов и фарсизмов, сохранение архаичных старотатарских слов.

В Сибирь кряшены стали переселяться в ходе Столыпинской аграрной реформы 1906-1918 гг. Одной из самых крупных диаспор на сегодняшний день являются кряшены Алтайского края, проживающие в десяти населённых пунктах шести районов. За ними следует группа Красноярских кряшен, компактно расселившаяся в восьми деревнях и сёлах Пировского района. В Томской области кряшены проживают в двух деревнях Колпашевского и двух деревнях Чаинского районов. В Новосибирской области и в Хабаровском крае имеется по две кряшенские деревни, в Иркутской и Кемеровской областях – по одной [Соколовский, 2004. С. 86-87].

В отличие от других районов Сибири, на территории современной Тюменской области кряшены основали только один населённый пункт – д. Балтан в Велижанской волости Тобольской губернии. В настоящее время выходцы из этой деревни компактно проживают в с. Чугунаево Нижне-Тавдинского района.



Рис. 1. Шалопалева Ольга Арсентьевна в национальном кряшенском костюме.



Рис. 2. Элемент национальной кряшенской одежды – нагрудник *танкэ*.

В настоящем сообщении мы затронем вопросы переселения кряшен в Тобольскую губернию, их адаптации в новых условиях, представим некоторые особенности этнической культуры. При написании сообщения нами были использованы архивные материалы, хранящиеся в Государственном архиве г. Тобольска, и полевые материалы, собранные в сезоны 2012-2014 гг.

Согласно архивным данным из фонда заведующего поземельно-устроительным и переселенческим делом в Тобольской губернии, Балтанский участок Велижанской волости Тюменского уезда был образован в 1914 г., и состоял из 16 отрубов [ГУТО ГАТ. Ф. 580. Оп. 1. Д. 679. Л. 3]. На этом участке были поселены выходцы из кряшенской деревни Юкачи Зюринской волости Мамадышского уезда Казанской губернии и семьи кряшен из д. Черкасова Черкасовской волости Елабужского уезда Вятской губернии. Из д. Юкачи здесь поселились семьи Николаева Ефима, Катаева Лаврентия, Овчинникова Евтихия, Иванова Даниила, Ерофеева Павла, Смирнова Якова, Бейкина Василия, Дозорова Наума, Игнатъева Абрама, Иванова Михаила, Сергеева Владимира, Митрофанова Алексея, Иванова Андрея, Ширыковой Евдокии, Тарасова Дмитрия. Из д. Черкасовой – Сарсадских Михаила и его сына Петра. Несколько семей – Игнатъевы, Ерофеевы, Катаевы и Михаила Сарсадских – отказалось от отрубов и вернулось обратно на родину.

Известна точная дата водворения переселенцев на участок – 27 июня 1916 г. В книге «водворения на участке Балтанском пользования отрубного» отмечены семьи первых переселенцев с указанием имен и фамилий глав семей, их жен, детей и других членов семьи, их возраста. Всего отмечено 107 человек в 16 семьях. Самой пожилой поселенкой значилась Дозорова Наталья, 80 лет, мать Дозорова Наума Ивановича, а среди самых юных – его дочь Клавдия (1 год), Овчинников Алексей (2 года), Николаев Семен (2 года), Иванова Агафья (полгода) [ГУТО ГАТ. Ф. 580. Оп. 1. Д. 679. Л. 18-26]. На хозяйственное обзаведение семьи переселенцев получали ссуду 200 руб., которая выдавалась двумя частями.

По словам наших информантов, деревня состояла из одной улицы, протяженностью около одного километра. В начале 1930-х гг. в д. Балтан был образован колхоз «Якты юл» (тат. Светлый путь). В колхозе была ферма для крупного рогатого скота (120 голов), свиней (3000 голов), мельница, кузница (в 1957 г. колхоз «Якты юл» объединили с колхозом им. Ленина в с. Чугунаево). В деревне имелись клуб, начальная школа, располагавшаяся в двух зданиях – одно для учащихся 1 и 3 класса, второе – для учащихся 2 и 4 класса. Начиная с 5 класса, дети из д. Балтан обучались в Чугунаевской средней школе [ПМА. И.П. Бейкин].

В 1940-60-х гг. в д. Балтан насчитывалось 57 дворов. В 1970-х гг., в ходе укрупнения колхозов и населённых пунктов жители деревни переселились на центральную усадьбу – с. Чугунаево, несколько семей – в д. Хутор Нижне-Тавдинского района и Верхнюю Тавду Свердловской области. В 1974 г. последняя жительница деревни, Краснова Анна Наумовна, переселилась в Чугунаево, после чего д. Балтан окончательно перестала существовать. В настоящее время кряшены из д. Балтан живут в Чугунаево на одной улице, которую между собой называют Балтанской. Несмотря на то, что деревни уже давно нет, на Балтанском кладбище продолжают хоронить умерших людей, бывших жителей Балтана. За кладбищем наблюдает староста, потомок переселенцев – Илья Павлович Бейкин.



Рис. 3. Бейкин Илья Павлович – староста на кряшенском кладбище.

Большинство опрошенных нами потомков кряшен-переселенцев отмечают, что их предки всегда жили дружно. Они были трудолюбивыми, занимались сельским хозяйством, выращивали овощи (картофель, лук, свеклу, капусту, морковь), держали

много скота. С местным сибирско-татарским населением, проживавшим в соседних деревнях Чугунаево и Юрты Иска, кряшены не конфликтовали. Однако вплоть до 1970-х гг. между кряшенами и сибирскими татарами не возникало брачных связей, что объясняется конфессиональными различиями. Кряшены из Балтана женились на своих односельчанках, некоторые ездили за невестами в Поволжье. Только после переселения кряшен на центральную усадьбу в Чугунаево кряшены стали вступать в браки с русскими и сибирскими татарами.

Культура кряшен из д. Балтан представляет собой уникальное сочетание самобытных татарских черт и православных элементов. Старшее поколение потомков переселенцев в повседневной жизни говорит на татарском языке, имеющего больше сходных черт с языком казанских татар, чем с языком сибирских татар. Близкое соседство и частое бытовое общение с сибирскими татарами почти не оказало влияния на язык кряшен. Однако приходится констатировать, что представители молодого поколения кряшен уже не говорят на родном языке, а в общении используют русский.

По словам информантов, первые поколения кряшен, живших в д. Балтан, соблюдали православные праздники. Широко отмечали Пасху (*Оллы кон*), Ильин день, Спас, Петров день. Многие соблюдали пост (*ураза*). На Троицу в деревне ломали три молодые березы и ставили возле ворот. За неделю до Пасхи ломали веточки пихты и приносили домой. На Пасху красили яйца. За неделю до праздника убирались в доме, наводили чистоту. В Вербное воскресенье кряшены слегка стегали друг друга веткой вербы и приговаривали:

Барманчек, юмырка	Верба, яйцо
Мин суккане онытма	Не забывай, как я стегал тебя
Олы конка	Большому Дню (Пасхе)
Бер кукай, ики кукай	Одно яйцо, второе яйцо
Барманчек, барманчек	Верба, верба
Аур коннар утэ	Тяжелые дни прошли
Жинел коннар житте	Легкие дни пришли
Оллы конда пер кукай	В Пасху одно яйцо...

Этой же веткой стегали и скот, «чтобы он размножлся». Пасху в деревне отмечали целую неделю, ходили друг к другу в гости [ПМА. Т.И. Завалина, З.В. Скрипкова].



Рис. 4. Красный угол в доме кряшен.

В каждом доме имелись православные иконы, которые располагались в так называемом красном углу. Данная традиция сохраняется и у современных жителей, выходцев из Балтана, живущих в Чугунаево.

Все кряшены имеют православные имена, однако произносят их по-своему – Татый (Татьяна), Аный (Анна), Полый (Полина), или как в случаях с именами Мишка, Ольга, Валерка и др. ставят ударение на последнем слоге. У кряшен сохранялась своя система родства и свойства. Сестру мамы кряшены называли *джирак тутай*, сестер отца – *ак тутай*, *якын тутай*, брата отца (дядю) – *дэдэй*, старшего брата отца – *дэу дэдэй*; свекра – *бята*, свекровь – *бием*, невестку – *килен*, сноху – *джинга*, золовку – *пэжкэшэм*. Когда говорили, например, о снохе Татьяне, говорили *Татый жингэ*, о золовке Анне – *Аный пэжкэшэм* [ПМА. О.А. Шалопаева].

Как видно из вышесказанного, кряшены в Тюменской области, как и другие группы поволжских татар, переселенцев начала XX в., хорошо адаптировались к природным, этнокультурным и социально-экономическим условиям проживания в Западной Сибири, сохранили этническое самосознание, язык, некоторые особенности культуры. Дальнейшее исследование культуры кряшен в Сибири позволит расширить наши знания о механизмах адаптации этносов и возможностях сохранения этнокультурных особенностей.

Источники

ГУТО ГАТ. Ф. 580. Оп. 1. Д. 679.
Полевые материалы автора, 2012-2014 гг.

Литература

Бакиева Г.Т. О расселении и адаптации поволжских татар в Западной Сибири (XVII – первая треть XX в.) // Сулеймановские чтения: материалы и доклады Всероссийской научно-практической конференции / под ред. А.П. Яркова. Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2012. С. 23-26.

Бакиева Г.Т., Квашнин Ю.Н. Поволжские татары в Западной Сибири: особенности расселения и этнокультурного развития // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 3 (22). С. 156-164.

Всероссийская перепись населения 2010 (ВПН 2010) URL:http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf (дата обращения 10.12.2014)

Соколовский С.В. Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. М., 2004.

Тюмень, ИПОС СО РАН

Т. Боукал

ЭКОЛОГИЯ ЯЛТЫНГ МА (СВЯЩЕННЫХ МЕСТ) МАНСИ

В этнической экосистеме необходимо учитывать не только связи с природной составляющей, но также с частями социально-культурной системы, как предлагает один из основателей политической экологии Э. Вольф [Townsend, 2000]. В своей работе я попытался представить некоторые отношения, связывающие священные места манси с другими компонентами этнической экосистемы. Какое место священные места занимают в жизненной среде коренных народов Севера? Какова динамика этих отношений?

Ялтынг ма означает на языке манси «святая земля», этим термином обозначают территорию, центром которой является святилище. На подобных землях, как правило, традицией запрещалась любая хозяйственная деятельность людей [Мифология манси, 2001, с. 173]. *Ялтынг ма* известны как места, где правит дух-хозяин (*пуби, торум*). Это, еще живое явление соединяет в себе многие аспекты культуры манси, а также отражает те изменения, через которые манси как этническая группа проходят. Интересны связи: географическое распределение *ялтынг ма* связано с родовой структурой населения, родственные связи на уровне культовых объектов соотносятся со структурой родства местных жителей, судьбы священных мест переплетаются с

судьбами отдельных людей и групп. Священные места и их духи представляют еще и важный аспект локальной идентичности.

Тема священных мест манси исследовалась многими учеными. Уже в начале XVIII в. – участником христианизации северных народов Г. Новицким, в конце следующего века миссионером К.Д. Носиловым, венгерским ученым Б. Мункачи и финским специалистом по религии обских угров К.Ф. Карьялайненом. В первой половине XX в. исследовал святыне места манси известный археолог и этнограф В.Н. Чернецов и во второй половине XX в. мансийский ученый Е.И. Ромбандеева. Возможно, самые большие специалисты по этой проблематике – И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев и А.В. Бауло.

Как пример может быть представлено святое место духа-хозяина Тапсуя *Тапс якван аки* («Тапсуйского священного старика»). Его *ялтынг ма* расположена на р. Тапсуй в Советском районе ХМАО, включает в себя обширный участок леса, внутри которого находится место хранения божества.

Тапсуйский манси И.Д. рассказывает: «*Тапс якван аки. Ранее, которые жили на Тапсуе, они верили, во все это, но сделали ошибку, большую ошибку. Они сделали это, и тогда все, кто был там – Дунаевы [род, живший на Тапсуе. – Т.Б.] умерли. Они должны были что-то сделать. Таким образом, все умерли. Тапс яны аки не любит шуток. Он священный, не очень далеко отсюда*» (из интервью, записанного в д. Шолтытпауль на Тапсуе, примерно 11 км от *ялтынг ма*). Несчастья, которые коснулись рода Дунаевых, И.Д. считает последствием нарушения обычаев в выборе брачных партнеров между родами. «*Братья матери и Т. прибыли на Тапсуй. Он хотел жениться на К., и нужно было польстить [ее родственникам. – Т.Б.]. Он пошел на охоту на диких оленей. Во время охоты Т. пришел на святое место, где Тапс ялтынг аки сидит. Там никогда нельзя ходить. Он гнал оленей, стрелял. Но не смог добыть его. После этого у него были проблемы с ногами. Никакое лечение не помогло ему. Он имел отверстие в ноге. Он был калекой на всю жизнь*».

По словам И.Д., этот случай был тяжелым преступлением против обычаев. Он упоминает, что молодой манси Т. прибыл в п. Налымпауль на Тапсуе, где он встретился с К., а затем они бежали вместе: «*Когда узнал мой дед, он сказал, что если бы он знал, догнал бы их и убил*». И.Д. это нарушение правил связывает со смертью своего отца, который попал в годы раннего детства И.Д. под поезд в русском поселке Пионерский.

Из этих, несколько обрывочных заметок очевидно, насколько сильно священное место влияет на верующих в его мистическую силу людей. По словам И.Д., было совершено два преступления: вторжение на запретную территорию *пуби* чужого рода, а также нарушение правил брачных связей, в отношении которых духи священных мест играют важную роль. *Тапс ялтынг аки* считался состоящим в мифических родственных отношениях с духами *Вит ялтынг аки* и *Анян ялтынг аки*, священные территории которых были расположены дальше на запад к Уралу. Можно предположить, что родственные отношения между богами-*пуби* «регулировали» и социальные отношения между манси разных региональных групп.

По обычаю, ритуальные постройки (*ура*), связанные с культом *Тапс ялтынг аки*, по мере необходимости обновлялись. Согласно некоторым данным, последний хранитель священного места *Тапс ялтынг аки* решил не продолжать их обновление. По словам местных манси, место в будущем должно оставаться без ухода со стороны манси.

Важной является проблема происхождения священных мест. Часто считается, что элементы ландшафта, признанные священными, созданы в ходе социального конструирования. Однако в этом процессе мы находим широкий спектр возможных путей. Есть места, которые вызывают сильные эмоции независимо от веры человека (например, некоторые скалы, деревья, водные объекты), а есть такие, священность

которых связана с ними самими [Lane, 2001]. Другие священные места возникают из рациональных соображений, например как важные средоточия пищевых ресурсов или даже политических амбиций (см., например, священное место *Торум кан* рядом с поселком Ламбовож [Гемуев, Сагалаев, 1986]). Поэтому священное пространство может иметь не только важное религиозное, экономическое и социальное значение, но и политическое [Kong, 2001]. Так возникает вопрос, который развивает Л.Е. Шинер: оправдана ли дихотомия священное – профанное, разработанная, например, М. Элиаде [Eliade, 2004]. В случае священных мест присутствуют характеристики, которые принадлежат как к сфере священного, так и профанного [Schiner, 1972].

С этой дискуссией также связан вопрос функции священного места. С т.з. местного населения, святилище – это прежде всего место жертвоприношения богам, обеспечивающего успех и счастье в жизни членов общины. С т.з. социальных наук эта положительная функция может быть выполнена без признания существования сверхъестественной силы (классическое объяснение этого дали Э. Дюркгейм и М. Мосс). Но остается вопрос: может ли такой процесс объяснить само существование священного, как думали эти ученые. Здесь я возвращаюсь к статье Б. Лейн, в которой упоминается «поэтическая» сила самих мест [Lane, 2001]. Даже если мы можем найти целый ряд рациональных причин существования священных мест и их особенностей, остается важный аспект таких мест, который их социальной и экономической значимостью не объяснить.

Религия и культ священных мест в частности, несомненно, являются важным элементом интеграции групп манси. Культ священных мест был сильным во всех местах проживания манси. В исследуемом регионе я отметил ряд территорий, известных как священные места. Большинство из них в настоящее время не действуют. Посещения этих мест и коллективные жертвоприношения объединяли людей, происходящих из относительно отдаленных мест. Даже если мы не придерживаемся крайних позиций классиков социологии Э. Дюркгейма [Durkheim, 2002] и М. Мосса [Мосс, 2000], которые рассматривали социальный аспект в контексте религии в качестве ключевого, мы вряд ли можем переоценить важность встреч на священных местах. Священные места были не только частью экологических и социальных отношений, но также эти отношения создавали и поддерживали. Сопоставимую социальную значимость имел еще т.н. «медвежий праздник» – обряд поклонения медведю, тесно связанный с духами-хозяевами священных мест. На празднике исполнялись песни, в которых *туби* приглашались на праздник. Помимо этого, в исполнении ряда театральных сцен праздника подчеркивалась важность священных мест. На медвежьем празднике верхнепелымских манси зимой 2001 г. я стал свидетелем такой сцены: два брата оказались на священном месте, и один из них предупреждает другого, что здесь ничего нельзя брать. Тот не подчинился совету и съел кедровую шишку. После он почувствовал себя плохо и только после извинений перед медведем поправился.

В настоящее время эти факторы интеграции имеют небольшое значение. В рамках семьи или на местном уровне религиозные ритуалы до сих пор практикуются, но мне уже не встречалась информация об осуществлении в наши дни таких церемоний межтерриториального уровня. Отчасти исчезновение отдельных религиозных практик местных групп манси было сопряжено с утратой ими оленеводства, т.к. некоторые из важных праздников были связаны не только с жертвоприношением оленей, но также и с экономикой оленеводческого цикла [Boukal, 2010. С. 167].

Часто обсуждается вопрос о возможной экологической значимости священных мест [см., например: Ромбандеева, 1993; Адаев, 2007; на материалах других территорий: Anderson, Salick, etc, 2005]. В случае некоторых мест, почитаемых манси, таких как *ялынг ма Тапс ялынг аки*, очень вероятно, что экологический аспект присутствует. Строгие запреты в отношении ряда видов хозяйственной деятельности (охоты,

собиранья, рыболовства и т.д.) могли иметь такой же эффект, как в заповеднике. Дикое животное постепенно привыкало к существованию таких территорий, где их меньше преследовали, и начинали их использовать. Е.И. Ромбандеева сообщает о священных местах манси, расположенных на нерестилищах [Ромбандеева, 1993]. Некоторые священные места были настолько обширны, что простое снижение интенсивности использования природных ресурсов могло способствовать долгосрочной экологической устойчивости. Однако остается вопросом: является ли экологический эффект побочным продуктом религии или он может возникнуть как первичное качество данного места. Во втором случае, мы бы приближались к позиции таких антропологов, как Р. Раппапорт, который предполагает существенное влияние религии на экологические процессы [Rappaport, 1988].

Кажется, что кризис священного пространства и его понимания тесно связан с кризисом самого образа жизни манси и деградацией окружающей их среды. Мансийский охотник-рыбак, который оставляет религиозные убеждения своих предков, все еще может продолжать заниматься охотой и рыболовством, жить в небольшом родовом селении, но мир меняется. Горы вокруг уже не являются богами, река потеряла своего духа, в лесу уже не обитают опасные *менквы*. Его сложная жизнь теряет некоторые связи с традиционной экосистемой. «Десакрализация» пространства и ландшафта, населенного манси, связана с постепенным исчезновением этнической группы из прежней экосистемы (например, из-за миграции в города). С экологической т.з. вместе с исчезновением священных мест жизнь самих манси теряет важные связи с окружающей средой, как природной, так и социальной.

Литература

- Адаев В.Н. Традиционная экологическая культура хантов и ненцев. Тюмень: «Вектор Бук», 2007. 240 с.
- Гемусев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места XIX – начала XX в. Новосибирск: Наука. 1986. 192 с.
- Мифология манси. Новосибирск, 2001. 196 с.
- Мосс М. Социальные функции священного. Санкт-Петербург: Евразия, 2000. 448 с.
- Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут, 1993. 208 с.
- Anderson D., Salick J., Moseley R., Xiaokun Ou. Conserving the sacred medicine mountains: A vegetation analysis of Tibetan sacred sites in Northwest Yunnan // *Biodiversity and Conservation*. 2005. № 14. P. 3065-91
- Boukal T. Příroda, lidé a politika. Původní obyvatelstvo severu Sverdlovské oblasti a přilehlých regionů: faktory vývoje osídlení // *Bahenský František a kolektiv. Národnostní politika na teritoriu bývalého SSSR*. Praha, 2010. 219 s.
- Durkheim E. Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii. Praha, 2002. 491 s.
- Eliade M. Pojednání o dějinách náboženství. Praha: Argo, 2004. 460 s.
- Kong L. Mapping «new» geographies of religion: Politics and poetics in modernity // *Progress in human geography*. 2001. № 2(25). P. 211-233.
- Lane B. Giving voice to place: Three models for understanding sacred space // *Religion and American culture: A journal of interpretation*. Vol. 11. 2001. № 1. P. 53-81.
- Shiner L.E. Sacred space, profane space, human space // *Journal of the American academy of religion*. Vol. 40. 1972. № 4. P. 425-436.
- Rappaport R.A. Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people // *Environment and cultural behavior, ecological studies in cultural anthropology*. Austin: University of Texas Press, 1988. 485 p.
- Townsend P. K. Environmental anthropology, from pigs to policies. Long Grove: Waveland Press, Inc., 2000. 119 p.

Чехия, Университет г. Пардубице

РОССИЙСКАЯ РЕГИОНАЛИЗАЦИЯ: ТЮМЕНСКАЯ МОДЕЛЬ

Термин *регион* приобрел популярность в отечественном общественно-политическом лексиконе в 90-е годы XX в. Из специальной научной литературы (в основном, географической) он перекочевал в статьи публицистов и речи политиков, прочно обосновался в повседневной лексике, стал ключевым в особом *региональном дискурсе*, ознаменовавшем не столько очередную трансформацию пространственного бытия россиян, сколько смену общественного строя. Трансформации, связанные как с расширением или сжатием государственных границ, так и с внутренней административно-территориальной перекройкой, происходили в России неоднократно. Но непосредственным предшественником регионализации 90-х годов стало разрушение особого рода тотальности. Соответствовавший ей *тотальный граничный дискурс* сформировался в общественно-политической лексике нашей страны в начале 30-х годов и пришел на смену идее мира без границ, где бы можно было «без России, без Латвии, жить единым человеческим общежитием». Нерушимость границ и связанная с ней социально-психологическая атмосфера тех лет были обусловлены не одними лишь мотивами внешней угрозы. Важнейшим внутренним фактором стало формирование особого рода триединой тотальности, объединявшей Власть, Собственность и Территорию.

Во время Великой Отечественной войны данная триада уже не представляла собой прежний монолит, но в послевоенное время основные тенденции возрождения триединой тотальности и их присутствие в граничном дискурсе периода холодной войны проявились с новой силой.

Как известно, Власть в качестве вершины упомянутой триады была персонифицирована. И граничный дискурс, приобретая черты тотальности, распространялся не только на топологию власти, но и на ее антропологию. Поэтому происходившая в середине 50-х годов эрозия тотальности потребовала соответствующей деперсонификации. Разоблачение (преодоление) так называемого культа личности и его последствий положило начало стадийному процессу, итогом которого и стал распад не только пресловутого триединства, но и каждой из его составляющих.

В какой-то мере смена оптики в теоретическом воспроизведении процесса регионализации может быть обозначена как переход от одно-образия к разно-образию. Отсюда и потребность в определенном схематизме при конструировании образа региона. Причем в схематизме не только в смысле поверхностного описания или изложения в общих, главных чертах, а в методе, основанном на полном объеме понятия, включающего и философско-методологический аспект. Ведь *схема* – это условное графическое изображение составных частей объекта и связей между ними: монтажная схема, функциональная схема, принципиальная схема, транспортная схема и т.д. И хотя попытка пунктирно наметить основные тенденции становления региона действительно схематична, тем не менее схемы административно-территориального деления страны и отдельного региона, каркас расселения территориальной общности, карты-схемы городов и т.д. способны дать представление о структурной зрелости рассматриваемого объекта с необходимой степенью глубины и подробности. Поэтому становление региона может быть интерпретировано как зарождение, усложнение и совершенствование такого рода структур, как реализация проекта самосозидания региона в его движении *от схемы – к образу*.

Сложность проблемы отечественной регионализации не позволяет сформулировать ее не то что в полном объеме, но даже конспективно. Поэтому ограничимся кратким изложением ключевых ее моментов и одновременно сузим рамки рассмот-

рения до одного региона. Таким регионом, сочетающем в себе черты универсального (типичного) и уникального (единичного), является для нас Тюменская область. Речь пойдет о территориально-производственном комплексе, сформировавшемся в ней в ходе нового индустриального освоения.

Этот комплекс не просто надстроил над географической средой последовательные слои индустриальных производств, он изменил суть данного пространства. Теперь о регионе уже невозможно говорить как о синониме территории или же как о чисто умственном конструкте. Правда, в последнее время российские регионы все чаще рассматриваются как субъекты региональной политики. Политический лексикон делает свое дело, подменяя смыслы, интерпретируя место жизни и деятельности людей прежде всего как поле столкновения политических интересов. И на фоне накала политических страстей банальной кажется мысль, что регион и в нынешнем своем облике – это не только политико-административная единица, не только производственные мощности, не только нефть и газ, но прежде всего люди, которые заселили эту землю, обжили ее, освоили эти мощности и, самое главное, видят (до поры до времени?) смысл в том, как они живут и что делают. То есть чувствуют себя на этой земле, в этом индустриальном пространстве на своем месте. Правда, некогда общий для большинства вчерашних мигрантов вектор интереса Человек – Место действительно распадается на множество векторов различной направленности. Составляют ли эти векторы единое поле, ибо без такого единства рассуждения об экономике, политике, о регионе – как о некоей целостности – будут лишены оснований?

Тюменская область была образована в результате перекройки границ, завершившей двадцатилетний период непрерывных изменений административно-территориального деления в этой части Западной Сибири. Истинные мотивы ликвидации Тюменской губернии в начале 20-х годов и возврат к Тюменской области уже в новой конфигурации вряд ли так уж просто сейчас обнаружить. Но организационная подоплека подобных административно-территориальных шахаханий объяснима. Речь может идти о конфликте между оргструктурами различной геометрии: властной (древовидной) и поселенческой (реляционной). Конфликт этот имеет давнюю традицию. В его основе лежит колониционный фактор русской истории в сочетании с централизованной самодержавной властью. Послереволюционная история страны лишь трансформировала эту тенденцию. В условиях единства собственности и власти она приобрела форму конфликта ведомственности и местничества. Центр в качестве арбитра маневрировал между указанными позициями.

Так уж распорядились природа и административная практика, что Западно-Сибирская нефтегазоносная провинция почти полностью уместилась в границах Тюменской области. И геологи, реализуя схемы поиска и разведки углеводородного сырья, разметили территорию, подготовили ее к дальнейшему послойному освоению. Но при этом они произвели еще одну разметку.

Геологические партии, экспедиции – это одновременно и производственные коллективы, и “кочевые” поселенческие микрообщности, а сами геологи в силу особенностей своей профессии – наиболее яркие представители безместного утопического сознания. Они не только задали региону первоначальный палаточный стандарт, окрашенный романтикой неустроенности, но и на старте процесса освоения предопределили субординацию организационных структур – подчинили структуру расселения задачам производства. Затем эту эстафету подхватили строители, для которых безместность собственной жизни подчинена новоместности Великой стройки. Нефтяники, газодобытчики в профессиональном отношении ориентированы на менее мобильную организацию, но и они стали следовать заданному стандарту. Таким образом, в основу жизни людей закладывались, с одной стороны, геологическая разметка территории в сочетании со схемой административного подчинения ее фрагментов, а с другой – динамичные индустриальные ритмы жизнедеятельности, кото-

рые требовали адекватных способов и структур расселения. В итоге образовалась организационно-технологическая матрица будущего региона. Она и стала первичной формой сцепления популяции.

Организационный комплекс, который превратил территорию в регион, можно назвать территориально-индустриальным. Это сочетание целого ряда организационных структур различного назначения и уровня сложности. В производственно-технологическом и территориальном отношении он представлял собой единое целое, а оргструктуры властного типа были в нем более дробными и обособленными. Это было обусловлено целым рядом факторов: преобладание добывающей промышленности, ее привязка к конкретному месту, утилитарное отношение к ландшафту, проявившееся в тотальности объекта деятельности, многослойный индустриальный характер нефтегазового комплекса, прописанного в геолого-географических координатах единого объекта, особая практика проектирования и сооружения нефтегазопромысловых предприятий и др.

Технологические цепочки производства и соответствующие им способы организации людей, вовлеченных в трудовой процесс (эскизно спроектированные на Большой Земле), распространялись и на остальные сферы их жизнедеятельности. По образцу и подобию производственных технологий создается система отбора и первоначальной адаптации мигрантов. Постепенная замена формальных (технических) уз сцепления живыми человеческими связями вначале происходит по месту работы, в трудовом коллективе и в значительно меньшей степени – по месту жительства. Да и место жительства – это вначале ведомственный поселок с проецируемой на него производственной иерархией.

Период нового промышленного освоения 60-х годов был переходным с точки зрения роли властного типа организации. Его явное доминирование над производственной оргструктурой было в прошлом, а технологизация и децентрализация процесса еще не состоялись. Здесь необходимо небольшое пояснение. Из Великой Отечественной войны страна вышла, вооруженная совершенно новым организационным опытом. Он укрепился в период послевоенного восстановления хозяйства и в какой-то степени предопределил последующую децентрализацию административно-территориального и экономического управления (в 1957 году были существенно расширены права местных органов власти, а затем образованы совнархозы). Этот опыт в полной мере проявился в годы нового индустриального освоения Тюменской области. Прежде всего как масштабный опыт штабно-фронтального “захвата” территории, расквартирования на ней, сооружения опорно-тыловых баз, налаживания не только производства, но и минимального быта и т.д. Если в ряде экономических районов процесс децентрализации тормозился из-за неразвитости периферийной (местной) организации производства, то в сибирских регионах все разворачивалось по иной схеме. Когда спустя несколько лет было восстановлено централизованное отраслевое управление, удельный вес периферийных производств в составе каждой из представленных здесь отраслей был настолько велик, что их формальная значимость сразу же приобрела союзный ранг и была близка к статусу экстерриториальности. В этом была опасность для центральных органов отрасли и, конечно же, для параллельной системы административно-территориального деления и подчинения. Итогом их давнего соперничества стал компромиссный вариант: создание территориально-отраслевых управленческих структур при относительной сбалансированности тенденций ведомственности и местничества в их региональном проявлении. На уровне конечных звеньев отраслевых систем также стали возникать концентрические связи. При общей ориентации на постоянное заселение подобная сбалансированность стимулирует урбанизацию региона. И хотя вначале города складываются из отдельных ведомственных поселков, сливаясь в агломерацию, они превращаются в аванпосты будущей региональной общности.

Освоение было спроектировано, однако уровень проработки различных фрагментов проекта был неодинаков. Там, где дело касалось объектов производственного назначения, существовали утвержденные и практикуемые нормы, подыскивались аналоги, включалась интуиция проектантов. Там же, где речь шла о размещении людей, устройстве их быта, в проектах зачастую оставались белые пятна. Да и к чему было создавать детальный социальный проект, если на месте все как-то стихийно утрясалось. Вместе с тем не хотелось бы говорить здесь ни о крупных просчетах в социальной политике, ни о пренебрежении судьбами людей. В те годы такой укрупненный проектный подход не считался пренебрежением. Это был очередной акт утопии, когда упрощенность и абстрактность схем действия была рассчитана на определенный состав исполнителей.

Именно в эти годы, а точнее, с конца 60-х годов в обиходный язык прочно входит слово *обустройство*. Раньше оно встречалось редко, считалось областным (сибирским), означало устройство нового места и «по совместительству» выполняло роль специального термина – *строительство на нефтяных и газовых месторождениях*. Теперь это был синоним устройства жизни, ее благоустройства. С началом освоения тюменских месторождений нефти и газа для всей страны в очередной раз началась жизнь на новом месте, и люди стали эту жизнь *обустраивать*. В экзистенциальном же измерении проблемная ситуация также становится утопической: отчасти гамлетовской («оборвалась времен связующая нить»), отчасти лирковой (разорвалась связь с пространством). В последние годы она дополнительно осложнена социально-территориальным конфликтом внутри Тюменской области (о чем необходимо говорить особо).

Тюмень, ИПОС СО РАН

А.В. Головнев

МОБИЛЬНОСТЬ В АРКТИКЕ: МЕТОДЫ СЕВЕРНОЙ НОМАДОЛОГИИ¹

Кочевники-оленоводы Арктики – ненцы, саамы и чукчи – обладают уникальным ресурсом движения, позволяющим им осваивать труднодоступные территории, поддерживать и развивать самобытную культуру и этнические традиции. И дело не только в стадах оленей, но и в мотивационно-деятельностном алгоритме, выражающемся в особом стиле освоения больших пространств. Мобильность, развернувшаяся сегодня в широком спектре форм, в том числе информационной и виртуальной, в кочевых культурах Арктики по-прежнему традиционна в непосредственности общения людей, связи человека с природой, физического движения в пространстве и времени. Новые технологии, нередко конфликтующие с этническими традициями, в целом ряде случаев (особенно в сфере транспорта и навигации) дают дополнительный ресурс традиционным культурам, создавая перспективу неотрадиционного развития. Со своей стороны коренные народы Арктики обладают выверенными стратегиями и технологиями контроля над природным и социальным пространством, самобытным северным дизайном кочевий – традициями, которые в системной адаптации и оптимизации могут послужить эффективными инновациями для современного освоения Севера.

¹ Исследование выполнено по гранту РФФИ № 14-18-01882 «Мобильность в Арктике: этнические традиции и технологические инновации».

Соотношение традиций и новаций, коренных и пришлых культур на Севере обычно рассматривается как конфликт ценностей и интересов. В действительности это взаимодействие насыщено встречными воздействиями и заимствованиями, своего рода стимулирующей конкуренцией. Многие технологические новшества, прежде всего транспортно-навигационные, не разрушают, а развивают кочевую культуру. Многие традиционные технологии жизни-в-движении представляют собой ресурс для обогащения современных стратегий освоения Арктики. Становление дискурса о понятиях движения и технологиях мобильности, от физических до виртуальных, имеет особое значение для Севера с его коренными кочевниками и подвижными мигрантами, в том числе вахтовиками и туристами. В «северном измерении» России уместно осмысление и применение стратегий арктического номадизма, в том числе полиритмичной мобильности, этики минимализма, принципа полифункциональности, энергоэкономии и других актуальных для современности традиций коренных северян. Северная мобильность, включая номадизм, исторически и по сей день является базовым принципом освоения Российской Арктики.

Для детального изучения технологий номадизма нами апробирован и используется новый метод записи движения, условно обозначаемый ПКД – путь–карта–действие (tracking–mapping–acting) и фиксируемый в виде трех документов: (а) GPS-запись (трек) передвижений человека в течение дня; (б) карта кочевий в течение года/сезона; (в) видеофоторяд движений/действий. Новшество состоит в применении современных инструментов в сфере, где прежде довлело текстовое описание. Запись движения средствами GPS-мониторинга с попутным визуальным сопровождением позволяет наглядно передать «анатомию мобильности». Это своего рода анимация деятельностного пространства, где та или иная практика выглядит как последовательность/схема действий, персонифицированных конкретным человеком. Комплекс исследовательских методов включает замеры движения посредством визуальных средств и GPS-навигатора, моделирование ментальных карт кочевников, а также дизайн кочевого пространства.

Трек дневного пути на карте дополняется характеристиками (1) основного занятия в течение дня, (2) ритма и эпизодов действия, в том числе пауз, (3) снаряжения и инструментария, (4) взаимодействия с партнерами, (5) исполнения задач и самостоятельных решений, (6) местности, (7) погоды. Действия фиксируются фото- и видеорядом, при этом желательное визуальное отображение всех характеристик движения/действия. Мера полноты этих характеристик определяется ситуативно с учетом внешних (например, климатический эксцесс на Ямале весной 2014 г.) и внутренних (например, самочувствие кочевника) обстоятельств.

В идеальном варианте синхронная запись треков всех обитателей стойбища дает полную картину движения/деятельности кочевой группы, по которой можно определить общий ритм и напряженные эпизоды деятельности, узлы и сгустки коммуникации, роль лидера в организации и направлении движения/действия. Впрочем, абсолютно полная картина кочевья/стойбища предполагает также запись треков животных (олений, собак), вещей, а также соседних кочевых групп. Этот абсолют трудно-достигим и даже избыточен, поэтому целесообразна запись отдельных треков и их сопоставительно-обобщающий анализ. Важна запись «типичных» треков кочевого сообщества – мужчин и женщин, взрослых и детей, исполнителей разных функций.

Мобильность кочевников многообразна в гендерных, возрастных, статусных, сезонных, пространственных вариациях. Например, у ненцев Ямала трек бригадира отличается от трека обычного пастуха большей протяженностью, поскольку он не только окарауливает стадо, но и осматривает окрестности для оптимизации режима выпаса и миграций. У чукчей в период августовского сбора оленей оленеводы распределяются на караульчиков основного стада и искателей отколовшихся групп, чьи

треки существенно рознятся. Кроме того, на Ямале и на Чукотке разительно отличаются треки мужчин и женщин (последние сконцентрированы на стойбище).

Стойбищное пространство предполагает совмещение методов этнографии и дизайна, поскольку является средоточием вещей и сгустком коммуникации. При минимализме материальной культуры кочевников особое значение имеет полифункциональность вещей, их распределение в пространстве и режим их использования. В кочевом обществе у вещей есть свой распорядок движения, и их циркуляция в хронотопе представляет самостоятельный интерес. Для выявления того как движение вещей соотносится с движением людей целесообразно картографирование вещей на стойбище и отслеживание частоты их применения. Это соотношение показывает, как снаряжение и оборудование обеспечивает кочевье и движение в целом.

Картографирование дает представление о системе движения в разных масштабах, от схемы годичных миграций (общий план) до карт сезонных перекочевок (средний план) и топографии отдельных стоянок, стойбищ, пастбищ (крупный план). Общий план показывает, помимо маршрута, контакты кочевников с полуоседлым промысловым и оседлым поселковым населением — сеть взаимодействия всех этих групп. Выявление структуры передвижения, особенностей мобильности разных групп и характера их контактов (кооперации, конкуренции, коалиции по отношению к внешним агентам) необходимо для понимания стратегии и мотивации мобильности.

Свод трекров дает картину насыщенности жизненного пространства движением/деятельностью. Картографирование трекров ямальских ненцев показывает, что каждая стоянка оленеводов является центром окружности с радиусом не менее 5 км, внутри которой оленеводы пасут оленей, стараясь при каждом окарауливании двигаться посолонь (по солнцу), благодаря чему складывается «лепестковый дизайн» движения стада. Проекция этой геометрии движения на весь ход кочевий в тундре Я-Сале, от Сеяхи до Карского моря (при вычисленном экспериментально радиусе выпаса), дает примерную (идеальную) картину необходимой площади и конфигурации пастбищ. Эта карта является своего рода ответом на распространенное представление о том, что тундра бескрайняя и места в ней с избытком, а также корректирует визуальный стереотип, в котором маршруты кочевий рисуются линиями и стрелками. В действительности кочевой маршрут оленеводов – не линия, а кружево, охватывающее огромные площади, к тому же динамично обновляемое в зависимости от конкретных погодных и производственно-бытовых ситуаций [подробнее см.: Головнёв и др., 2014. С. 55–61].

Этнографическое исследование мобильности включает не только непосредственное полевое наблюдение с применением специальных методик записи, но и феноменологическое (герменевтическое) восприятие и толкование модулей мотивов-решений-действий. Этот алгоритм согласуется с ментальной картой кочевников, схемой их передвижений и действий в пространстве-времени (у кочевников эти категории синтезированы). Для постижения кочевого движения этнографу и дизайнеру недостаточно наблюдать, а необходимо сопереживать состояниям движения, особенно в его критических эпизодах.

Опора на феномен движения нова в науке и прикладных экспертизах, поскольку прежде не существовало разработанной методологии документирования и анализа жизненной мобильности. Появление этих методов во многом связано с недавно открывшимися возможностями визуальной записи и презентации. В прошлом в гуманитарных науках акцент делался на фиксированных внешних формах и логически противопоставленных состояниях (в том числе «культур», «идентичностей», «интересов»); ныне, в предлагаемой системе методов антропологии движения, акцент смещен на общий для всех северян потенциал движения–действия, предполагающий оптимизацию (дизайн) ролей и функций в реальном взаимодействии. Опыт записи движения ненцев, саамов и чукчей не только открывает новые ракурсы жизни и

культуры арктических кочевников, но и позволяет заимствовать их алгоритмы в практики нео-номадизма, в том числе северного.

Литература

Головнёв А.В., Лёзова С.В. Абрамов И.В., Белоруссова С.Ю., Бабенкова Н.А. Этноэкспертиза на Ямале: ненецкие кочевья и газовые месторождения. Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2014. 232 с.

Екатеринбург, Институт истории и археологии УрО РАН

Т.Н. Дмитриева

МАНСИЙСКИЕ ФИТОНИМЫ, ХАРАКТЕРИЗУЮЩИЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ РАСТЕНИЙ

Сообщение основано на материалах мансийской лексической картотеки, собранных более 40 лет назад Североуральским отрядом Топонимической Экспедиции (далее ТЭ) Уральского университета под руководством проф. А.К. Матвеева. Экспедиция проводила сбор мансийской топонимии и лексики, уделяя особое внимание лексике природы, в том числе и названиям растений.

Большая часть фитонимов (всего их около 300 фиксаций) была записана в 1968–1971 гг. у верхнелозьвинских (далее ВЛ) и верхнесосьвинских (ВС) манси-оленоводо-во время работы отряда экспедиции в горах Северного Урала – на севере Свердловской области и пограничных территориях Пермского края, Республики Коми и ХМАО. Отдельные фитонимы были зафиксированы экспедицией позже – в 1974 г. у манси в пос. Талтъя Ивдельского р-на (ВЛ) и в 1977 г. у сосьвинских манси в дд. Яныгпавыл и Халпавыл Няксимвольского сельсовета ХМАО. В экспедициях 1969–1970 гг. автором собирался гербарий с указаниями мансийских названий для каждого растения. В поныне сохранившемся гербарии представлены 76 растений, из них точно удалось определить 72.

Специальное всестороннее изучение мансийской лексики, собранной в те годы (в полевой лексической картотеке насчитывается свыше 17 тыс. карточек) по разным причинам до сих пор не проводилось. Частично анализировались лишь названия растений [Чайко, 1972; Дмитриева, 2012]. Лексика, как и топонимия, заслуживает особого внимания как памятник языка, истории и культуры народа манси, а в данном случае – малочисленной и всё более сокращающейся группы носителей верхнелозьвинского и верхнесосьвинского говоров северного диалекта мансийского языка. Хранящиеся в нашей мансийской картотеке лексические материалы разнообразны по тематике и характеризуют практически все понятийные сферы.

Сверка полевых материалов по фитонимам с данными словарей мансийского языка показала, что этот раздел лексики, в силу разного назначения словарей и специфики самой лексики, в словарях представлен недостаточно. Даже в самом большом по объему словаре Б. Мункачи (далее Munk.), где собрано значительное количество фитонимов из разных мансийских диалектов, многие из наших названий не встречаются.

Номинативные признаки, положенные в основу мансийских названий растений, являются универсальными: это внешние особенности растений; место их произрастания; время появления; свойства и качества; их использование или непригодность к употреблению [Дмитриева, 2012; ср. Чайко, 1972; Ромбандеева, 2002; Соловар, 2002; Бродский, 2007]. Отражение полезных или вредных свойств растений в их названиях ярко проявляет особенности освоения народом манси окружающей природы, без познания которой жизнь в суровых северных условиях была бы невозможной.

Человек давал особое название не любому растению, а только такому, которое имело для него какое-либо значение (хозяйственное, лекарственное, эстетическое и др.). Именно поэтому многие распространенные растения, окружавшие человека, оставались без названий. В частности, мхи, лишайники, плауны, хвощи, папоротники в прибалтийско-финской и коми фитонимии представлены единичными названиями [Бродский, 2007, 16].

В мансийской ботанической номенклатуре фитонимы, указывающие на применение растений в различных целях, составляют отдельную группу. По характеру использования растений в ней можно выделить несколько подгрупп.

1. Растения, пригодные для употребления в пищу.

1.1. Растения, используемые человеком.

1.1.1. Для еды: *ёмас порыг* (также *порыг*) ВЛ. «Хороший порыг». – 1. *Heracleum sibiricum* L., борщевик сибирский; 2. *Angelica silvestris* L., дудник лесной. Это съедобные растения из семейства зонтичных, имеющие массивный стебель, полый внутри. Дудник лесной называют также *манси порыг* «мансийский порыг». Часто эти названия употребляются без определения. Ср.: *порьН* «борщевик, пикан, съедобное растение *Heracleum sibiricum*» [Чернецов, Чернецова, 1936. С. 91]; *порыг* «название съедобного растения» [Ромбандеева, Кузакова, 1982. С. 92]. Слово *порыг* букв. означает ‘стебель, дудка’, также ‘трубка, тростник’ [см. Munk., 459]. Название отражено в мансийской топонимии Северного Урала: «*Порыг тотнэ сори*, седловина южнее горы Лунт хусап. «Седловина, куда носят порыг». Растение из семейства зонтичных *порыг* (борщевик), употребляемое манси в пищу, растет ниже седловины, где обычно располагается стоянка, и туда его приходится носить» [Матвеев, 2011. С. 60, 115].

1.1.2. Для заварки чая, в том числе с лечебными целями: *сйй липта*, чаще *сйй* ВЛ. «Чай-лист». – 1. *Filipendula ulmaria* (L.) Maxim., таволга вязолистная (лабазник вязолистный). То же растение – ВЛ *маньси сйй* «мансийский чай», *маньси липта* «мансийский лист»; 2. *Chamaenerium angustifolium* Adans, кипрей иван-чай. 3. *Rubus saxatilis* L., костяника;

маньси сйй липта (или *маньси сйй*) ВЛ. «Мансийский чай-лист» («мансийский чай»). – 1. *Chamaenerium angustifolium* Adans, кипрей иван-чай. 2. *Rubus saxatilis* L., костяника;

ёрн сйй ВЛ – *Sanguisorba officinalis* L., кровохлебка лекарственная. «Ненецкий чай» – видимо, в противоположность «мансийскому чаю»;

кёрас сйй ВЛ – 1. *Rubus arcticus* L., арктическая малина, поляника, княженика. Растение противоязвотное, пищевое, листья – суррогат чая [Вакар, 1964. С. 178]; 2. *Polypodium vulgare* L., многоножка обыкновенная, сладкий корень, сладкий папоротник. «Горный чай» (*кёрас* – букв. ‘скала, утес’). Вероятно, заваривается как лекарство. Ср.: Корневища многоножки содержат глюкозиды, яблочную кислоту и сапонины. Отвар листьев и корневищ ранее применялся в народной медицине [<http://molbiol.ru/pictures>].

Итак, на съедобность растения указывают определения «хороший», «мансийский», на использование для заварки чая, в том числе и лекарственного – заимствованное из русского языка слово *сйй* ‘чай’.

1.2. Растения, употребляемые в пищу животными.

В составе мансийских фитонимов есть целый ряд наименований, в которых отражается животный мир, окружающий манси. Жизнь в природе и постоянное наблюдение над нею позволили манси-оленеводам и охотникам выделить растения, употребляемые в пищу отдельными животными. Это растения, которыми кормятся олени, а также другие животные и птицы. Например:

Торэв порыг, также *пун-апсиквэ порыг* ВЛ – *Angelica silvestris* L., дудник лесной. «Медвежий порыг» (*торэв* – медведь, *пун-апсиквэ* – букв. «младший братец божка»), так называют медведя на табуированном «медвежьем языке» охотники-манси).

Йипыг порыг 1 (также *порыг*) ВЛ – *Angelica silvestris* L., дудник лесной. «*Порыг* филина», но в данном случае «филин» – синоним к «медведь»: как объясняет информант, «*йипыг* – он ведь тоже страшный» (1971, Тресколье). То же и у хантов: ср. топоним *Йэпэх айэли йохэм* «Медведя-девочки бор» в Сургутском районе (басс. р. Тромъеган). По словам информанта, о медведе всегда говорят иносказательно, поэтому дословно перевод топонима звучит как «Бор филина-девочки» [Рудь, 2010. С. 20]. Это съедобное растение употребляют в пищу и медведи. Неслучайно в мансийской мифологии есть сюжет о том, что в дочеловеческую эпоху медведица съела растение *порыг*, выросшее из крови женщины Мось, после чего у нее родились дети – медвежонок и девочка, первая женщина, с которой и началась человеческая поря. См. [Мифы, 1990. С. 327, текст 124 «Маленькая Мось-нэ – дочь медведицы». Варианты сюжета см. в [Мифы, 1990. С. 44; Мифология, 2001. С. 115]. Ср.: сев. манс. *jip2ʷ-p.[poriq]* – болиголов [Munk., 460].

Для дудника лесного у манси (ВЛ) есть еще одно название – *харнас* (*харныс*) *порыг*. Фитоним отмечен у Б. Мункачи: сев. манс. *xarnäs-p.* ~ *xarnès-p.* *вежъя дудка* [так в словаре!] – «похожее на болиголов съедобное растение с белыми зонтичными цветами / вид растения» [Munk., 460]; «*медвежъя дудка; медведь шибко ест его; на борах растет; гладкая дудка без суставов, усинькие листья* / название одного съедобного чертополоха» [Munk., 84]. Первый компонент фитонима из современного мансийского языка не объясняется.

Хар войтын липта ВЛ, ВС. «Трава, с которой жиреет олень». – 1. *Lagotis uralensis* B. Shirh. (Schischk.), лаготис уральский. Одно из редких, исчезающих растений Уральского Севера – уральский горно-тундровый эндемик [Горчаковский, Шурова, 1982. С. 178–180]; 2. *Solidago virga aurea* L., золотарник, золотая розга. По словам информантов – «бычий лист» (1971, Хозяя); «олень поправляется, жир набирает» (1968, Яны Ёмки). Растение лекарственное. Свежие листья прикладываются к ранам [Вакар, 1964. С. 362].

Салы тҫн(э) тҫн ВЛ (чаще *тҫн* ВЛ, ВС) – *Cladonia rangiferina* Hoffm., ягель, олений мох. «Корм, который едят олени». Тот же ягель называют *ахвта сяр тҫн* ВЛ «корм у лишайников на камнях». Букв. *тҫн* – «пища, корм, еда» [см. Баландин, Вахрушева, 1958. С. 126; Ромбандеева, Кузакова, 1982. С. 133].

Мань уйрись морах (липта) – 1. ВЛ, ВС *Rubus arcticus* L., арктическая малина, поляника, княженика; 2. ВЛ *Fragaria vesca* L., земляника. «Морошка маленьких птичек (-лист)». Также ВЛ *мань уйрись пил* «ягода маленьких птичек». Ягоды земляники поедаются птицами, и так разносятся плодики-семянки [Вакар, 1964. С. 173].

В целом названия данной группы могут отражать реальное употребление названных растений определенными видами животных и птиц, что соответствует общей прагматичности мансийской ботанической номенклатуры. Вместе с тем в некоторых из таких номинаций вероятен оттенок пейоративности.

2. Использование растений для других целей.

2.1. Для лечения. В одном только случае в фитониме содержится непосредственное указание на лечебное употребление растения: *нёр тэрпи* ВЛ – *Lycopodium selago* L., плаун баранец. «Горное лекарство». Манси использовали растение как средство от чесотки [ТЭ].

2.2. Для курения. Некоторые растения употребляли вместо табака или махорки, что и отразилось в их названиях. Например: *сар* ВЛ, ВС – *Chrysanthemum bipinnatum* W., поповник дваждыперистый. «Табак (махорка)»; *сар липта* ВЛ, ВС – *Pachypleurum alpinum* L., пахоплеурум альпийский. «Махорочный лист», или «табачная трава». По словам манси, «табачную траву» «курить можно» (1971, Ауспи Тумп), «можно курить вместо махорки» (1969, Пасар Лох). Ср.: сев. манс. *sar-l.[lūpta]* – мята [Munk., 277].

2.3. Для игры: *йив писаль йив* ВЛ, ВС «дерево деревянного ружья», также *писаль йив* «дерево ружья» – вид кустарника (какого?). По словам информантов, «из него делают трубки и стреляют» (1971, Тресколье); у этого растения «сердцевина совсем гнилая, можно из бумажки стрелять, – ребята баловались» (1971, Ауспи Тумп).

2.4. «В хозяйственных целях»: *мõйтак пил* ВЛ – *Fragaria vesca* L., земляника. «Мыльная ягода». Неологизм в мансийском языке. Происхождение его связано с тем, что на обертке покупаемого манси в магазине туалетного мыла «Земляничное», имеющего розовый цвет и приятный сладкий запах, изображена земляника. По этой же причине и княженику – *Rubus arcticus* L. называют (ВЛ) *мõйтак пил липта* «мыльная ягода-лист» и *мõйтак варнэ пил* «ягода, из которой делают мыло».

3. Непригодность растений к употреблению человеком отражается в явно пейоративных фитонимах, в атрибутивной части которых используются лексемы «собака», «филин» (в основном значении), «ворон», «покойник», «мертвец», «черт». Единичны фитонимы с прямыми негативными определениями – «беспольный», «плохой».

Литература

Баландин А.Н., Вахрушева М.П. Мансийско-русский словарь. Л.: Гос. уч.-пед. изд-во Мин-ва просвещ. РСФСР, Ленингр. отд., 1958. 228 с.

Бродский И.В. Названия растений в финно-угорских языках / Ин-т лингв. исслед. СПб: Наука, 2007. 210 с.

Вакар Б.А. Определитель растений Урала. Свердловск: Ср-Урал. кн. изд-во, 1964. 416 с.

Горчаковский П.Л., Шурова Е.А. Редкие и исчезающие растения Урала и Приуралья. М.: Наука. 1982. 208 с.

Дмитриева Т.Н. Мансийские названия растений в полевых материалах Топонимической экспедиции Уральского университета // Язык и прошлое народа: сб. науч. ст. памяти проф. А.К. Матвеева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. С. 360–378.

Матвеев А.К. Материалы по мансийской топонимии горной части Северного Урала / А.К. Матвеев; [отв. ред. Т.Н. Дмитриева]. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. 260 с.

Мифология манси / А.В. Бауло и др. / Науч. ред. И.Н. Гемуев, В.В. Напольских. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М., 1990. 567 с.

Ромбандеева Е.И., Кузакова Е.Н. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: Пособие для уч-ся нач. шк. Л.: Просвещение, 1982. 360 с.

Ромбандеева Е.И. Русско-мансийский словарь. Л.: Учпедгиз, 1954. 392 с.

Ромбандеева Е.И. Этимология названий деревьев и кустарников в мансийском (вогульском) языке // Народы Западной Сибири. Вып. 9. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2002. С. 46–48.

Рудь А.А. Отчет о выполнении научно-исследовательской работы по теме «Исследование топонимики в бассейнах р. Тром-Аган и р. Пим» / Департамент образования и молодежной политики ХМАО-Югры; Бюджетное учреждение ХМАО-Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок» (Договор № 88-ВЮ от 18.12. 2010). Ханты-Мансийск, 2010. 70 с.

Соловар В.Н. Флористическая лексика хантыйского языка // Народы Западной Сибири. Вып. 9. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2002. С. 49–53.

Чайко Т.Н. Названия растений в верхнелозьвинском диалекте мансийского языка // Вопр. советского финно-угроведения. Языкознание: Тез. докл. и сообщ. на XIV Всесоюз. конф. по финно-угроведению, посв. 50-летию образования СССР. Саранск, 1972. С. 31–32.

Чернецов В.Н и Чернецова И.Я. Краткий мансийско-русский словарь. М.–Л.: Учпедгиз, 1936. 116 с.

Ahlqvist A. Wogulisches Wörterverzeichnis // MSFOu II. Helsinki, 1891.

Munkácsi B. – Kálmán B. Wogulisches Wörterbuch. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986. 950 с. [= Munk.]

URL:<http://molbiol.ru/pictures/213235.html> (многоножка обыкновенная).

Екатеринбург, Уральский федеральный университет

Д.Ю. Доронин

СРЕДИ ЖИВЫХ ВЕЩЕЙ: АВТОМОБИЛИ, ТЕЛЕВИЗОРЫ И НАСТОЛЬНЫЕ ЛАМПЫ В АЛТАЙСКОМ ШАМАНИЗМЕ¹

«И обязательно съезди на Север», – такой совет я получил в беседе со своими алтайскими друзьями в сентябре 2011 г., спустя минуту выяснив, что под «Севером» имеется в виду крайний юг Республики Алтай. Климатические, экономические, политические причины конструируют «социальный Север» в двух южных высокогорных районах Республики: с 2000 г. проживающие здесь теленгиты включены в список КМНСС и ДВ РФ, что является ещё одним немаловажным моментом в разговоре местных о том, «почему мы приравнены к Северу».

В этой небольшой статье я обращаюсь к популярному для современной социальной антропологии сюжету: значению технологических новаций в сообществах коренных народов. Классические работы в этой области фокусировались на случаях радикальных трансформаций под действием новых технологий, таких как огнестрельные ружья, железные печи, электропилы или снегоходы [Pelto, 1987]. Вместе с тем, существуют и другие исследования, для которых более интересны не революции, а адаптация/включение новаций в традиционные представления и культурные практики [Helander-Renvall, 2007. С. 31; Штаммлер, 2013, С. 8]. Именно на такие явления я обратил внимание при изучении деятельности шаманов и др. ритуально-магических специалистов у алтайцев и теленгитов.

На алтайском «Севере» нет ни оленных людей, ни масштабных кочевий, поэтому мы не найдём здесь «революции снегоходов» и др. трансформаций, описанных вышеназванными авторами. Наиболее значимый случай осмысления новой технологии через традиционные практики связан здесь с автомобилем, воспринимаемым как одушевлённое существо, на машину переносится ряд ритуальных практик и верований (при покупке, ситуациях в пути, поломке, продаже), характерных для отношений коня и наездника:

«Для нас, алтайцев, как для тюркских народов, машина как конь. Вот поэтому и машина у нас такой <обычай>, он у нас в крови. Машину выбираем – как бы под седло делаем, понимаешь? Это и здесь должно играть: крепкость, долготы и долговечность, можно сказать», – рассказывает алтайский шаман Юрий Мегедеков [Инф.1].

Перед покупкой машины (на Алтае особенно востребованы подержанные японские автомобили) принято обращаться к *неме билер кижги* – шаману или др. ‘знающему человеку’ (алт.):

«У нас сестра, в Мариинске живёт, *неме билер кижги*. Туда надо съездить, если другую машину покупать. Или сказать: «Вот, я покупаю машину». А она скажет, какого цвета: белого или другого цвета. Так надо. Всё просто так не бывает. Она всё сидит и смотрит, какой цвет подходит» [Инф.2].

Также будущий покупатель приходит к шаману с планшетом, смартфоном или ноутбуком, в которые «загружены» фотографии выставленных на продажу автомобилей. С помощью гаджета шаман уточняет свою рекомендацию.

«Ко мне тоже ходят, много. И много берут их <фото>, и идёт им. Самое главное цвет, окрас коня» [Инф.1].

В случае покупки подержанной машины важно, чтобы шаман подробно рассказал о прежнем её хозяине и о том, как он к ней относился. Считается дурным знаком, если хозяин не хотел её продавать и с трудом расстался с нею [Инф.3]. Как живое существо, машина может слышать, поэтому нельзя говорить о ней плохо, потому что

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта «(Нео)религиозная составляющая культурной идентичности малочисленных народов Российской Федерации» (проект № 13-01-00276).

она может оскорбиться и отомстить. Перед рассказом о своём автомобиле мой товарищ-алтаец плотно закрыл дверь и все форточки в доме, «чтобы она не услышала».

Машина может иметь свою, плохую судьбу, в таких случаях она неоднократно, всё с большей степенью тяжести, попадает в аварии, сбивает скот/людей, о такой машине говорят, что она *jitkerlenyp jat* – ‘предрекает несчастья’ (алт.) [Инф.3]. Поэтому после аварии/поломки машина (как заболевший или без явной причины остановившийся, не идущий дальше конь) окуривается вокруг можжевельником-*арчыном*. Тот же обряд *алас* совершается с только что купленным автомобилем.

Машина может предупреждать об опасности:

«Предвещать может: *тендек* по-алтайски. Человек через свою машину сон <может> увидеть. А если перед аварией или если стукнется, то с левой стороны или с правой стороны стук будет: «Чук-чук». С левой стороны важнее. Едешь и слышишь это.

И ещё реагировать, если ты чего ищешь, должна. Там, может, человек стоит, чёрный такой человек, дух. Машина тебе покажет, ты будешь останавливать. Развернёшься и просто молиться будешь на это место» [Инф.1].

«Синий самосвал» как вестник и исполнитель воли духов (задавит человека, если тот не согласится стать шаманом) фигурирует в «личном мифе» бурятской шаманки. А общественный транспорт (трамвай, автобус) сопутствует непереносимым состояниям её шаманской болезни: «больше двух остановок я не выдерживала» [Хамфри, 2010. С. 364].

Подобно автомобилю мотоцикл и велосипед также являются живыми для алтайских шаманистов. Применительно к средствам передвижения используется понятие *тынду* – ‘имеющий дыхание/жизнь’ (алт.) [Ойротско..., 1947. С. 164]: «Для нас машина живая! *Тынду*. Потому что мы же обувку ей делаем» [Инф.1].

Из дальнейших расспросов выясняется, что бытовые приборы и гаджеты (телевизоры, компьютеры, мобильные телефоны, стиральные машины и пр.) тоже живые, но уже в другом плане – как медиаторы некоей действующей силы (духов и/или электричества). В этом случае может употребляться другое понятие – *ээлү* – ‘имеющий хозяина’ (алт.) [Ойротско..., 1947. С. 195].

«Они все живые! Я много случаев знаю, что вот даже лампа настольная убивала человека. Вот один человек, он плохо к электричеству относился, матерился всегда, вот его током убило. Или если вот телевизор материшь, ударяешь. Например, я телевизор стулом разбил, когда наши в хоккеей проигрывали. А надо всегда спокойно. Чайник – не сам это живое существо, а электричество», – поясняет шаман [Инф.1].

В рассказе бурятской шаманки тоже фигурируют бытовые приборы (пылесос, телевизор, лампа), но не как самостоятельные вещи, а как образы, через которые описывается столкновение с оккультным противником [Хамфри, 2010. С. 375].

Другим случаем включения технологических новаций в традиционные представления и практики является использование гаджетов и бытовых приборов в качестве ритуального локуса, медиатора или атрибута. Помимо уже приводимого примера с ноутбуком/планшетом, другим, наиболее частотным примером является использование газовой плиты в качестве локуса обитания духа домашнего очага *От Эне* – ‘Мать-Огонь’ (алт.) – и, соответственно, в качестве локуса ритуальных обращений к этому духу. В многоквартирных каменных домах, из-за отсутствия очага и печки, молочные кропления осуществляются прямо на газовую конфорку. Подобные практики отмечались у бурятов [Хамфри, 2010. С. 374].

В качестве предмета-медиатора в общении с духами у алтайского шамана служит мобильный телефон: «Сотовый телефон – можно идти на тот мир. Информацию получаю, с духами разговариваю» [Инф.1]. Через ковёр советского фабричного производства к шаману [Инф.4] во время камлания приходят духи-помощники [Доронин, 2012. С. 154; Доронин, 2013. С. 96].

Включение в ритуальную практику «профанных предметов» известно и у якутских шаманов: так, из-за повсеместного изъятия бубнов в советское время, шаманка Матрена камлала со сковородкой [Балзер, 1995. С. 25].

В 1930-е гг., во времена борьбы советской власти с шаманами, известны ещё более удивительные случаи, при которых шаман ритуально имитировал использование новых технологий. Так, чукотский шаман Анкауге (по др. данным – Тамыне), агитировавший за отказ от культбаз и товаров в пользу контактов с американскими торговыми агентами, пользовался замысловатой инсталляцией, наводившей страх на соплеменников. Им была сооружена и установлена на вершине яранги фанерная модель самолёта. Направленный против ветра, в пургу пропеллер издавал звук, чем шаман и пользовался во время камлания [Хаховская, 2013. С. 267–268; Щербакова, 2011. С. 175]. Другая проамерикански настроенная шаманка имитировала использование телеграфа: воткнутой в землю палкой она «передавала телеграммы в Америку» [Хаховская, 2013. С. 268].

Такие случаи включения новых технологий в ритуальные практики оценивались исследователями как примеры креативности, толерантности, приспособляемости шаманов [Ревуненкова, 1981. С. 159].

Информанты

[Инф.1] – Мегедеков Юрий Самаевич, 1953 г.р., алтаец, *сёёк Сойон*, шаман, г. Горно-Алтайск, июль 2014 г.

[Инф.2] – Енчинов Валерий Александрович, 1954 г.р., алтаец, *сёёк Тодош*, с. Усть-Кан Усть-Канского р-на Республики Алтай, июль 2014 г.

[Инф.3] – Енчинов Эркин Валерьевич, 1980 г.р., алтаец, *сёёк Тодош*, с. Усть-Кан Усть-Канского р-на Республики Алтай, июль 2014 г.

[Инф.4] – Акулов Артур, алтаец, *сёёк Кёёёк*, шаман, с. Каспа Шебалинского р-на Республики Алтай, сентябрь 2011 г.

Литература

Балзер М.М. От бубнов к сковородам: парадоксальные изменения шаманизма в истории саха (якутов) // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 25–36.

Доронин Д.Ю. Живой ковер, колотушки и пятна на топшуре: вещи-посредники в становлении шамана и *яарлыкчы* // Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы и материалы Межд. шк.-конф. М.: РГГУ, 2012. С. 149–155.

Доронин Д.Ю. Политик? Лекарь? Шаман? Современные шаманы Алтая // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 85–102.

Доронин Д.Ю. Символы статуса и идентичности в вещном мире *неме билер улус* Алтая // Антропология города: мат. межд. конф. молодых учёных. Москва, ИЭА РАН, 4–6 декабря 2013 г. М.: ИЭА РАН, 2014. С. 39–45.

Ойротско-русский словарь около 10000 слов / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тоцакова. М.: ОГИЗ, 1947. 312 с.

Ревуненкова Е.В. Актуальные проблемы исследования шаманизма // Советская этнография. 1981. № 1. С. 154–161.

Хамфри К. Шаманы и шаманство как новый феномен городской жизни // Постсоветские трансформации в азиатской части России (антрополог. очерки). М. Наталис, 2010. С. 361–382.

Хаховская Л.Н. Шаманы в модернизируемом чукотском обществе (1920–1930 гг.) // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 260–271.

Штаммлер Ф.М. Мобильные телефоны для мобильных животноводов Севера: революция в тундре? // ЭО. 2013. № 2. С. 6–23.

Щербакова Т.И. Последние шаманы Чукотки: лидерство как долг // Теория и методология архаики. Лидерство в архаике: условия и формы проявления. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 171–182.

Helander-Renvall E. Logical Adaptation to Modern Technology – Snowmobile Revolution in Sapmi // The Borderless North. Proceedings of the Fourth NRF Open Meeting. Oulu & Tornio, Finland and Haparanda and Lulea, Sweden. 2007. P. 27–33.

Pelto P.J. The Snowmobile Revolution. Technology and Social Change in the Arctic. Prospect Heights. Illinois: Waveland Press, 1987.

Москва, Институт этнологии и антропологии

Н.И. Дубинина, Г.Н. Дегтева, Я.А. Корнеева

К ВОПРОСУ ОБ ОПТИМИЗАЦИИ МЕДИЦИНСКОГО СОПРОВОЖДЕНИЯ ВАХТОВЫХ РАБОТНИКОВ В УСЛОВИЯХ АРКТИЧЕСКОЙ ЗОНЫ РФ

Стратегия развития Арктической зоны Российской Федерации и обеспечения национальной безопасности на период до 2020 г. одним из приоритетных направлений определяет комплексное социально-экономическое развитие Арктической зоны РФ, в первую очередь освоение месторождений углеводородов [Стратегия развития, 2008]. Экстремальные природно-климатические условия, удаленность от основных промышленных центров, являются основными условиями использования на данных территориях вахтового метода труда. Персонал при работе вахтовым методом в условиях Арктической зоны испытывает влияние различных неблагоприятных факторов: климато-географических, производственных и социально-бытовых. Результатом воздействия данных факторов на вахтовых работников является развитие неблагоприятных функциональных состояний, снижение уровня здоровья и появление профессиональных заболеваний [Ананенков и др., 2004; Андреев и др., 2007; Колесников и др., 2007; Меньшиков и др., 2010; Хаснулин, 2004; Шишкина, 1993].

В подтверждение вышесказанному можно привести данные анализа причин срочной эвакуации полярников для лечения в медицинских стационарах большой земли за 50 лет. На первом месте находятся болезни сердечно-сосудистой системы, хотя в общей структуре заболеваемости они располагаются лишь на 12-м месте. Похожая картина наблюдается и для заболеваний желудочно-кишечного тракта, которые в целом занимают 10, а по причинам эвакуации – 2-е место (12 %). Эти данные свидетельствуют о недостаточной эффективности работы специализированной медицинской комиссии по отбору кандидатов в антарктическую экспедицию и о нарушениях процедуры выдачи им разрешений на право работы в тяжелых (экстремальных) условиях [Ершов Е.В., 2008].

Согласно результатам медицинских осмотров вахтового персонала газодобывающего предприятия за 2002–2006 гг., в структуре патологической пораженности (совокупность всех выявленных отклонений в состоянии здоровья) преобладает патология глаз, сердечно-сосудистой системы, костно-мышечной и пищеварительной систем [Колесников и др., 2007]. Заболевания органов дыхания располагаются на последних местах, что связано с эффективным медицинским отбором кандидатов, а также стопроцентной вакцинопрофилактикой.

Таким образом, наблюдаются противоречия между многочисленностью полученных научных данных по влиянию негативных факторов на организм вахтовых работников в условиях Крайнего Севера и отсутствием системных обобщений и классификаций этих данных, между необходимостью повышения эффективности профессиональной деятельности вахтовых рабочих и исчерпанностью рекомендаций по поддержанию и восстановлению работоспособности и сохранению здоровья, а также между необходимостью применения комплексной системы медицинского сопровождения в течение вахтового и межвахтового периода и высоким уровнем затрат работодателя на ее создание и содержание.

Цель исследования: разработать модель оптимального медицинского сопровождения вахтовых работников в условиях Арктической зоны РФ.

Мы проанализировали различные подходы к медицинскому сопровождению вахтового персонала в условиях Арктики в зависимости от используемых форм, методов и содержания и определили следующие факторы, влияющие на выбор системы сопровождения:

- географическое расположение производственной площадки, обуславливающее особенности погодных условий (метели, ветер, туман и т.д), препятствующие доставке пациента/пострадавшего в кратчайшие сроки в медицинское учреждение, оказывающее специализированную медицинскую помощь;
- технологические особенности производства, обуславливающие особенности заболеваемости и уровня травматизма;
- требования нормативных актов по охране труда и здоровья граждан, внедрение оказания стандартов и порядков, этапности оказания первичной медико-санитарной и специализированной медицинской помощи;
- особенности инфраструктуры и удаленность лечебно-профилактических учреждений, способных оказать специализированную помощь;
- уровень развития путей доставки пациента/пострадавшего в кратчайшие сроки в медицинское учреждение (автотранспорт, водный транспорт, санитарная авиация);
- количество работающего персонала в смену;
- социальная настроенность работодателя и выбор типа медицинского сопровождения (минимально возможного, сбалансированного и расширенного), содержание и объем программ профилактики и реабилитации;
- особенности организации медицинской помощи и использование программ добровольного медицинского страхования, ведомственной медицины наряду с программами обязательного медицинского страхования;
- уровень развития дистанционных технологий, в том числе и медицинских (развитие телемедицинских технологий);
- уровень развития портативных лабораторных устройств.

При анализе данных факторов главное внимание необходимо уделять принципам соблюдения прав граждан в сфере охраны здоровья и обеспечение связанных с ними государственных гарантий, в первую очередь, доступности и качества оказанной медицинской помощи [ФЗ №323, 2011], т.е. возможность своевременной доставки пострадавшего/заболевшего в медицинское учреждение, оказывающее специализированную медицинскую помощь. Географическое расположение производственной площадки, уровень развития инфраструктуры, погодные условия, расположение медицинских организаций, оказывающих специализированную медицинскую помощь, особенности технологических процессов (обуславливающие показатели производственного травматизма, инцидентов и несчастных случаев по отрасли), являются основополагающими при выборе типа медицинского сопровождения вахтового персонала.

При наличии возможности эвакуации пострадавшего/заболевшего в медицинскую организацию, оказывающую специализированную медицинскую помощь в минимальные сроки, объем медицинских услуг, оказываемых на производственной площадке, вахтовом городке, может быть минимальным и представленным следующими мероприятиями:

- проведение предварительного медицинского осмотра по месту жительства кандидата на работу в полном объеме согласно приказа 302 МЗСР РФ [Приказ №302, 2011];
- проведение периодических осмотров по месту жительства работников в полном объеме;
- организация оказания экстренной и неотложной помощи в вахтовых поселках (чаще всего осуществляющая средними медицинскими работниками);
- выполнение требований промышленной санитарии (производственный контроль питания, коммунальной гигиены);

- выполнение предварительного предвахтового осмотра персонала и предсменного медицинского осмотра не только декретированной категории работников (водителей и т.д.), но и других категорий специалистов;
- организация оказания экстренной и неотложной помощи средним медицинским персоналом.

Таким образом, при минимизации финансовых вложений, существует возможность снизить уровень заболеваний, сопровождающихся временной утратой трудоспособности по причине гриппа и острых респираторно вирусных инфекций (за счет иммунизации в системе обязательного медицинского страхования), осложнений заболеваний, сопровождающихся повышением артериального давления, заболеваний полости рта, при которых возможна санация в межвахтовый период и способствовать сохранению уровня здоровья персонала, работающего вахтовым методом труда в Арктической зоне РФ.

Литература

Ананенков А.Г., Ставкин Г.П. и др. Социальные аспекты технического регулирования вахтового метода работы в условиях Крайнего Севера. М. 2004. 231 с.

Андреев О.П., Крамар В.С., Фомин А.Н., Керцман Я.И., Ершов Е.В. Мониторинг заболеваемости на территории газоконденсатных месторождений // Материалы VII Всероссийского конгресса «Профессия и здоровье». Москва, 2007. С. 64-65.

Горбунов Г.А., Козак В.Ф., Клопов В.П. и др. Медицинское обеспечение российских антарктических экспедиций. СПб: ААНИИ, 2009. 188 с.

Ершов Е.В., Бабенко А.И., Понич Е.С., Хаснулин В.И. Система мониторинга состояния здоровья работников газодобывающего предприятия на Крайнем Севере // Бюлл. СО РАМН. 2008. № 2 (131). С. 60–65.

Колесников Б.Л., Редина О.С., Егорова Е. М., Анализ заболеваемости по данным периодического медицинского осмотра работников НГДУ «Сорочинскнефть» // Матер. VI Всерос. конгр. «Профессия и здоровье». Москва, 2007. С. 172-173.

Меньшиков С.Н., Морозов И.С., Павлов К.А., Шишкина Т.Н., Герелишин И.Я., Караметдинов И.Х. Система медико-санитарного обеспечения вахтовиков в ООО «Газпром Добыча Надым» // Материалы научно-практической конференции, посвященной 15-летию образования медицинского частного учреждения «Поликлиника ОАО «Газпром». М., 2010. С. 72-76.

Приказ Минздравсоцразвития РФ от 12.04.2011 № 302н «Об утверждении перечней вредных и (или) опасных производственных факторов и работ, при выполнении которых проводятся обязательные предварительные и периодические медицинские осмотры (обследования), и Порядке проведения обязательных предварительных и периодических медицинских осмотров (обследований) работников, занятых на тяжелых работах и на работах с вредными и (или) опасными условиями труда» // "Российская газета", N 243, 28.10.2011.

Стратегия развития Арктической зоны Российской Федерации и обеспечения национальной безопасности на период до 2020 года разработана во исполнение Основ государственной политики Российской Федерации в Арктике на период до 2020 года и дальнейшую перспективу, утвержденных Президентом Российской Федерации 18 сентября 2008 г. № Пр-1969.

Федеральный закон от 21 ноября 2011 г. N 323-ФЗ "Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации" // "Российская газета", N 263, 23.11.2011

Хаснулин В.И. Синдром полярного напряжения // Медико-экологические основы формирования, лечения и профилактики заболеваний у коренного населения Ханты-Мансийского автономного округа: Методическое пособие для врачей. Новосибирск, 2004. С. 24-35.

Шишкина Т.Н. Организация медицинского обслуживания рабочих-вахтовиков нефтегазовой индустрии Крайнего Севера (на примере Надымского региона). Автореф. дис. ... докт. мед. наук. М., 1993. 42 с.

*Архангельск, Северный (Арктический) федеральный университет
им. М.В. Ломоносова
Архангельск, Северный государственный медицинский университет*

Т.А. Исаева

ПЕСНЯ ЖУРАВЛЯ (по материалам ханты бассейна р. Тром-Аган)

Одним из самых интересных аспектов современной культурной традиции является состояние мифологического мышления, где антропо-зоо-териоморфизм занимает одну из самых объемных ниш. Представления о социальной и культурной иерархии животных имеют разветвленный характер.

В современном мировоззрении ханты повсеместно представлен образ журавля. В облике этой птицы пребывает один из самых популярных богов – Бог Всадник на белом коне. Он обладает множеством имен: Мир вонты ху, Урт-ики, Ас тый ики, Ун-урт, Сорни кон ики, Пахтон ики, Кон ики.

Аналогами журавля являются гусь и лисица, как возможные ипостаси Мир вонты ху. Генеалогическая линия связывает его с разными представителями пантеона. К числу «родственников» журавля могут относиться заяц (ипостась Калтащ ими, покровительницы материнства, фратриального предка, олицетворения земли), лягушка (символ земли и женского начала) и медведь. [Молданов, 1999. С.38]

Интересны и неоднозначны отношения *журавля с медведем*. С одной стороны, они – братья, имеют небесное происхождение, обладают возможностью «смотреть на две стороны», с другой, они – антиподы. [Молданова, 1999. С. 159]

Культурная традиция северных ханты сохраняет представления о двух фратриях Мось и Пор, где журавль соотносится с Мось и противопоставляется медведю – предку фратрии Пор [Соколова, 1983. С.106]. Наибольшей продуктивностью в этом плане обладают песни медвежьего праздника. Один из сюжетов повествует о конфликте медведя и журавля. Медведь разоряет гнездо журавля, и птица мстит за это обидчику. В Полноватском варианте журавль (с лисой, совой и чайкой) приходит за душой медведя. [Молданов, 1999. С.59]

В соотношении *журавль* (Бог Всадник) – *заяц* (Калтащ ими), первый будет иметь условно подчиненное положение, так как является либо сыном (племянником, либо внуком) богини [Зенько, 1997. С. 21].

Эта условная схема объясняет позицию журавля в представлении северных ханты. Мировоззренческая мотивация поведенческих норм здесь поддерживается ритуальным исполнением песни журавля во время медвежьего праздника.

В фольклорной традиции восточных ханты, а именно сургутских, представления о журавле носят иной характер. Его параллелизм с Богом всадником в настоящее время практически не прослеживается. Во всяком случае, опубликованных материалов явно недостаточно для выделения этой позиции.

Однако имеются данные о социальной иерархии журавля, лягушки и медведя. В мировоззрении сургутских ханты лягушка также связана с семантикой земли и деторождения. В параллели *журавль-лягушка* условно повторяется северная схема *журавль-заяц*. Аналогично описывается и мифологическая особенность журавля «смотреть на две стороны».

В 2009-2010 гг. в бассейне р. Тром-Аган было записано три разных текста, позволяющих говорить о существовании, пусть и неясных, мировоззренческих мотивов, связанных с журавле [ПМА, 2009]. Наличие различных жанров структуры дает возможность некоторых обобщений. Учитывая, что в основе формирования мотива, образа и сюжета лежит мифологический фактор.

Все тексты были первоначально записаны в течение одного полевого сезона 2009 г. В 2010 г. были выполнены уточнения по самому сложному материалу – «Песня журавля – царя перелетных птиц». В настоящем изложении тексты представляются в порядке поступления.

Один из них является «ай монч чупэли» – маленькой поучительной сказкой «Про то, как лягушка была умнее журавля» (характеристика жанра приводится со слов информатора).

Сюжет маленькой поучительной сказки основан на споре лягушки и журавля о том, кто раньше увидит восход солнца. Журавль был уверен, что будет первым. Он не спал, вытягивал шею и «смотрел на две стороны», ожидая появления солнца. Лягушка же тихонько сидела у болотной лужицы и наблюдала за отражением облаков в воде, как только увидела, что отражение порозовело, значит, далеко начался восход и окрасил облака. Таким образом, лягушка, наблюдая за земным проявлением восхода, выиграла спор и первой возвестила о появлении солнца.

Совершенно простой сюжет имеет семиотическую направленность. Лягушка ассоциируется с исходным женским началом, олицетворяет землю и плодovitость, в силу своей архаичности она более мудрая. Образ журавля имеет вторичное значение, он уступил лягушке первенство. Не смотря на всю свою скромность этот текст, содержит данные для анализа мировоззренческой традиции ханты в целом и сургутских ханты в частности.

Второе произведение является маленькой сказкой – «ай монч» и рассказывает о том, как журавль стал царем перелетных птиц. «Птицы подумали: «У всех есть свой царь, а у нас нет. Царь красивее всех, пусть нашим царем будет лебедь». Однако лебедь не оправдал их надежд. Будучи царем, лебедь должен был заботиться о своем царстве, все видеть и предупреждать подданных об опасности. Но его гнездо спрятано в высокой траве. Сидя там, лебедь не видел опасности, угрожающей другим птицам и потому молчал, не предупреждая о врагах. Когда пришло время линьки, выяснилось, что лебедь обновляет перо очень долго, а потому неподвижен и не может своевременно поднять птиц в осеннюю миграцию. Совсем другое дело журавль. Это очень говорливая птица, озирая окрестности, он непрерывно крутит головой – «смотрит на обе стороны» и как только завидит опасность, оповещает об этом криком. Линька журавля очень короткая, только три дня. Он одним из первых готовится к осеннему перелету. Кроме того, журавль отличается от всех остальных птиц умением танцевать, эта особенность даже сближает его с человеком. Птицы посмотрели на лебедя, посмотрели на журавля и сделали последнего своим царем.

В целом сказка освещает видовые особенности двух птиц. Характеристики журавля позволяют ему занять привилегированное положение. Именно это важно для нас с точки зрения выявления особенностей восточно-хантыйских представлений о журавле.

К сожалению, эти тексты были записаны только на русском языке, а потому невозможно оценить их с точки зрения лексики и морфологии.

Третий объемный текст «Песня журавля – царя перелетных птиц» записан на языке носителя, с большими комментариями на русском языке. Впоследствии произведение было дословно переведено с переводчиком, так же присутствовавшим при исполнении.

В среде восточных ханты песня журавля не имеет широкого распространения. Исполнитель с репутацией сказителя и шамана представил песню как старинную, идущую от предков, но не имеющую сакрального значения. Он не соотносил журавля ни с одним из представителей пантеона, не связывал ее исполнение с медвежьим праздником. Видимо, таких соотношений не было и раньше, когда ему приходилось слышать эту песню в детстве и юности в исполнении известного шамана – И.С. Сопчина (1900 – 1993) [ПМА, 2003].

Что касается медвежьего праздника, то на Тром-Агане он не имел ярко выраженного характера. Наш исполнитель, хоть и является удачливым охотником на медведя, не только не справлял праздник, но и ни разу не принимал в нем участия, а домашние медвежьи церемонии не имеют развернутой картины с театрализованным

действием. Таким образом, информатор отсекает возможность обрядовой характеристики этой песни. Журавль не соотносится ни с одним из экзогамных родов восточных ханты: Моми сир (Медведя род), Нёв сир (Лося род) и Мах сир (Бобра род).

Значение произведения исполнитель видел в объяснении того, почему в кладке журавля не бывает больше двух яиц, при этом второй птенец чаще всего погибает.

Композиция текста, сюжет, эпитеты поражают своей чистотой. Более того, в тексте имеются речевые обороты, содержащие глубочайшие пласты мировоззрения, а также формы словообразования, вышедшие из употребления в первой половине XX века. Это касается отглагольных образований, когда действие не отделяется от самого предмета. К примеру, использование словосочетания «небо журавлилось» в значении «в небе было множество летящих журавлей». Ко времени разработки алфавита хантыйского языка эти словообразования уже мало использовались в разговорной речи, имея фольклорный характер.

В начальных строках песни герой Журавль проявляется одновременно как молодой Бог – «Трех миров Вселенной молодой мужчина», и как птица. Причем если вначале герой предстает в мужской ипостаси, то впоследствии его образ трансформируется, принимая облик женской особи. Возможно, это определяется наблюдением за родительскими обязанностями этой птицы, когда самец и самка по очереди высиживают яйца.

Основной сюжет включает себя образное описание местности, кормление журавля на болотах, ожидание «богом посланного» потомства, подготовку гнезда и, наконец, появление птенцов. С этого момента разворачивается драма. Один из птенцов был съеден лисицей – «догадливым зверем, мужчиной-царем». В отчаянии, обращаясь к богам, журавль оставшихся птенцов приносит в жертву «Большому Небу-отцу», «Большой Земле-матери». Затем отправляется «по дороге между двумя мирами Вселенной» к дому Медведя и разрушает его, мстя за то, что тот допустил гибель одного птенца. После чего зверь-мужик (войех-ики) сам делает зарубки на ритуальных календарях.

Итог песни, исполняется в прозе: «Теперь у журавля бывает только два яйца, раз одного птенца лиса-мужик съел». Вывод не снижает значимости священного текста, а подчеркивает конституирующую основу сакральных знаний, которая проявляется также в сказках и быличках об этой птице.

Источники

- ПМА, 2003 г. О.И. Щербакова (Сопочина), 1951 г.р., г. Сургут.
ПМА, 2009 г. Л.М. Сопочин, 1955 г.р., р. Ингу-ягун, бассейн р. Тром-Аган.
ПМА, 2010 г. Л.М. Сопочин, 1955 г.р., р. Ингу-ягун, бассейн р. Тром-Аган.

Литература

- Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении ханты: Структура и вариативность. Новосибирск, 1997. 153 с.
Молданов Т. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1991. 141 с.
Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: Семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 261 с.
Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв. Проблемы фратрии и рода. М.: Наука, 1983. 342 с.

Сургут, Сургутский краеведческий музей

Л.В. Кашлатова

ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРОВЕДЕНИЯ ОБРЯДА МИРИНГ ЙИР СРЕДНЕОБСКИМИ ХАНТАМИ

В научной литературе довольно подробно рассмотрены вопросы, касающиеся духовной культуры коренных народов Западной Сибири. К духовной культуре относят мировоззрение, религиозные взгляды, правовые и моральные нормы и т.д. [Кулемзин, 2000. С. 297]. Но, как всякая живая система, духовная культура развивалась в условиях этнокультурных взаимодействий с другими народами, населяющими Западную Сибирь. Начиная с XVIII в. и до настоящего времени, хантыйский народ неоднократно испытывал влияние других культур и мировоззрений. Многие традиционные праздники, обряды, уклад жизни и нормы поведения, язык в течение двух веков подверглись частичному изменению.

Среди множества составляющих духовной культуры весомое место принадлежит обрядам и традиционным праздникам, как наиболее важным социальным механизмам, посредством которых регулируются, и периодически заново одушевляются общие нормы и ценности народа, от которых в первую очередь зависит сознание национального единства. Сохранение обрядов, проводимых на священных местах, является необходимым условием существования любого этноса как целостного, функционирующего организма.

Для гарантированного благополучия в дальнейшей жизни, люди за продолжительное время сформировали целый комплекс ритуалов почитания божеств и духов. Обряд выступал необходимым элементом социальной жизни, во многих случаях он, тщательно воспроизводимый и бережно сохраняемый, понимается как гарант социальной устойчивости. Соблюдение и проведение традиционных обрядов способствуют выживанию людей в суровых условиях таёжной жизни и занимают важное место в их повседневной жизни. Ритуальные действия проводят с целью получения помощи от сверхъестественных обитателей Верхнего и Среднего миров, и чтобы оградить человека от опасных воздействий духов Нижнего мира. Они важны как отдельному человеку, роду, так и большому коллективу. Поклонение своим богам и духам проводят в специальных сакральных местах [Карьяланен, 1994; Гемуев, Сагалаев, 1986; Гемуев, Бауло, 1999]. По определению К.Ф. Карьялайнена, место становится священным (сакральным), потому, что там поселяется дух [1995. С. 66]. Священные места входят в систему религиозных воззрений обских угров, и их исследование является одной из важных проблем в этнографии этих народов. Их изучение дает возможность проследить процессы развития мировоззрения, функционирования и эволюции святилищ, особенности верований каждой локальной группы хантов. Впервые наиболее полно осветил священные места финский исследователь К.Ф. Карьялайнен. Он отмечал, что «священных мест, как и духов, имеется бесчисленное множество» [1994. С. 63].

По мнению ряда ученых, «вероятно, что в прошлом каждое поселение имело свое культовое место, где регулярно приносились жертвы духу-предку и покровителю» [Гемуев, Сагалаев, Соловьёв, 1989. С. 143]. Самым почитаемым святилищем считается территориальное культовое место, относящееся к пантеону богов более высокого ранга. Исследователи священных мест и культовых объектов у обских угров считают, что святилища персонажей богов высокого ранга намеренно удалены от поселений, там обряды совершались с определенной периодичностью, отличались количеством приносимых жертв [Гемуев, Бауло, 1999. С. 163]. На каждой локальной территории проживания обских угров есть такие места: например, *Торум кан* у лямпинских манси в районе д. Ломбовож Березовского района; священное место богатыря *Тэк-Ики* у березовских хантов в Шаманском сору д. Теги; священное место богини *Касум най* на казымской территории Белоярского района, *Емынг тор* для среднеоб-

ских хантов возле бывшей д. Калтысьяны Октябрьского района и т.д. Обряды там в основном проводились с периодичностью в два, три, семь лет с жертвоприношением животных. Главной жертвой являлись лошадь или олень, из других животных – годовалая телка, овца и петух. По словам информантов, на таких местах якобы есть лестница в небо, и по этой лестнице во время обряда местное божество держит связь с Верховным *Нуми-Торымом*¹ [ПМА. Лысков В.И., 1998, д. Мулигорт]. Исследователи считают, что согласно традиционному мировоззрению ханты и манси, это единственный способ добиться расположения духа или божества [Кулемзин, 2000. С. 315-316].

В научной литературе кровавое жертвоприношение описывается, как обряд подношений даров сверхъестественным существам, один из основных видов культовой практики обских угров [Кулемзин, 2000. С. 315-316]. Среднеобские ханты называют этот обряд *миринг йир*, где *миринг* – народ, народный, *йир* – кровавое жертвоприношение [Кашлатова, 2013. С. 184]. Информанты объясняют, что под этим понимаются всеми людьми (миром) собранные деньги на приобретение животных. Руководит обрядом один человек, который ведёт списки и собирает деньги. Затем потраченную сумму он делит на всех записавшихся. Обычно в список вносится глава семьи и напротив фамилии ставится количество родственников. Человек, который вносит деньги, считает всех своих родных, включая внуков.

На территории проживания среднеобских хантов в Октябрьском районе *миринг йир* считают самым главным обрядом, их два. Один называется *миринг йир Торым-Аси пета* ‘обряд для небесного отца *Нуми-Торыма*’. Проводят его один раз в семь лет, строго в определённое время – в декабре, при растущей луне. Последний раз данный обряд проводился 15 декабря 2007 года². В жертву приносят строго семь животных: *нэвыр* ‘годовалого жеребёнка’ (самца), *сурты* ‘годовалую телку’, овцу и четыре петуха. Главной жертвой этого обряда обязательно должен быть жеребёнок, т.к. на спину лошади «опускается» верховное божество, которое не должно касаться земли. Поэтому информанты говорят: «Если не нашли лошадь, то нечего там делать». Об этом предупреждал автора статьи отец В.И. Лысков, бывший распорядитель данного обряда: «Самое сложное – это найти жеребенка, он должен быть годовалым или больше года. Если его найдете, остальное все само получится» [ПМА. Лысков В.И., 1998, д. Мулигорт]. В этом мы убедились, когда сами стали принимать участие в проведении обрядов в 2000 и 2007 гг. [ПМА, 2000, 2007].

«Хозяином» культового места, где проводится *миринг йир*, является *Емынг-Тор-Ойка* ‘Святого сора мужчина’. Он находится в *Емынг торе* ‘Святом соре’, к юго-востоку от святилища *Каттась-Ими* (д. Калтысьяны). Напротив этого места есть протока, вытекающая из сора. По ней люди добираются до озера, где находится культовое место *Емынг-Тор-Ойки*. На берегу озера стоит единственное дерево, возле которого останавливаются и проводят обряд. На дерево вывешивают все ткани, жертвенные шкуры животных. «У него там ни дома (*уры*), ничего, только вот эта земля в святом соре» разъясняют информанты [ПМА. Лысков В.И., 1998, д. Мулигорт]. Сам *Емынг-Тор-Ойка* находится в родственных связях с *Каттась-Ими*. Является её «супругом», имеет зооморфный облик лебедя-самца. Главная его функция – быть покровителем этого региона. Поклоняются ему все жители, но участвуют в обряде только мужчины.

При проведении обряда ему привозят ткани только белого цвета. Считают, что он непосредственно имеет связь с *Нуми-Торымом*, поднимаясь к нему по лестнице. Этим подчеркивают его сакральное происхождение, поэтому ему дарят только белую ткань.

В день проведения обряда караван лошадей запряжённых в сани рано утром выезжает из деревни и двигается сначала к святому месту *Каттась-Ими* в Калтысья-

¹ На среднеобском диалекте хантыйского языка общеизвестного *Торума* называют *Торымом*.

² Прошёл семилетний период и в данный момент идет подготовка к очередному обряду, который намечен на 26 декабря 2014 года.

нах, т.к. она приходится дочерью *Нуми-Торыма*. Здесь все встанут и молятся¹. Затем руководитель обряда оставляет кого-нибудь из хозяев её священного места, его помощников, а из животных телку, остальные двигаются дальше к святому месту *Емын-Тор-Ойки*. Передние сани прокладывают дорогу, т.к. приходится все время идти по глубокому снегу. На следующих везут животных и участников обряда. Время проведения обряда – самые короткие дни года, когда стоят лютые морозы, поэтому к нему готовятся тщательно. Между всеми родственниками хозяина распределены обязанности, остальные участники – гости, им нельзя даже переложить на месте сухую палочку, сучок. Мясо, привезенное с этого обряда, едят только мужчины. Женщинам нельзя к нему даже притрагиваться, не только есть. Обычно его делят между мужской частью участников обряда.

Второй *миринг йир*, всенародный или коллективный обряд, посвящается *Каттась-Ими*, как местному духу. Его периодичность – раз в три года. Коренные жители, ханты и манси Октябрьского района, живущие в основном вблизи д. Калтысьяны (из Перегребного и Нарыкар), в последние годы периодически совершают такой обряд. После приобретения животного (или нескольких) договариваются о дне проведения обряда с хозяином-хранителем священного места. По словам информантов, точного числа животных в обрядах для *Каттась-Ими* нет, главное чтобы животное было женского пола. Количество животных определяется самими участниками. Сколько животных они заказали для *Каттась-Ими*, столько и везут в Калтысьяны. К намеченному дню все, кто выразил желание участвовать в обряде, съезжаются в д. Калтысьяны «жертвенных столов оленя с копытом, жертвенных столов с рогом множество приносят, как солнце сменяется семь раз, с молитвой они там поворачиваются, как солнце сменяется шесть раз, с молитвой они там поворачивают» [Кашлатова, 2001. С. 108]. Обряд проводят так же, как описано выше. После проведения обряда, на «деревянной бирке» руководитель обряда отмечает всех, кто принял участие в нем. Затем, потраченную сумму на проведение обряда и покупку животного делят на всех записавшихся. Деревянную бирку оставляют на священном месте, в уре ‘деревянной постройке’, где хранится изображение богини *Каттась-Ими*. В деревне, в священном сундуке хранят записанные на бумаге списки людей, принявших участие в обряде.

Точной даты для проведения этого обряда нет, обычно его проводили с весны по осень. В это время богиня в образе лебедя «находится» на святом месте. Присутствие духа является необходимым условием для проведения сакральных (тайных) обрядов с жертвоприношением. По детским воспоминаниям автора в основном люди на поклонение приезжали летом и осенью. Причины приезда были разные, но в основном просили благополучной жизни в семье, чтобы не болели сами и дети, а если есть больной, то просили выздоровления. Когда близких забирали в армию, просили, чтобы они хорошо отслужили, целыми и здоровыми вернулись домой, и т.д. [Кашлатова, 2001. С. 108].

День проведения обряда считается праздником, поэтому всякая хозяйственная деятельность отменяется. В такой день люди надевают лучшие наряды, сидят за праздничным столом, рассказывают сказки, легенды, пели песни. Весь богатейший фольклор можно услышать за этот день.

Так проводили и проводят обряд *миринг йир* на территории проживания среднеобских ханты. По данным автора, сохранение святилищ и обрядовой практики продолжает оставаться на довольно высоком уровне в среде среднеобских хантов и свидетельствует об устойчивости традиционных верований данной локальной группы хантов. Существенные изменения начали происходить в последнее время, т.к. до сих пор среди родственников не определен главный хозяин-распорядитель обряда *миринг*

¹ Сведения о проведении этого ритуала в честь богини *Каттась* сообщает С.И. Руденко, который принимал участие в декабре 1910 года [1914. С. 12].

йир. Возникают сложности с приобретением жеребенка, из-за того, что жители окрестных территорий практически перестали содержать лошадей. Появилась ещё одна проблема, которая коснулась многих святилищ на территории Ханты-Мансийского автономного округа, и связана она с т.н. «черными копателями». К сожалению, перед ними коренные жители бессильны.

Источники

Полевые материалы автора, 1998- 2007 гг.

Список информантов

1. Лысков Василий Иванович, 1933-1998 гг.
2. Лысков Алексей Андреевич, 1949 г.р.
3. Лысков Василий Авдеевич, 1948-2013 гг.
4. Лысков Александр Васильевич, 1963 г.р.
5. Лыскова Анна Никитична, 1915-2000 гг.
6. Яркин Егор Алексеевич, 1935 г.р.
7. Еннорова Зоя Николаевна, 1935 г.р.
8. Тыманова Валентина Михайловна, 1939-2013 гг.

Литература

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьев А.И. Легенды и были таежного края. Новосибирск: Наука, 1989. 179 с.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культурные места XIX – начала XX в. Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.

Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. 240 с.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 1, 2. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994, 1995. 151 с., 284 с.

Кашлатова Л.В. Богиня Катташ ими в представлениях калтысянских хантов // Материалы III Югорских чтений. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 104-109.

Кашлатова Л.В. Священные места богини Катташ ими (по материалам среднеобских хантов) // Вестник Орловского государственного университета. 2013. № 3 (32). С. 181-185.

Кулемзин В.М. Духовная культура // Югория: Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Екатеринбург: ИД «Сократ». Т. 1. 2000. С. 297.

Кулемзин В.М. Жертвоприношение // Югория: Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Екатеринбург: ИД «Сократ». Т. 1. 2000. С. 352.

Руденко С.И. Иностранцы Нижней Оби. СПб., 1914. 16 с.

пгт Березово, Березовский филиал

Обско-угорского института прикладных исследований и разработок

Ю.Н. Квашнин, Р.И. Сенько

«СВЯЩЕННЫЕ НАРТЫ» В КУЛЬТУРЕ ТУНДРОВЫХ НЕНЦЕВ¹

По просторам тундры ненцы передвигаются на оленях, запряжённых в нарты² (нен. *хан*). Ненецкие нарты самодийского типа представляют собой сани длиной около двух метров и шириной около одного метра с 4-6 копыльями, сидением и изогнутыми впереди полозьями. Изготавливаются нарты из дерева, в основном из лиственницы. Копылья в ненецких нартах укреплены косо, что отличает их от дугокопыль-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке администрации Тазовского района ЯНАО и РГНФ, грант № 13-01-00097а «Этнодемографическое, биоантропологическое и археологическое комплексное изучение тазовских ненцев и селькупов».

² Нарты – исконно русское слово, означающее *остриё, подъём ноги, лыжи*. Созвучно со словами в некоторых западнославянских языках [см: Фасмер, 1987. С. 46].

ных и прямокопыльных нарт, чукчей, коряков и некоторых других оленеводческих народов [Народы Сибири, 1956. С. 616; Хомич, 1966. С. 91-92; Историко-этнографический, 1961. С. 1-12, 43].

Нарты у ненцев подразделяются на легковые и грузовые, мужские и женские. При перекочевках их выстраивают в аргиши¹ по 6-8 нарт в каждом. Различаются мужской и женский аргиш. Каждая нарта предназначена для определённых вещей или предметов: для дров, пищевых продуктов, шестов чума, одежды и пр.

Особое место у ненцев занимает «священная нарта» (нен. лит. *хэхэ-хан*; приурал. *хэхэнган*; канин. *пирча хан*), на которой хранят и перевозят предметы традиционных ритуалов и погребально-поминальных обрядов. Она ставится только в мужском аргише сразу за легкой нарткой главы семьи. На стойбище «священная» нарта стоит обычно в отдалении, чтобы никто не подходил к ней без особой необходимости² [Квашнин, 2005. С. 206-207].

Одним из первых исследователей, описавших «священные» нарты в середине XIX в., был В. Иславин: «*сани эти поставлены были на семи копыльях и имели семь рубежков на полозьях, число священное, во всём повторяющееся у Самоедов; они покрыты были оленьей шкурой с головою, ногами и даже копытами...; под шкурой разостлан был ковёр, которым покрыты были два болванчика...*» [1847. С. 115-116].

В материалах, собранных Г.Д. Вербовым и Г.Н. Прокофьевым в 1920-30-е гг. «священные» нарты у енисейских ненцев и энцев описаны следующим образом: «*Такая нарта устраивалась отлично от обычных, употребляемых в быту нарт. Она имела обычно семь, иногда четыре и даже три копыла с каждой стороны. На нарту ставился ларь или ящик с крышечкой. Покрывали такую нарту шкурой оленя с лапами и лбом. На передней поперечине её вешали различные железные подвески, кусочки сукна и прочие приношения. Верхняя продольная перекладина имела зарубки изображавшие «спинную кость» духа... Передняя часть её считалась «головой» духа и намазывалась жиром и кровью... Копылья имели посредине выпуклости, изображавшие «колени» ног духа... Следовательно, сама нарта представлялась живым существом, ... в которое вселялся дух*» [Прокофьева, 1953. С. 226-227].

У современных ненцев, в частности живущих в Тазовском р-не ЯНАО, «священные» нарты по конструкции редко отличаются от обычных легковых. Основным отличием является количество ножек-копыльев, но не всегда. В 1990-е гг., во время полевых выездов к антипаютинским и находкинским ненцам³, нам встречались «священные» нарты с тремя, четырьмя и пятью копыльями [ПМА, 1994, 1996]. В полевой сезон 2014 г. мы исследовали семь «священных» нарт в Находкинской тундре. У четырёх из них оказалось семь ножек-копыльев (три с левой стороны, четыре с правой), а одна нарта была девятикопыльной. Это опровергает мнение Л.В. Хомич, о том, что ненецкие «священные» нарты имеют обычно семь пар копыльев (т.е. всего 14) [ПМА, 2014; Хомич, 1966. С. 206]. Только на одной семикопыльной нарте на обеих верхних перекладинах и на копыльях имелись выпуклости и зарубки.

К брезентовому покрытию некоторых нарт были привязаны их уменьшенные копии, в деталях повторяющие конструкции оригиналов. При перекочёвках на маленькие нарты ненцы усаживают и привязывают «куклу» (изображение духа), которая, по ненецкому преданию, охраняет людей и оленей в дороге. Кроме того, к пере-

¹ Аргиш, аргыш. Заимствовано из тюркских языков в значении *караван* [см: Фасмер, 1986. С. 84].

² В некоторых семьях надымских ненцев священные нарты заменяют небольшие деревянные ящички (нен. *хэхэ-лабтэй*), завернутые в сукно и стоящие на деревянных подставках позади чума [см.: Квашнин, 2004. С. 126].

³ Ненцы, приписанные к Антипаютинскому и Находкинскому сельским советам Тазовского р-на ЯНАО.

кладам некоторых нарт были привязаны проволокой металлические изображения оленей (духов-охранителей стада).

Содержимое «священной» нарты удаётся исследовать редко. Упомянувшийся нами выше В. Иславин, описывал «двух болванчиков», покрытых ковром. Е.Д. Прокофьева писала, что в каждой «священной» нарте хранились изображения духов: духа данной местности, частица «главного» духа, изображения «небесных людей», а также камни необычной формы, считавшиеся «вместилищами» духов [Прокофьева, 1953. С. 227]. По данным Л.В. Хомич, в качестве священных предметов использовались также изображения различных животных и птиц (чаще волка и гагары), к которым ненцы обращались в связи с оленеводством и промыслами [1995. С. 217].

Останки одной из «священных» нарт в 2006 г. нам показали ненцы Ямкины в тундре недалеко от р. Большая Хета¹. Между двумя кустами тальника лежали в беспорядке обломки досок, три раздвоенных железных наконечника для стрел, три колокольчика средних размеров, лезвие длинного ножа с односторонней заточкой без ручки, два деревянных полоза от охотничьего щита-лата, небольшого размера деревянная антропоморфная фигурка, маленькие фигурки росوماхи и щуки, связанные друг с другом кожаным ремешком, женские подвески на зимнюю шапку, прямоугольная жестяная коробка и половина медной бляхи [ПМА, 2006; Квашнин, 2009. С. 109; Пошехонова, Семёнова, 2009. С. 101-105].

Две старые «священные» нарты были обнаружены нами в 2012 г. на окраине с. Антипаюта, у старого мерзлотника. Одна была целой. Другая была разграблена. Покрытие из толстого целлофана и прорезиненной ткани было сброшено. На нарте стоял прямоугольный деревянный ящик без крышки. Содержимое ящика представляло собой почти однородную массу, состоящую из кусков меха и ткани. Среди них можно было с трудом различить антропоморфные изображения, одетые в подобие национальной одежды ненцев. Сверху на них лежала хорошо сохранившаяся обечайка от шаманского бубна. Одна из нарт (а возможно и обе) принадлежала старому шаману, чум которого постоянно стоял на мерзлотнике в 1990-е гг. [ПМА, 1994, 2012].

В экспедиции 2014 г. на рыболовецком стойбище 3-4-е пески на р. Щучья информанты показали нам старую развалившуюся от времени под воздействием природных факторов «священную» нарту. Её хозяева давно умерли. Содержимое нарты состояло из двух среднего размера деревянных ящиков прямоугольной формы, стоявших рядом друг с другом. Они были обшиты тонкими листами железа, которое проржавело и с большей части ящиков отвалилось. Крышки ящиков отпали, замки или какие-либо другие скрепляющие приспособления (ремни, веревки) не сохранились. На содержимое первого ящика были положены два камня, один полукруглый, диаметром около 15 см (отколотая половина камня большего размера), другой – бесформенный, уплощенный, диаметром около 6 см. Рядом с ящиками лежала ветхая обечайка от шаманского бубна, распавшаяся в месте скрепления.

Из первого ящика нами было извлечено: один большой и два маленьких ямщицких колокольчика; обломок тонкой медной пластины с чеканным рисунком; два раздвоенных железных, заржавевших наконечника для стрел; три медные подвески, представляющие собой пластины, выполненные в виде стилизованных листьев дерева с завитками по краям; отливка латунная со стилизованным изображением человеческой головы; две металлические цепочки с фрагментами ткани фабричного производства; восемь металлических шумящих подвесок; подвеска, состоящая из двух металлических цепочек, прикрепленных концами к кусочку истлевшей оленьей шкуры; кольцо металлическое, круглое, но неровное, со следами пайки, возможно самодельное.

¹ До 01.01.2007 г. территория Усть-Енисейского р-на Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа.

Из второго ящика извлекли: колокольчик железный, ямщицкий, ржавый; связку из цепочки, куска ткани, раздвоенного наконечника стрелы и кольца (Рис. 13); наконечник стрелы костяной с обломанным концом; стеклянную бусину овальной формы розового цвета; металлическую цепочку; полоску из металлических проржавевших звеньев, похожую на фрагмент кольчуги; монету достоинством 5 копеек, 1931 года с ровным просверленным отверстием в верхней части.

Такой клад из священной нарты извлечён нами впервые. Первичная обработка материалов показала, что многие из металлических предметов изготовлены в XIX в. Возможно они были приобретены предками современных тазовских ненцев на Обдорской или Сургутской ярмарке. Похожие предметы учёные находили на протяжении всего XX в. в разных районах ХМАО и ЯНАО [Косинская, Фёдорова, 1994; Мурашко, Кренке, 2001; Бауло, 2004; Щербакова, 2012].

Отношение ненцев к объектам и предметам культа, в том числе к «священным» нартам и их содержимому с течением столетий изменилось мало. Традиции почитания «духов тундры» и сегодня бережно и ненавязчиво передаются из поколения в поколение. Обряды «кормления духов» и приношений им проводят в тундре регулярно, предваряя и завершая сезонные перекочёвки, рыбный и охотничий промыслы, обращаясь к ним во время болезней людей или оленей.

Источники

- ПМА, Квашнин Ю.Н., Тазовский р-н ЯНАО, 1994 г.
ПМА, Квашнин Ю.Н., Тазовский р-н ЯНАО, 1996 г.
ПМА, Квашнин Ю.Н., Усть-Енисейский р-н ТАО, 2006 г.
ПМА, Квашнин Ю.Н., Сенько Р.И., Тазовский р-н ЯНАО, 2012 г.
ПМА, Квашнин Ю.Н., Сенько Р.И., Тазовский р-н ЯНАО, 2014 г.

Литература

- Бауло А.В. Атрибут и миф: металл в обрядах обских угров. Новосибирск: Изд-во института археологии и этнографии, 2004. 160 с.
- Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., Тип. Мин. Гос. Имущ., 1847. 142 с.
- Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1961. 498 с.
- Квашнин Ю.Н. Этнические процессы и хозяйство у коренного населения Надымского района ЯНАО // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2004. № 5. С. 120-130.
- Квашнин Ю.Н. Оленеводство сибирских тундровых ненцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2005. № 6. С. 200-223.
- Квашнин Ю.Н. Особенности развития этнических и социально-экономических процессов в низовьях Енисея в XX-начале XXI в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2009. № 10. С. 102-112.
- Косинская Л.Л., Фёдорова Н.В. Археологическая карта Ямало-Ненецкого автономного округа. Екатеринбург: ИИА, 1994. 114 с.
- Мурашко О.А., Кренке Н.А. Культура аборигенов Обдорского Севера в XIX в. (по археолого-этнографическим коллекциям музея антропологии МГУ). М.: Наука, 2001. 155 с.
- Народы Сибири / Под ред. М. Г. Левина, Л. П. Потапова. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 1084 с.
- Пошехонова О.Е., Семёнова В.И. Находки из ненецкой священной нарты в бассейне р. Большая Хета на полуострове Таймыр // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2009. № 11. С. 101-110.
- Прокофьева Е.Д. Материалы по религиозным представлениям энцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. XIV. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 194-230.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. Т. 1. М.: Прогресс, 1986. 576 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. Т. 3. М.: Прогресс, 1987. 832 с.

Хомич Л.В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.-Л.: Наука, 1966. 332 с.

Щербакова Т.И. Жертвенное место ненцев на реке Нумги: попытка реконструкции // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель. Сб. науч. трудов семинара «Теория и методология архаики». Вып. 5. Под ред. М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинова. С-Пб.: МАЭ РАН, 2012. 180 с.

Тюмень, ИПОС СО РАН

Санкт-Петербург, Историко-мемориальный музей «Смольный»

А.И. Кириллова

КОРЕННОЕ НАСЕЛЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ РАЙОНОВ КАМЧАТКИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ: ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОТИВОРЕЧИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО И СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

Камчатская область в период Великой Отечественной войны была зоной неравномерного социально-экономического развития: некоторые районы развивались значительно динамичнее, чем другие. В состав Камчатской области входил Корякский национальный округ с нацрайонами. На остальной территории региона официально не существовало национальных районов с надлежащими привилегиями, но на практике их можно было легко определить. Под национальным районом понимается такая территория Камчатской области, где проживало значительное число представителей коренных малочисленных народов; важную роль в экономике района играли традиционные для этносов занятия, они же давали весомые налоговые поступления в бюджет; уровень развития социальной инфраструктуры не высок, образ жизни, особенно вне населенных пунктов, близок к традиционному.

В 1941-1945 гг. национальными районами Камчатской области фактически являлись Анадырский, Алеутский, Быстринский, Карагинский, Олюторский, Пенжинский, Тигильский, Чаунский и Чукотский районы.

Период Великой Отечественной войны в сравнении с предыдущими военными периодами обладал рядом особенностей для коренных малочисленных народов Камчатки и жителей национальных районов:

1) призыв в армию коренного населения (до этого они были освобождены от воинской обязанности);

2) усиление вмешательства государства в экономику национальных районов (форсированное колхозное строительство, перевод артелей и товариществ на колхозные уставы);

3) трудовые мобилизации населения, в том числе и младших членов семей (как на колхозные полевые работы, так и на сбор дикоросов, яиц и т.п.);

4) активная культурно-просветительская и политическая работа среди населения (форсированная работа ликбезов, культурагитбригад, изб-читален);

5) активизация работы с молодежью и женским населением, вовлечение их в политическую и культурную жизнь национальных районов, привлечение к оказанию помощи фронту;

6) усиленное развитие социальной инфраструктуры национальных населенных пунктов, активное создание колхозных усадеб.

Наиболее важные перемены в жизни коренных народов Камчатки в 1941-1945 гг. намечались в экономической сфере. Это было связано с переводом товариществ и артелей по совместному выпасу оленей на колхозный устав и ужесточением нормирования поголовья частных оленей. В связи с этим в оленеводческих колхозах являлась одной из популярных форм помощи фронту сдача живого поголовья или олень-

его мяса в фонд обороны. Введение строгих норм частновладельческих оленей: от 100 до 150 на один колхозный двор [ГАКК. Ф. Р-121. Оп. 1. Д. 121. Л. 47; Ф. Р-195. Оп. 1. Д. 19. Л. 3], привело к тому, что излишки их должны были быть обобществлены или конфискованы. Колхозник с. Воямполки, Тигильский район, М. Солодяков сдал в фонд обороны 2 оленя [За новую, 1941. С. 1]. Жители с. Белоголовое сдали в фонд обороны 57 оленей: семьи Умье, Титиль, Ковав – по 5 оленей каждая, ученица школы Елькут – 2 оленя [За новую, 1942. С. 1]. Жители с. Седанка кочевая, Тигильский район, в фонд обороны за 1942 г. сдали 397 голов живых оленей на сумму 61 035 руб. и оленьего мяса на 5 990 руб. [За новую, 1943. С. 1]. В 1944 г. этот же населенный пункт сдал в фонд обороны 37 оленей [ГАКК. Ф. Р-195. Оп. 1. Д. 21. Л. 79]. Колхозник колхоза им. Молотова Быстринского района С.К. Инданов за годы войны сдал в фонд обороны 22 оленя, всего же жители Быстринского района сдали 635 голов оленей в фонд обороны [ГАКК. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 636. Л. 49 об.], пик сдачи оленей пришелся на 1941 – начало 1943 г., период перехода к колхозному уставу. Переход к уставу и оформление колхозов привели к тому, что оленеводы предпочитали сдать оленей в фонд обороны, чем забить их на мясо – в отсутствии способов длительного сохранения продовольствия на местах, употребить в пищу все мясо забитых животных не удавалось.

В описываемый период оленеводство сталкивалось с огромными трудностями, основной из которых был «кадровый голод». Шла интенсификация труда колхозников и привлечение женщин на должности, занимаемые ранее только мужчинами, в связи с призывом трудоспособных мужчин в армию, а также объединение нескольких табунов в один [ГАКК. Ф. Р-488. Оп. 1. Д. 10. Л. 9]. В оленеводстве главными критериями эффективности труда пастухов считалась сохранность поголовья, выживаемость оленят и важенок после сезона отела. Лучшими оленеводческими бригадами, добивавшимися показателей 100 % и выше, в Быстринском районе были бригады А.В. Адуканова, В.И. Черканова, Н.Ф. Солодикова, Е.С. Солодикова, А.А. Черканова, Д.В. Адуканова [ГАКК. Ф. Р-121. Оп. 1. Д. 37. Л. 2]. В Паренском совхозе, Пенжинский район, лучшей бригадой считалась бригада тов. Хаялхута, а пастухами – тов. Чайвыгин, Чайвель, Аткин, лучшей чумработницей – тов. Анлон; молодой пастух тов. Эйгеле за хорошую работу был премирован советской властью – ему подарили одного оленя [Полярная звезда, 1942. С. 2].

С переходом колхозов на уставные отношения повысилось качество ветеринарного обслуживания оленеводческих звеньев, удавалось добиться устойчивого прироста поголовья оленей, сохранения рожденных оленят. Так, данные по Быстринскому району позволяют проследить положительную динамику: на 1 июля 1944 г. в Анавайском колхозе насчитывалось 11483 голов [ГАКК. Ф. Р-488. Оп. 1. Д. 10. Л. 13, 13 об.]. Растет поголовье колхозного скота в целом: крупного рогатого скота уже 24 головы, свиней – 7, лошадей – 74 [Там же]. В Кекуке только за 1944 г. количество колхозных оленей увеличилось с 300 до 666 [ГАКК. Ф. Р-489. Оп. 1. Д. 2. Л. 64], произошло это благодаря тому, что молодняк при отеле оленей в том году был полностью сохранен [Там же. Л. 58]. Так как не все олени были обобществлены, забой частных оленей в удаленных сельских советах было сложно отслеживать. В Олюторском районе отмечались срывы в выполнении заданий по пошиву торбазов (меховой обуви), а также то, что проведение ненужных (имелись в виду традиционные) праздников сокращает поголовье оленей, а с ним и сырье для теплых вещей [ГАКК. Ф. Р-244. Оп. 1. Д. 7. Л. 89]. Все это делало процесс перехода к колхозному уставу сложным и противоречивым.

Формирование колхозов сделало необходимым создание постоянных неочечевых колхозных усадеб с необходимой для оседлой жизни населения социальной инфраструктурой: жилые дома, фельдшерские пункты, школы, культурные учреждения (избы-читальни).

Ведущую роль в культурных преобразованиях играли образовательные учреждения. В первые годы войны, несмотря на борьбу за всеобщее образование, не все родители отпра-

ляли своих детей в школы – содержание ребенка в интернате оставалось платным. В год за одного ребенка родители-средняки или крупные хозяева обязаны были заплатить 1200 и 1800 руб. соответственно, а кроме этого, снабдить теплой одеждой, постельными принадлежностями и бельем. Принятые в 1943-1944 гг. в национальных районах постановления об обязательном обучении детей в школах стимулировали постепенный переход к всеобщему школьному обучению, контроль процесса возлагался на райисполкомы и правоохранительные органы [ГАКК. Ф. Р-487. Оп. 1. Д. 10. Л.10]. Оснащенность школ и бытовые условия в интернатах в годы войны, как и во всей стране, оставались неудовлетворительными. По воспоминаниям учителей Тва-янской школы П.И. Фомина и В.П. Шевелевой, в школе не было букварей, задачник-ков, прописей, всё делали сами учителя [Письмо В.П. Шевелевой].

Среди взрослого населения работу по распространению советской культуры и идеологии проводили сотрудники ликбезов и Красных Яранг. Помимо идеологической работы, избы-читальни и Красные Пологи способствовали формированию патриотизма и повышению трудового энтузиазма населения, на их базе проводились курсы по ликвидации неграмотности и малограмотности среди населения колхозных усадеб. Основными формами работы с населением были: громкие читки статей и брошюр, беседы, проведение встреч и митингов, выпуск стенгазет и боевых листков, а также плакатов-молний и листовок, посвященных различным социалистическим праздникам и важным датам. Особое внимание уделялось дню рождения и дню смерти В.И. Ленина, дню Великой Октябрьской революции, дню солидарности трудящихся. В годы войны приобретает значение День Красной Армии (23 февраля). Для их празднования сельскими советами создавались специальные комиссии в составе 3-5 человек, которые составляли планы мероприятий, оформляли помещения и выпускали тематические газеты и листовки. К концу военного периода неграмотность и малограмотность среди коренного населения была практически полностью ликвидирована. Несмотря на все трудности, курсы ликбеза функционировали, местное население сдавало экзамены и обучалось русскому языку.

В военные годы также произошла радиофикация части населенных пунктов региона. На станции использовались радиостанции производства США, которые работали на прием и передачу [Воспоминания, 2007. С. 53-54]. В каждом крупном селе национальных районов была радиоточка.

В 1941-1945 гг. транспортная система национальных районов принципиально не улучшилась, между населенными пунктами по-прежнему оставались только конные тропы летом и собачьи или оленьи перегоны зимой. Для ее усовершенствования в 1944-1945 гг. принято решение и начато строительство дорожных избушек [ГАКК. Ф. Р-486. Оп. 1. Д. 10. Л. 68; Ф. Р-487. Оп. 1. Д. 8. Л. 9]. Эти избушки служили охотничьими домиками и перевалочными базами для отдыха возчиков во время транспортировки грузов. Появление дорожных избушек сделало путь между населенными пунктами более комфортным.

Таким образом, в военные годы произошло ускорение социалистического строительства в национальных районах Камчатки. Наместились значительные изменения в экономике и социокультурной жизни населения. Перемены были как отрицательными, так и положительными. Несмотря на сложности, вызванные переходом к колхозному уставу, и проблемами в культурном строительстве в военные годы повысился уровень грамотности коренного населения, качество медицинского обслуживания.

Источники

Государственный архив Камчатского края (далее ГАКК). Ф. П-2. Оп. 1. Д. 636; Ф. Р-121. Оп. 1. Д. 37, 121; Ф. Р-195. Оп. 1. Д. 19, 21; Ф. Р-244. Оп. 1. Д. 7; Ф. Р-486. Оп. 1. Д. 10; Ф. Р-487. Оп. 1. Д. 8, 10; Ф. Р-488. Оп. 1. Д. 10; Ф. Р-489. Оп. 1. Д. 2.

Письмо В.П. Шевелевой // Муниципальный архив Эссовского сельского поселения. Фонд Фотоматериалы.

Литература

Воспоминания камчадалов и старожилов Камчатки. Век двадцатый / Сост. В.И. Борисов. Петропавловск-Камчатский, 2007. 272 с.

За новую жизнь. 1941. 17 октября. С. 1.

За новую жизнь. 1942. 19 февраля. С. 1.

За новую жизнь. 1943. 1 января. С. 1.

Полярная звезда. 1942. 7 ноября. С. 2.

*Петропавловск-Камчатский,
НИИ РГП «Проблемы истории Северо-Востока России»*

Н.А. Лискевич

РЕПРЕССИИ 1930-х гг. В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ КОМИ СЕВЕРНОГО ЗАУРАЛЬЯ И АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТАХ

В ходе полевой работы среди коми Северного Зауралья в 2000-2010-е гг. во время неформальных бесед часто затрагивались темы, связанные с семейными трагедиями 1930-х гг. Это были рассказы об арестах родственников и их последующей судьбе, конфискации семейного имущества, непосильном труде, изъятии скота, продуктов для уплаты налога. Как правило, это закрытая, широко не обсуждаемая тема, которая долгое время была табуирована и недостаточно отрефлексирована. Во многих воспоминаниях участников событий или в пересказах родственников имеются общие сюжеты о трудолюбии в семье, «наживании добра честным трудом», быстроте и неожиданности изменения социального положения, роли некоторых земляков в этой ситуации.

Массовые репрессии 1930-х гг. среди крестьян выражались в ущемлении гражданских прав (лишение избирательных прав), имущественных прав («раскулачивание»), права на досуг (в результате обложения индивидуальным налогом или дачей твердого задания), ссылкой, ограничением передвижения. Изучение этой темы актуализировалось в последние десятилетия и в рамках фундаментальной науки, и в краеведческих исследованиях, и при восстановлении родословий отдельных семей. С 1990-х гг. начинают широко публиковаться материалы и исследования о репрессиях, прежде всего – о спецпереселенцах [К прим.: Ивницкий, 1994; Социальный портрет лишенца, 1996; Байда, 1997; Папков, 1997; Красильников, 1998; Он же, 2010; История политических репрессий..., 2002 и др.].

Большой корпус источников о репрессиях 1930-х гг. отложился в фондах государственного архива Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (далее – ГАХМАО), очень небольшая их часть опубликована [К прим.: Политические репрессии..., 2002; Наша общая..., 2004]. В источниках содержатся личные данные (фио, место жительства), сведения о составе семьи, социальном и имущественном положении, биографические данные, что позволяет обрисовать обобщенные характеристики «лишенца»: возраст, категорию (кулаки, применяющие наемный труд, торговцы, служители культа и пр.), а также средние показатели и диапазон размеров индивидуального налога и твердого задания.

Личные заявления, справки и ходатайства показывают различные аспекты профессиональных занятий коми Северного Зауралья, прежде всего торговли, оленеводства, рыбного промысла, реже – ремесла. Особенно подробно освещается прошлое торговцев, в т.ч. упоминается сезонное распределение лавочной, выездной, ярмарочной торговли, виды продаваемых товаров – мануфактура, бакалейные, скобяные, га-

лантерейные и пр., иногда указаны торговые обороты, цены за некоторые товары, наличие приказчиков.

В 1920–1930-х гг. резко изменились социальные нормы, стандарты, начали выработываться новые стереотипы и ценности. Инкорпорация этих социальных норм в повседневную жизнь людей происходила стремительно и угнетающе. Некоторые документы свидетельствуют о протестных действиях, участии в «бандитизме», белогвардейских «восстаниях» в 1918–1921 гг., в т.ч. и имеющих историческое значение для локальных территорий. Реальное поведение людей далеко не сразу начинало соответствовать новым нормам, стереотипы понимания, эмоционального восприятия и поведения формировались на непосредственном личном опыте и опыте других людей. В документах виден конфликт базовых ценностей – устоявшихся представлений об основных целях жизни человека и средствах их достижения, добре, справедливости, семейном единстве – и необходимости выражения лояльности новой власти. Это выразилось в противопоставлении таких категорий как *честный труд / наёмный труд (эксплуатация)*; *торговец (спекулянт) / честный труженник*; *трудолюбивый / иждивенец*; *бедняк / кулак*; *революционер / бандит*. Одним из способов изменения нежелательного социального статуса было «отречение» от имущества, накопленного родителями «путем эксплуатации», либо официальное выделение из семьи.

Описи подлежащего конфискации имущества содержат перечень построек, скота, оружия, средств передвижения, мебели, домашнего имущества и утвари, иногда – одежды, указывается их стоимость. Эти данные позволяют реконструировать обустройство быта, представить особенности интерьера. К примеру, такой набор домашнего скарба был у Рочева О.О., жителя с. Мужы: диван, комод, часы, машина швейная, шесть стульев венских, зеркало, балалайка, шкаф гардероб. ларь под муку, четыре ящика деревянных разных размеров, котел чугунный, стол, этажерка книжная, стол ломберный, шкаф для посуды [ГАХМАО, ф.1, оп. 3, д. 1, л. 16–16об.]. Вместе с домашними постройками, скотом, транспортными средствами его имущество было оценено на сумму 3722 руб. и распродано в 1931 г. за невыполнение твердого задания по рыбозаготовкам [Там же, д. 13, л. 13, 16об.].

Нормы и объемы твердых заданий для лишенных избирательных прав определялись на местах, с учетом предельных возможностей граждан, и зачастую были невыполнимыми. Так семье, где было два трудоспособных человека, в 1932 г. было дано задание по вылову 5 тонн рыбы, другой семье надо было заготовить 10 тонн рыбы, кулацкие семьи должны были с 15 июля по 15 сентября 1932 г. заготовить по 30 возов сена [Там же, д. 1, л. 13об., 15об., 45]. Для семей с большим количеством детей, где муж был посажен, такие задания становились настоящим бедствием. Как правило, ответом на обращения в вышестоящие инстанции становилось указание разобраться на месте. В протоколах и выписках из заседаний президиума сельского / туземного совета, совета бедноты, справках и ходатайствах односельчан можно видеть как проходило обсуждение снятия или сохранения репрессивной меры для конкретного человека, почувствовать отношение к человеку – равнодушие, мстительность, желание усугубить своими показаниями сложную ситуацию, либо наоборот – попытки защитить, даже рискуя собственным положением.

Документы показывают, как необходимость писать жалобы, ходатайства заставляла осваивать бюрократический «новояз», быть в курсе последних инструкций и структур власти. Можно проследить, какова была скорость реакции человека, лишенного избирательных прав и обремененного «твердым заданием», повышенным налогообложением на репрессивное давление, как совершенствовались способы своего оправдания от минимизации предъявленных обвинений и объяснения обстоятельств до полного их отрицания с помощью привлеченных адвокатов. В ходатайствах по мере накопления опыта обращения в разные инстанции могли

использоваться не просьбы, а требование и шантаж, что показывает степень адаптации к экстремальным обстоятельствам.

Сложности с восстановлением прав у сельских жителей были связаны с тем, что в случае доказательства неправомерности действий по лишению избирательных прав и «раскулачивания», необходимо было возвращать отнятое имущество [Красильников, 1998, с. 58–59]. Так, житель с. Саранпауль Березовского района А.С. Артеев боролся за восстановление избирательных прав и возврат «пяти штук охотничьих ружей и другого имущества» с 1930 по 1936 г., его дело разбиралось на уровне туземного совета, райисполкома, окрисполкома, облисполкома и Центральной избирательной комиссии, он обращался в юридическую консультацию, нанимал адвоката, заручался поддержкой члена ВЦИК [ГАХМАО, ф.1, оп. 3, д. 13].

Таким образом, архивные источники существенно дополняют историческую память о репрессиях 1930-х гг., и в комплексе с меморатами позволяют осветить не только значимые вехи жизненного пути человека, но и его отношение к различным общественным и частным событиям, эмоциональные переживания в различные острые моменты его жизни, особенности взаимодействия и выстраивания отношений с родственниками, односельчанами, административными /властными структурами и пр.

Литература

Байда Е.В. Социальный портрет лишённого избирательных прав за занятие торговлей // История репрессий на Урале: идеология, политика, практика (1917–1980-е гг.). Нижний Тагил, 1997. С. 86–95.

ГАХМАО. Ф.1. Остяко-вогульский окружной исполнительный комитет совета РККД. Оп. 3. Д.1. Выписки из протоколов заседания комиссии по рассмотрению жалоб, справки о соцпроисхождении и заявления лишенцев, твердозаданцев. 29.12.1931 – 27.12.1932 г. 113 л.

ГАХМАО. Ф.1. Остяко-вогульский окружной исполнительный комитет совета РККД. Оп. 3. Д. 13. Переписка с районными комитетами Остяко-вогульского округа о лишении и восстановлении лиц избирательных прав. 15.06.1931 г. – 27.12.1932 г. 171 л.

Ивницкий Н. А. Коллективизация и раскулачивание (начало 30-х гг.). М.: Интерпракс, 1994. 267 с.

История политических репрессий и сопротивления несвободе в СССР. Книга для учителя. М.: Издательство объединения «Мосгорархив», 2002. 504 с.

Красильников С.А. На изломах социальной структуры: Маргиналы в послереволюционном российском обществе (1917 – конец 1930-х гг.). Новосибирск, НГУ, 1998. 451 с.

Красильникова С.А. Корни или щепки. Крестьянская семья на спецпоселении в западной Сибири в 1930-х – начале 1950-х гг. / С.А. Красильников, М.С. Саломатова, С.Н. Ушакова. – 2-е изд. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2010. 327 с.

Папков С.А. Сталинский террор в Сибири. 1928 – 1941. Новосибирск: изд-во Сиб. отд-ния РАН, 1997. 271 с.

Социальный портрет лишенца (на материалах Урала). Сборник документов / Русина Ю.А., в соавт. с Е.В. Байда, Л.Н. Мазур, Т.И. Славко, Л.А. Фофановой. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1996. 256 с.

Политические репрессии 1930–1940-х годов в воспоминаниях и личных документах жителей Ханты-Манс. авт. окр. : сб. док. / сост.: Е.М. Брагина, Ю.В. Лазарева, Л.В. Набокова. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2002. 260 с.

Наша общая горькая правда: ист.-краевед. сб. / [ред.-сост. Л.В. Цареградская]. Ханты-Мансийск: Гос. музей Природы и Человека: Полиграфист, 2004. 350 с.

Тюмень, ИПОС СО РАН

**СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ОЛЕНЕВОДСТВА
В МАГАДАНСКОЙ ОБЛАСТИ
(на примере Среднеканского и Северо-Эвенского районов)**

Оленеводство в Магаданской области сегодня утратило производственную функцию, однако существование этой отрасли – единственный способ решения проблем сохранения традиций и уклада жизни коренных малочисленных народов, которые являются частью многонационального государства [Брызгалов, 2013].

В настоящее время на территории Магаданской области практика ведения оленеводства, в котором заняты коренные народы области – эвены и коряки, существует только в двух районах – Среднеканском и Северо-Эвенском. В первом районе оленеводство представлено в виде частного природопользования – родовых общин (РО «Каньон», «Эгден», «Алы-Юрях») (ранее – 4 крестьянско-фермерских хозяйств (КФХ) [Сирина, 2012. С. 304], состав которых моноэтничен и представлен в основном эвенами; во втором, на базе оленеводческих совхозов («Пареньский», «Путь Ленина», «Расцвет Севера») организовано Муниципальное унитарное сельскохозяйственное предприятие (МУСХП) «Ирбычан», в оленеводческих бригадах которого работают и эвены, и коряки.

В ходе исследований, проведенных автором и основанных на опросе пастухов, которые продолжают работать в оленеводческой отрасли, можно выделить современные особенности ведения хозяйства в родовых общинах Среднеканского района и бригад МУСХП «Ирбычан» Северо-Эвенского района.

Родовая община «Каньон» находится ближе других общин к пос. Сеймчан, в 120 км. База расположена в устье р. Каньон при впадении в р. Сеймчан. В тайге проживают 5 человек, которые занимаются не только оленеводством (500 голов по последним данным), но и охотой, и рыболовством. Только такое комплексное ведение хозяйства позволяет им выжить в суровых условиях.

Маршрут кочевания РО «Каньон» постоянный и ежегодно осуществляется или вверх по долинам рр. Сеймчан, Каньон, Верина, или вниз по рр. Голубая Долина и Сеймчанка. Проследим в качестве примера современной системы хозяйствования маршрут кочевания РО «Каньон».

Весной, после отела оленей, пастухи начинают двигаться со стадом вверх на 40 км по р. Сеймчан, где у руч. Арсеньева организуют стоянку. Выпасом оленей занимаются посменно. Один пастух находится при стаде 12 часов или сутки. Выпас животных полувольный. Во время дежурства пастух может поспать. После пробуждения, если нет оленей на месте, идет за стадом по следу.

В свободное от пастыбы время пастухи рыбачат. В этот период (начало лета) ловят только хариуса (поскольку больше нечего вылавливать) при помощи удочки не более 10–20 шт. Заготовкой рыбы впрок не занимаются – из-за высокой температуры (около 30°C) она очень быстро портится.

Через две недели, после того как олени съедают весь ягель, движение продолжается по 10 км через каждые 10–14 дней в зависимости от погоды. Так доходят до верховьев реки. Хотя эти места изобилуют различной живностью, оленеводы добычей мяса впрок не занимаются (из-за постоянной жары буквально через пару часов не пригодно в пищу).

При выпасе оленей эвены традиционно не использовали собак. Эта традиция сохраняется и сегодня. Однако постоянно при стаде находятся собаки (от 2 до 7), в основном в целях защиты от хищников. Медведей они отпугивают громким лаем, при

появлении волков начинают скулить и поджимать хвосты, предупреждая хозяев о присутствии хищника.

Примерно 10–15 августа, когда появляются грибы, олени становятся трудноуправляемыми. Пастухи прекращают выпас и лишь время от времени сбивают животных в стадо, поворачивая его в нужном направлении. В поддержании контроля над стадом немаловажную роль играет и горная местность, на которой производится выпас.

С грибной поры начинается обратное движение стада к базе, где находится изгородь, оставшаяся еще с колхозных времен. Старый кораль в виде круга располагается в среднем течении р. Каньон и протягивается на расстояние 70–80 км. Самостоятельное движение стада вниз по течению осуществляется очень быстро. Пастухи буквально следуют за оленем.

На базе стоят 3–4 месяца. До октября животные, предоставленные сами себе, пасутся в изгороди. Выделение производственного стада не проводится, поэтому гон оленей проходит также без участия пастухов. Именно в это время олень становится легкой добычей для волка, так как теряет всякий страх перед опасностью. Стадо несет определенные потери не только из-за хищников: в это время самок может увести «дикарь».

Сами оленеводы в это время чинят изгородь, собирают ягоду (голубику, бруснику), которую реализуют в центральном поселке [Сирина, 2012. С. 248–249], охотятся на лося и медведя.

Оленей собирают после гона, когда выпадает снег, и начинают движение вниз по р. Сеймчанка до р. Верина (приток Сеймчанки). В течение месяца олени восполняют силы опавшими хвоей и листьями кустарника, на сопках едят ягель. Стадо также почти не контролируется. Животные рассредоточиваются вдоль реки или по близлежащим сопкам. Только иногда пастухи собирают оленей, чтобы те не разбежались. В ноябре начинают перегонять животных по Сеймчанке то направо, то налево по мере потребления корма. Этот маршрут повторяется за зиму 2–3 раза.

Зимний период для эвенов самый спокойный. Именно в это время в стаде может остаться всего один пастух, который дежурит, только если поблизости есть волки. Из-за снега олени далеко не разбредаются, проверяют их не более двух раз в день. Зимой оленеводы выходят на промысел (добычу мясного и пушного зверя – это один из источников дохода РО).

Все мероприятия, проводимые в корале, лежат на самих общинниках. Кастрацией и лечением оленей занимаются пастухи. Забой оленей осуществляется только по нужде, если животное хромотает или ранено. Движение стада идет естественным путем – самцы сами отделяются от самок.

Таким образом, современный способ ведения оленеводческого хозяйствования РО «Каньон» приближен к традиционному типу тунгусского оленеводства, в котором сохраняются традиции комплексного ведения хозяйства: немногочисленность оленьего стада, роспуск оленей в грибной сезон и т. д.

Родовая община «Эгден», которая также числится оленеводческой, ориентирована, скорее, на промысел полудикого оленя. База РО находится в 380 км от Сеймчана. Сегодня это заброшенный пос. Рассоха, который построен на берегу одного из притоков горной р. Булун (русское название р. Рассоха) [Попова, 1976. С. 121]. В тайге постоянно проживают 9 человек. В отличие от оленеводов РО «Каньон», они живут разрозненно и рассредоточены по всей территории вблизи Рассохи. Подчеркнем, что еще У.Г. Попова отмечала, что в пос. Рассоха эвены не жили, а кочевали по всей территории района [Там же]. Основным занятием, которое обеспечивает им пропитание, является охота на оленя.

Официально община имеет самое крупное оленеводческое стадо в районе (2100 голов по последним данным). Однако в ходе опроса автором (ПМА от 15.11.2011 г.)

установлено, что основное стадо, достаточно многочисленное, представлено полудикими животными. Олени держатся от человека на расстоянии 100–150 м небольшими группами и вольны в любое время покинуть пастбище. Этот факт объясняется тем, что территория Рассохи является их традиционным ареалом. Подчиняясь инстинкту, животные возвращаются сюда снова и снова, становясь объектом охоты. Охотники просто ждут их прихода на месте. Члены РО утверждают, что поголовье диких оленей – «остатки совхозного стада», которое в период распада хозяйств было утеряно и, восстановив свою численность, вернулось на традиционные места пропитания. Интересно, что полудикие олени значительно мельче своих диких сородичей, не боятся людей, держатся группами, что не свойственно «дикарю», и, следовательно, на них достаточно легко охотиться. Поэтому целесообразность в добыче оленины на Рассохе существует, но отсутствие путей сообщения мешает развитию промысла.

Для решения создавшейся проблемы председатель РО И.Г. Дьячков (ПМА от 11.11.2011 г.) предложил собрать полудиких оленей в стадо на Рассохе, организовав бригаду из званов, которые росли в тайге с родителями, и во взрослом возрасте не смогли реализовать себя в условиях поселка или города. Однако эта идея требует огромных денежных вливаний.

Родовая община «Алы-Юрях» утратила свои стада и поддерживает благосостояние в основном за счет охоты (ПМА от 17.11.2011 г.).

В Северо-Эвенском районе практикуется советская модель бригадного выпаса животных на тундровых территориях. Северозвенские оленеводы, как и в советский период, организованы в производственные бригады и ведут круглогодичный выпас оленей по маршрутам, проложенным еще во времена совхозов, которые проходят в основном по течению многочисленных рек района. Не редки и нарушения этих маршрутов. Руководство МУСХП «Ирбычан» не раз получало телефонограммы о том, что олени пасутся близко от населенных пунктов и их разгоняют поселковые собаки, что ведет к потере поголовья [текущий архив администрации Северо-Эвенского района]. Оленеводы предприятия «Ирбычан» постоянно находятся в стаде (по 2 человека в смену), ведут круглосуточное наблюдение за животными. На базе личного поголовья оленеводы предприятия создают РО, но выпас животных производится вместе с муниципальными животными.

МУСХП «Ирбычан» финансируется из федерального и регионального бюджетов. В 2009 г. выделялись 3,5 млн руб. на закупку 120 оленей из соседней Якутии, которые были доставлены грузовыми машинами в течение 4 дней. Ежегодно из бюджета сельхозпредприятию выплачивается компенсация в размере 1 тыс. руб. на каждого оленя [Лазарева, 2009; Николаев, 2014]. Бригады укомплектовываются за счет предприятия. Оленеводы получают заработную плату. Однако остро стоит вопрос кадрового оснащения отрасли, социально-бытового устройства оленеводов в тундре; усугубилась проблема холостячества.

По официальным данным, численность животных в МУСХП «Ирбычан» на начало 2014 г. составляет около 20 тыс. голов (причем эта цифра из года в год остается постоянной). Восемь оленеводческих бригад рассредоточены по всей территории района [Николаев, 2014]. Интересно, что на конец 2013 г., по данным Департамента лесного хозяйства, популяция дикого оленя составляла 14 тыс. особей, лося – 13,7 тыс., снежного барана – 4,6 тыс. [Сизов, 2014]. Количество «дикарей» и домашнего оленя почти одинаково. Однако потери до 1000 голов предприятие списывает на поправу волками (популяция волков на конец 2013 г. не велика, всего 600 особей) [Брызгалов, 2014; Сизов, 2014]. Следовательно, все меры по наращиванию поголовья сводятся к тому, что численность животных остается величиной постоянной. Такое хозяйствование характерно для традиционных способов ведения оленеводства, когда хозяйство работало «само на себя», обеспечивая членов коллектива мясом и было самокупаемым.

Таким образом, в начале XXI в. на территории Магаданской области в границах двух районов мы наблюдаем два способа оленеводческого хозяйствования: частное (РО «Каньон») и действующее в рамках государственного предприятия (МУСХП «Ирбычан»). Родовые общины Среднеканского района в условиях рыночных отношений осуществили возврат к традиционным практикам ведения хозяйства, напрямую завися от этнических навыков оленеводов, вовлеченных в этот процесс. Муниципальное оленеводческое хозяйство Северо-Эвенского района стало примером консервации советской модели управления отраслью в ситуации новой экономической политики, когда этнические особенности ведения оленеводства стираются, а интенсивная экономическая поддержка со стороны государства для проживания занятых в отрасли представителей коренных народов становится ключевой [Хаховская, 2007. С. 104].

Литература

- Брызгалов Г.Я. Олень на гербе города // Магаданская правда в пятницу. 2013. 13 декабря. С. 10.
- Брызгалов Г.Я. «Санитар» в овечьей шкуре. Кому выгодны мифы о волке? // Там же. 2014. 25 мая. С. 15.
- Лазарева Л. Олени едут на машинах // Там же. 2009. 20 ноября. С. 5.
- Николаев А. «Требуется аудит для... оленей» // Там же. 2014. 19 сентября. С. 4.
- Попова У.Г. Рассохинская группа эвенов // Экономические и исторические исследования на Северо-Востоке СССР. Магадан: СВКНИИ ДВНЦ АН СССР, 1976. Вып. 67. С. 121–146.
- Сизов С. «Кто съел тысячи оленей?» // Магаданская правда в пятницу. 2014. 18 апреля. С. 2.
- Сирина А.А. Эвенки и эвены в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Вост. лит., 2012. 604 с.
- Хаховская Л.Н. Современное социально-экономическое положение аборигенов Северо-Эвенского района Магаданской области // Вестник СВНЦ ДВО РАН. 2007. № 4 (12). С. 98–104.

Магадан, Северо-Восточный комплексный
научно-исследовательский институт им. Н.А. Шило ДВО РАН

А.Х. Машарипова

ОХРАНА ЗДОРОВЬЯ ДЕТЕЙ В ОБРЯДАХ КОМИ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

В традиционном мировоззрении коми сохраняются представления о связи новорожденного с иным миром [Семенов, 1992. С. 113-114]. Находясь в пограничном состоянии, ребенок подвержен воздействию «враждебных сил» и поэтому нуждается в постоянной защите. Это способствовало появлению и сохранению магических обрядов, направленных на сохранение здоровья детей. В данной работе обобщены полевые материалы, собранные в Омской (2008 и 2009 гг.) и Тюменской (2006-2007, 2013 гг.) областях среди потомков коми переселенцев, проживающих в Западной Сибири.

Роды проходили втайне и чаще всего вне дома. Уверенность в том, что роженицу в этот период могут легко «сглазить» не только чужие, но и родственники, заставляла соблюдать следующие требования: «Чем меньше людей знает о родах, тем легче и быстрее они пройдут» [Ильина, 1997. С. 61]. По воспоминаниям информантов: «Рожать надо было крадче, чтобы ребенка не изурочили, а то не понесешь» [ПМА, А.Г. Кононова], «люди услышат, труднее будет» [ПМА, Л.Е. Каткова], «ребенка никому не показывали. Да и как родится – надо помолчать немного, чтоб окреп» [ПМА, Т.А. Воробьева].

Рожали в основном в заранее протопленной бане. Первую необходимую помощь беременной оказывала бабушка повитуха – *гог баба* (пуповая баба), часто эту роль

могла выполнять мать, свекровь или близкая родственница. Если роды начинались неожиданно, то опытная, т.е. уже рожавшая, женщина, заранее никого не предупреждая, уходила под каким-либо предлогом в стайку или спускалась в подполье и возвращалась уже с ребенком на руках: *«Кто на сенокосе родит, кто в поле, где придется»* [ПМА, Г.Ф. Ветошкина]; *«пошла к бабушке Анне, там и родила. Родила и сразу домой пошла. Ребенка принесла и сразу в рубаху дедову завернула»* [ПМА, А.Г. Кононова]. Пуповину перевязывали ниткой и отрезали ножницами. Для быстрого заживления пупок посыпали золой. Послед (*местечко*) было принято «хоронить». Его заворачивали в чистую тряпочку и закапывали за домом или за стайкой, в том месте, где никто не ходит [ПМА, Е.К. Подласова]. *«Послед бабушка закопала в подпол вместе с мужем»* [ПМА, В.Г. Баганец].

После родов роженицу и ребёнка парили в бане: *«Родихе три дня баню топят»* [ПМА, У.М. Сердитых], *«у нас бабушка бабничала. Сама три бани топила, сама мыла, никому не доверяла»* [ПМА, Л.Е. Каткова]. Повитуха также могла определить, по складкам на ножках, живуч будет ребенок или нет. При необходимости она клала ребенка на колени и «правила» голову путем разглаживания, сдавливания, как бы «долепливая» ребенка [ПМА, М.М. Шешукова]. Эти же манипуляции могли проводиться на банном полке, только ребенка в этом случае клали на березовый веник [ПМА, А.П. Болотова]. Во время ритуала обязательно читали молитвы и заговоры: *«Бабушка семь дней водила в баню, парила заговорным веником и приговаривала: «Как белая береза стояла среди поля, не знала ни горя, ни болезни, ни печали. Пусть раба Божья (имя) не знает ни горя, ни болезни, ни печали. Семь костей, семьдесят семь суставов. Удаляйтесь все болезни на болото, да на криву осину, на проклятую лесину».* Эти слова она громко проговаривала, а другие молитвы тихо читала. При этом веником стучала об полку» [ПМА, А.Ф. Никулина].

Сразу же после бани ребенка укладывали в колыбель (*зыбка*), изготовленную отцом или дедом. Она представляла собой дощатый четырехугольный ящик, который подвешивался к потолку. Не позднее чем на третий день после родов женщина принималась за повседневную работу: *«Это сейчас до трех лет дома сидят, а раньше, как родишь, только месяц дома сидишь и на работу выходишь»* [ПМА, Т.А. Воробьева]. Ежедневный уход за младенцем сводился к кормлению и пеленанию. С двух-трех месяцев ребёнка начинали приучать к твёрдой пище, добавляя в молоко хлеб. Практиковалось привлечение малолетних нянек, но основной присмотр осуществляли бабушки: *«У кого бабушка есть – с бабушкой оставляли, у кого нет, в ясли отдавали, а там взрослые дети и груднички вместе были»* [Там же]; *«в няньках ходила с шести лет, в няньках и замуж вышла»* [ПМА, А.П. Гришина]; *«дети сами по себе росли, еду поставят, привяжут к койке, сами друг дружку растили»* [ПМА, К.А. Чуманова].

При заболеваниях или недомоганиях всегда обращались к «знающим» бабушкам. Если ребенок беспокойно спал и «ёрзал», такое поведение объясняли наличием растущего волоса под кожей (щетинка, кочерга, сердечные крылья). Появление щетинки объяснялось тем, что женщина, будучи беременной, задела ногой животное: кошку или свинью [ПМА, М.М. Шешукова, Н.Г. Игнатова]. Лечение проходило в бане и могло занимать несколько дней: *«Она может быть не только на спине, но и на ручках, на ушах, колется, мешает спать. Сразу и не выведешь, бани две-три топят»* [ПМА, З.Я. Шолопова]. По воспоминаниям А.А. Семеновой, щетинку выводили, например, так: *«Сделаешь закваску и ею сухого ребенка намажешь. Закваску делали так: две картошки с кожурой отваришь, горсть хмеля добавляли. Как сварится, немного муки добавлю, а как остынет – дрожжи. Как поднимется, жидкость сольешь и ребенка ею мажешь, пока сухой в бане. Потом марлечкой смываешь. Бань пять нужно делать. Щетинка долго выходит, бывает на щеках, на ушах. Раньше одним хмелем квасили, получалась жиденькая, как болтушка. Некоторые*

просто муку с водой разведут и снимают от незнания, а это ведь все липнет и появляется раздражение у ребенка». «Мама умела щетинку выводить, а вот Саше не вывели в младенчестве и у него все время спина чешется» [ПМА, Н.Ф. Подкопаева]. Когда ребенок ножками стучит – «тоже лечат в бане с молитвами. Это щекотуха. Из щепок крестик делали, к ней кудель привязывали и под ноги клали» [ПМА, Е.К. Подласова].

Считалось, что до появления первых зубов ребенок особо уязвим, поэтому, «когда ребенка оставляли одного, всегда нож под голову клали, чтобы не подменили» [Там же], «в зыбку клали соль, нож, хлеб. Пока в зыбке его держат, пусть все это лежит» [ПМА, Т.А. Воробьева]. Ребенка старались посторонним не показывать, боясь «дурного глаза». Проявление основных симптомов «сглаза» и «урока» видели в том, что у ребенка «резко поднимается температура», «до поту ревет». В этом случае лечение проводили с помощью заговора: «В воду нужно положить три уголька и глядя на свое отражение в воде три раза прочитать: «Встану я, благословлюсь, Раба Божья (имя), Выйду, перекрещусь. Из дверей в двери, из ворот в ворота. Под красное солнышко, под чистые звезды. От батюшки свет-Месяц. На восточной стороне есть океан и море. Там построена Божья церковь. Без ножа, без топора. Без острого скобля, Святым Духом. В этой церкви сидит Пресвятая мать Богородица. Она ходила в сине море, снимала морскую пену. Эта морская пена от уроков, от призывов, от дьявольских приговоров, от разных болезней. Кто взглянет на раба Божья (имя), тому в один глаз соль, в другой песок» [ПМА, А.Г. Кононова]. Бытовал и другой вариант заговора: «Ты же урок с ветру пришел, к ветру пойдешь, к лесу пришел, в лес пойдешь. Где конь не заржал, где молодец не запевал, где птицы гнезда не вьют, где соловьи не пропоют. Во имя Отца и Сына и святого Духа, аминь». При словах «Во имя Отца ...» воду нужно перекрестить ножом. Потом воду покусать три раза, брызнуть на того, кого заговариваешь, умыть и дать попить» [Там же]. Заговор нужно было читать без запинки, «если сбилась, кто-то перебил или зевнул, то молитву нужно начинать читать заново» [Там же]. Всякие остановки объясняли тем, что человека очень «изурочили»: «Кого сильно изурочили, молитву читать тяжело, он весь вспотеет, вся рубаха мокрая» [ПМА, Н.Ф. Подкопаева]; «Если сильно позовет, то сильно изурочили», считалось, что с зевотой уходит болезнь [ПМА, К.В. Данилова].

Своеобразно лечили ребенка при желтухе: «собирали желтые цветы, старались одеть во все желтое, подушку желтую под голову клали» [ПМА, Ф.И. Уляшева]. «При желтухе бабушка в бане парила три раза, на полочку положит и зубами желудок покусывая приговаривает: «У тебя желтуха девять зубов, а у меня двенадцать. Я тебя перекусаю. Веник шелковый, жар малиновый, ключевая вода, обмываю, окачиваю Рабу Божью (имя)» [ПМА, А.Ф. Никулина]. При кори окна закрывали простынями, ребенка «накрывали красными тряпками и давали по чуть-чуть пить красное вино» [ПМА, У.М. Сердитых]. При «ломоте» и вывихах наговаривали на ниточку, скатанную из кудели, которую привязывали к больному месту. «Носили, пока не порвется. Потом эту ниточку сжигали или закапывали» [ПМА, Е.К. Подласова]. Но традиционные знания не всегда помогали: «Умирало много, в каждом доме по одному-два ребенка» [ПМА, Ф.И. Уляшева].

Видимо, частые болезни и большая смертность детей из-за отсутствия медицинского обслуживания заставляли матерей чаще обращаться к магическому слову и обряду [Ветошкина, 1982. С. 94]. Появление на свет нового человека было важным событием в жизни семьи и общества. Перечисленное выше говорит не столько об обретении ребенком определенного устойчивого статуса в обществе, сколько о символическом стремлении преодолеть переходное состояние. Частые болезни детей, отсутствие медицинской помощи, беспокойство за их жизнь рождали целую систему охранительных обрядов, связанных с рождением и охраной здоровья ребенка.

Источники

Полевые материалы автора, 2006-2009, 2013 гг.

Список информантов

Омская область

Баганец Валентина Григорьевна 1931 г.р., д. Лагушина, Калачинский р-н.
Данилова Клавдия Васильевна 1930 г.р. д. Кибер-Спасск, Калачинский р-н.
Игнатова Нина Григорьевна, 1941 г.р., д. Имшегал, Тарский р-н.
Игнатова Нина Григорьевна, 1941 г.р., д. Имшегал, Тарский р-н.
Каткова Лидия Ефимовна, 1936 г.р., д. Спасская, Калачинский р-н.
Сердитых Ульяна Матвеевна, 1926 г.р., д. Лагушина, Калачинский р-н.

Тюменская область

Болотова Анна Петровна, 1935 г.р., с. Ивановское, Ялуторовский р-н.
Ветошкина Галина Федоровна, 1927 г.р., д. Староалександровка, Ярковский р-н.
Воробьева Тамара Александровна, 1937 г.р., с. Ивановское, Ялуторовский р-н.
Гришина Анастасия Павловна 1926 г.р., с. Ивановское, Ялуторовский р-н.
Кононова Анна Гавриловна, 1921 г.р., д. Староалександровка, Ярковский р-н.
Никулина Анна Федоровна, 1916 г.р., д. Староалександровка, Ярковский р-н.
Подкопаева Нина Федоровна, 1936 г.р., с. Староалександровка, Ярковский р-н.
Подласова Елизавета Кузьмовна 1924 г.р., д. Староалександровка, Ярковский р-н.
Семенова Анна Андреевна, 1934 г.р., с. Ивановское, Ялуторовский р-н.
Чемакина Валентина Егоровна, 1931 г.р., д. Трошино Юргинский р-н.
Чуманова Клавдия Алексеевна, 1930 г.р., д. Юрга Юргинский р-н.
Шешукова Мария Михайловна, 1935 г.р., д. Б. Тихвино, Ялуторовский р-н.
Шолопова Зоя Яковлевна, 1941 г.р., д. Каменка, Заводоуковский р-н.
Уляшева Феофания Ивановна, ок. 1925 г.р., д. Староалександровка, Ярковский р-н.
Уляшева Юлия Федоровна, 1926 г.р., д. Староалександровка, Ярковский р-н.

Литература

Ветошкина Е.В. Производственные и семейно-бытовые заговоры у коми // Национальное и интернациональное в коми литературе и фольклоре. Сыктывкар, 1982. С. 87-97
Ильина И.В. Народная медицина коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1997. 120 с.

Семенов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). СПб.: Изд-во С-Петербургского университета, 1992. 152 с.

Тюмень, ИПОС СО РАН

Т.Г. Недзелюк

«СТРАНА ХОЛОДА И МРАКА» В ПИСЬМАХ, ДНЕВНИКАХ, ПУТЕВЫХ ЗАМЕТКАХ ИНОСТРАНЦЕВ

Северные территории всегда пугали европейцев. «Страна холода и мрака» – имагологический стереотип, имиджеобразующая константа Сибири, и вместе с тем ментальный маркер, запечатлевшийся в документах личного происхождения иностранцев, соприкоснувшихся с северными российскими территориями.

Налицо полярные точки зрения. Американский публицист Дж. Кеннан, мечтавший печататься и выступать с публичными лекциями, после поездки в Сибирь в 1884-1885 г. эпатировал публику появлением в одежде заключенного, в кандалах. Кеннан признавался: «Для меня, как и для американцев вообще, это была такая же «terra incognita», как какой-нибудь Тибет или Центральная Африка» [Кеннан, 1906. С. 53].

Путевые заметки Генри Нормана (1858-1939 гг.), изданные в Лондоне в 1902 г., содержат сведения как о Европейской России, так и о Кавказе, Сибири, Центральной Азии. Своего рода

путеводитель по неведомым таинственным землям имел характерное название: «Вся Россия: путешествия и исследования...» [Norman, 1902]. В отличие от Кеннана, ставившего целью показать ужасы Сибири, Норман – путешественник; его путевые заметки касаются природы, быта сибиряков. Схожие акценты в коннотациях увидим в сочинении француза Ю. Леграса, вышедшем в свет в Париже, в 1899 г. [Legras, 1899. P. 18-23].

Удивительно, но уже в 1770 г. французский король проявлял интерес к Тобольску: путевые заметки и отчет экспедиции, отправленной по его поручению, содержат подробные описания естественной истории и географического положения, нравов и обычаев сибиряков, а также характеристику состояния дороги от Парижа до Тобольска. Предприятие не праздное, о чем свидетельствует упоминание в заглавии особы короля и важности поручения («Путешествие в Сибирь, выполненное по заказу короля Франции»); отчет серьезный и обстоятельный, практически на четырехстах страницах. Данный фолиант был обнаружен нами в библиотеке Ватиканского архива [Chappe d'Auteroche, 1770].

Говорящее название «Итальянцы в России и в Сибири: письма и документы» дал своим путевым заметкам итальянец С. Минокки (1869-1943 гг). Сальваторе Минокки описал собственный путь из Савойи, через Сибирь, в Маньчжурию в 1904 г. Читателю предлагается взгляд не праздного путешественника. В дневниковых записях Сальваторе Минокки сообщается о его визите ко Льву Толстому в Ясную Поляну [Minocchi, 1933. P. 49-64], о переписке с консулом [Minocchi, 1933. P. 93-95]. Интересна манера изложения материала: тематические разделы названы «Письмами» и пронумерованы. Так, письма I, II и VIII посвящены пути через Самару в Иркутск, путешествие по Транссибирской железной дороге, религиозной жизни сибиряков. Описывая этнографические редкости («Fra i Buriati del Transbaikal») [Minocchi, 1933. P. 80-92], автор приходит к интересному выводу: «Итальянцев с сибиряками роднит религиозное чувство» [Minocchi, 1933. P. 125].

Совершенно иное восприятие Сибири запечатлелось в письмах, дневниках и мемуарах поляков. В отличие от английских и итальянских путешественников, постигавших мир, поляков привели в «страну холода и мрака» обстоятельства политического характера, и приезжали они сюда не по собственной воле, а для отбытия наказания. «Зима суровая, лето мучительное из-за большой жары. Снег обыкновенно падает в течение восьми месяцев... Северная часть имеет одни только дикие заросли, жители живут рассеянно, за счет ловли рыб и зверей... Люди здесь маленького роста, обычно не выше 4 футов, лица смуглые, широкие, носы плоские, глаза желтого цвета... несмотря на неудобства жизни и резкость воздуха, болезней почти не знают и живут долго, но быстро темнеют от долго лежащего снега и постоянного дыма в своих помещениях», – такой предстала Сибирь перед Франтчишекком Сярчиньским [Арванити, Петшкевич, 2011. С. 113]. Ссылный католический священник Ян Хыличковский замечал: «Сибирь связывалась с представлением о диком и безлюдном крае. Полагали, будто бы даже малый лучик цивилизации не проникал сквозь эти безмерные пространства, протянувшиеся от Уральских гор до Тихого океана и от Ледовитого моря до регионов Алтая и Маньчжурии» [Шостакович, 2012. С. 352].

Обобщая совокупность нарративов мемуарного характера, польский историк Виктория Сливовская отмечает, что «Сибирь – это не только географическое понятие, а совокупность пережитого» [2010. С. 9]. Ссылному Брониславу Пилсудскому принадлежат слова: «Сибирь, которой правительство пугало всех, не желающих повиноваться ему, стала повседневной, понятной каждому поляку угрозой. Сибирь вошла в польскую поэзию, заменив в ней античный Тартар и средневековый ад» [2002. С. 29].

В той же польской мемуаристике просматривается и иная рефлексивно-обусловленная тенденция: во второй половине XIX – начале XX вв. Сибирь явилась «землей обетованной» для мигрантов-аграриев, для ставших безработными шахтеров из Домбровского угольного бассейна, для выпускников Варшавского университета, которые «тысячами переселялись в Сибирь и называли её Новой Польшей» [Глушковский, 2011. С. 16]. Крестьянин Игнаций Дрыгас, автор дневников, опубликованных в 1892 г. на страницах журнала «Великополянин», отмечал: «Когда я хорошо ко всему присмотрелся, то эта Сибирь мне стала как-то лучше нравиться, и хотя я сюда въезжал узником, то здесь мне показалось веселее, чем в самой России. Люди какие-то лучшие, сострадательные...» [Цабан, Михальска-Браха, 2012. С. 358].

Польский исследователь Сибири, знаменитый Бенедикт Дыбовский, пришел к заключению, что «нет на Земле лучше места, чем Сибирь» [Арванити, Петшкевич, 2011. С. 112].

Вернувшись из ссылки на родину, Бронислав Пилсудский изменил своё мнение о Сибири и в письме к Дмитрию Александровичу Клеменцу, хранителю коллекции Музея антропологии и этнографии Императорской академии наук, заведовавшему этнографическим отделением Русского музея, писал в мае 1908 г. следующее: «Здесь, в Польше, нет ни средств, ни особого интереса к этой именно области науки, и гораздо больше поддержки я встретил бы в России» [Арванити, Петшкевич, 2011. С. 99].

Бесспорно, Сибирь – не курорт. Северные земли манили ранее и привлекают сегодня путешественников, исследователей (как романтиков-отпускников, так и профессионалов). Цель поездки не оправдывает, но скорее объясняет условия повседневного бытия, а специфика восприятия образа-конструкта моделируется под воздействием географических условий, климата, степени включенности в принимающее сообщество и, бесспорно, психологического настроения самого путешественника.

Литература

Арванити Й., Петшкевич Д. Сибирь – приемная родина поляков // Польские исследователи Сибири. СПб.: Алетейя, 2011. С. 93-113.

Глушковский П. Современные польские исследования по истории Сибири // Польские исследователи Сибири. СПб.: Алетейя, 2011. С. 9-17.

Кеннан Дж. Сибирь и ссылка. СПб.: Вл. Распопов, 1906. 286 с.

Пилсудский Б. Поляки в Сибири // Сибирь в истории и культуре польского народа. М.: Ладомир, 2002. С. 13-30.

Сливовская В. Польская Сибирь – мифы и действительность // Новая Польша. 2010. № 1. С. 8-12.

Цабан В., Михальска-Браха Л. Сибирь в воспоминаниях крестьянина Игнация Дрыгаса // Сибирская деревня: прошлое, настоящее, будущее. Омск: Издат. дом «Наука», 2012. Ч. 1. С. 356-362.

Шостакович Б.С. Труд Яна Хыличковского – уникальный источник о сибирской деревне и хозяйственной деятельности её крестьянства во второй половине XIX века // Сибирская деревня: прошлое, настоящее, будущее. Омск: Издат. дом «Наука», 2012. Ч. 1. С. 350-356.

Chappe d'Auteroche. A journey into Siberia, made by order of the King of France: containing an account of the manners and customs of the Russians, the present state of their empire, with the natural history, and geographical description of their country, and level of the road from Paris to Tobolsky. London: T. Jeffers, 1770. 395 p.

Legras J. En Sibérie. Paris: Armand Colin, 1899. 384 p.

Minocchi S. Gli italiani in Russia e in Siberia: lettere e documenti. Firenze: Poggio Mirteto, 1933. 182 p.

Norman G. All the Russia: travels and studies in contemporary European Russia, Finland, Siberia, the Caucasus and Central Asia. London: W. Heinemann, 1902. 476 p.

Новосибирск, Сибирская академия государственной службы

М.А. Очир-Горяева

ДРЕВНИЕ ИСТОКИ СПОСОБА ЗАБОЯ ЕЗДОВЫХ ОЛЕНЕЙ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ ЭВЕНКОВ И ЭВЕНОВ

Обычай забоя ездовых оленей на похоронах для сопровождения умершего в потусторонний мир известен у ряда народов Севера, в т.ч. у эвенков и эвенов (Сирина, 2009. С.185–190). В структуре этого обряда можно выделить несколько значимых составляющих: цель обряда, отбор оленей для забоя на похоронах, метод забоя, обращение с мясом забитых животных.

Цель обряда: все информанты подтвердили, что ездовые олени на похоронах забиваются для того, чтобы они служили своему хозяину в потустороннем мире, так же, как и при жизни.

Отбор оленей. Согласно описанию А.А. Сириной можно выделить три категории оленей: личные, ездовые (обученные) и простые (из стада). К первой категории относятся два оленя: личный верховой и личный олень манщик или передовой, который идет первым в караване. При отсутствии последнего забивается олень, на котором транспортировался умерший к могиле. Два личных оленя забиваются обязательно и для мужчин, и для женщин. Вторая категория – ездовые олени, они забиваются на похоронах людей, которые при жизни имели стадо оленей или работали в оленеводстве, то есть для них забивали кроме личных еще и ездовых оленей. По количеству ездовых оленей твердых требований не было, это зависело от многих обстоятельств, в т.ч. от прижизненной просьбы умершего, его достатка, возможностей родственников. Количество животных всегда было больше двух особей. Оленям перед забоем ставят метки, считается, что непомяченных оленей на том свете отбирают. Третья категория оленей используется в крайнем случае. В наши дни, когда оленеводы испытывают недостаток в ездовых оленях, родственники умершего просят выделить им на похороны хотя бы простых оленей, то есть из стада. Строго говоря, последний случай можно отнести уже к вынужденному нарушению обряда. Ведь простые олени из стада не являются транспортными, они составляют богатство владельца и используются для питания и бытовых нужд.

Способ забоя. Существует метод удушения и метод забивания ударом в затылок или в сердце. При любом методе смерть животного должна наступить мгновенно. Отобранных для отправки с умершим оленей запрягают в караван, навьючивают их вещами умершего, устанавливают животных головой на восток и держат на растяжках, так чтобы они не могли сдвинуться с места. Один из родственников умершего должен быстро пройти, почти пробежать, вдоль ряда оленей и очень быстро и точно нанести удары. Считается желательным, чтобы олени упали так, как они лежат при жизни – на согнутые ноги. В этом видят свидетельство, что умерший принял своих оленей и доволен родственниками. Если олени падают на бок или поворачивают голову, то считается, что они уходят «плохо», и это может повлечь смерть родственников. Поэтому, если замечают, что олени падают «неправильно», то подбегают к ним и в последний момент пытаются подправить падение животных.

Обращение с мясом забитых животных. Судя по описанию А.А. Сириной, в старину мясо личных и ездовых животных не ели, а оставляли на могиле, сооружая над ними нечто в виде чума. Мясо личных оленей не едят и в настоящее время. С ездовыми оленями поступают по-разному. После «правильного» падения с животных снимаются вьюки и камусы, а туши их разделяются. Чаще всего мясо съедается во время поминок, кости и черепа складываются вместе, как бы собираются вместе. В других случаях мясо раздается чужим людям (не кровным родственникам).

Обряд забоя транспортных животных на похоронах или поминках с целью снабжения умершего транспортными животными уходит своими корнями в глубокую древность, изучаемую по археологическим источникам. Некоторые детали обряда совпадают полностью, что, с одной стороны, дает твердые основания для реконструкции фактов из археологических раскопок, а с другой стороны, подтверждает древность традиционных обрядов, дошедших до наших дней. В царском кургане Аржан-2 в Уюкской долине Саянского нагорья (Республика Тыва) с юго-восточной стороны могилы царя и царицы на древнем горизонте были захоронены 14 взнузданных лошадей. Сопровождающие захоронения коней в элитных погребениях скифской эпохи явление обычное. Особенностью захоронения коней из кургана Аржан-2 была необычайно плотная укладка коней в одну линию, мордами к могиле хозяина. Автор строк ранее полагала, что это напоминает расположение коней, когда их привязывают к веревке, протянутой между двумя колами – импровизированной коновязи. С учетом этнографических параллелей можно предполагать, что расположение скелетов коней в одну линию могло быть следствием обряда, аналогичного эвенскому.

Подобная укладка коней в одну линию известна в курганах Южного Приуралья скифской эпохи. В южноприуральских курганах кони были уложены в одну линию в южной поле кургана на древнем горизонте. В отличие от аржанского кургана, захоронения коней в южноприуральских курганах были парциальными, то есть в ряд были уложены их черепа, а остальные кости скелета представляли собой останки частей туш животных. При этом черепа и кости были всегда разложены узкой и длинной полосой и не перекрывали друг друга. Всего насчитывается девять комплексов с парциальными захоронениями коней, из них семь происходят из Филипповского могильника (Очир-Горяева, 2012. С. 281–290). Количество коней в парциальных захоронениях колеблется от двух-трех до нескольких десятков особей.

В двух случаях рядом с парциальным захоронением коней были сложены в кучку предметы конской узда, принадлежавшие или предназначенные этим коням. В другом случае удила и псалии были помещены в засыпь погребения. В третьем случае золотой уздечный набор и бронзовые сбруйные украшения были положены на перекрытии дромоса. В остальных трех случаях нет уверенности в наличии или отсутствии предметов конской узда в этих курганах, поскольку погребения были разграблены.

Л.Т. Яблонский считает¹, что поскольку парциальные захоронения коней иногда расположены на самом краю кургана, почти за его пределами, то они, скорее всего, являются пищевыми остатками тризны, проведенной, возможно, после сооружения кургана. Все приведенные наблюдения совершенно верны. Захоронения действительно расположены в курганной поле, и вполне возможно, были в ряде случаев устроены уже после сооружения кургана.

Интерпретация мной парциальных захоронений как останков сопровождающих коней опирается на несколько аргументов. Во-первых, узда этих коней обычно сложена недалеко от их останков, и это свидетельствует о том, что костные останки принадлежали верховым лошадям. Лошади, предназначенные для забивки на мясо, отлавливались из табуна диких животных и поэтому по определению не могли иметь уздечного набора с железными удилами, псалиями и дорогостоящими бронзовыми уздечными бляшками, украшенными в зверином стиле. В кургане 3 могильника Филипповка в 1 м к северу от скопления костей лошадей, также на уровне древней поверхности, обнаружены сложенные кучей предметы конского снаряжения: удила, девять псалиев в зверином стиле и уздечные бляшки в виде головок животных. В кургане 10 могильника Переволочаны скопление костей лошадей обнаружено южнее глиняного вала, там же в 2 м к югу от валика были найдены сложенные в кучу предметы узда: железные удила, бронзовые псалии и налобник в зверином стиле, уздечные бляшки в виде фигурки всадника. В Филипповском могильнике предметы узда были найдены: в кургане 1 – в дромосе (в т.ч. единственный в Южном Приуралье золотой уздечный набор), а в кургане 6 – в засыпи могилы.

Во-вторых, захоронения целых лошадей и парциальные конские захоронения никогда не встречаются в одном кургане. Значит, они были взаимозаменяемы и имели одно и то же или близкое предназначение в погребальном обряде.

В-третьих, в курганах с парциальными конскими захоронениями были зафиксированы такие же, как и в остальных курганах Южного Приуралья, следы поминальной тризны, представленные отдельными костями овец и лошадей. Значит, одно (парциальное конское захоронение) не заменяло другое (поминальную тризну), что свидетельствует о различном назначении их в погребальном обряде. Остатки тризны в виде скоплений костей лошади расположены, как правило, радиально, по четырем сторонам света, парциальные захоронения коней – только в южной поле кургана.

¹ Доклад в Евразийском отделении Германского археологического института (EA DAI).

Пример забоя транспортных животных – ездовых оленей у эвенов и эвенков можно рассматривать как еще один аргумент для реконструкции парциальных захоронений коней из южноприуральских курганов скифского времени как захоронений обьеженных транспортных животных для сопровождения хозяина в потусторонний мир и обслуживания его так же, как и при жизни. Парциальность останков можно понимать так, что после забоя узда с коней снималась, складывалась недалеко от останков на уровне древнего горизонта или же на перекрытии, в дромосе могилы хозяина, а туши разделялись, и мясо их частично шло на приготовление пищи на похоронах или поминках или же раздавалось не кровным родственникам.

Таким образом, можно считать доказанным, что принципы обряда забоя ездовых оленей у эвенов и эвенков уходит своими корнями в середину первого тысячелетия до н.э., в скифскую эпоху, изучаемую по археологическим источникам.

Литература

Очир-Горяева М.А. Древние всадники степей Евразии. М.: Таус, 2012. 486 с.

Сирина А.А. К вопросу о «сопроводительной жертве» в похоронно-поминальном обряде у эвенков и эвенов // Сибирский сборник-1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. СПб., 2009. Кн. 2. С. 185–190.

Cugunov K. V., Parzinger H., Nagler A. Der skythische Fürstengrabbügel von Arzan 2 in Tuva // Eurasia Antiqua. 2003. Bd. 9. S. 113–162.

Казань, Институт археологии АН Республики Татарстан

Д.Д. Петров

НЕНЦЫ ГЛАЗАМИ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ВОСТОКА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ: ВЕКОВОЕ СОСЕДСТВО И ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ

В восточных районах Архангельской области в течение столетий сосуществуют и тесно взаимодействуют русское и ненецкое сообщества. Контакты русских и ненцев далеко не всегда носили мирный характер. О боевых столкновениях минувших лет хранят память предания русских жителей Мезени. В частности, легенда о том, как началось почитание одного из самых известных сакральных мест ненцев — урочища Харв пад (он же - Козьмин перелесок, Красивое место): «Ещё при царе ненцы сожгли несколько домов на Слободе — северной окраине Мезени. В отместку русские подкараулили и расстреляли в перелеске две олени упряжки с людьми. С тех пор ненцы стали оставлять здесь различные вещи в память о случившемся. Затем к этой традиции присоединились и русские» (А. К. Петров, д. Семжа). Ныне взаимоотношения стали более тёплыми и добрососедскими. Распространены смешанные браки, родственники и друзья часто навещают друг друга, совершая путешествия из Ненецкого округа в Мезень или наоборот. Неоднократно нам доводилось слышать в этих краях поговорку: «Ненцы и мезенцы — одна нация!»

В то же время сегодня сокращается ареал соприкосновения этносов: многие информанты отмечали, что ненцы стали заметно реже (или вовсе прекратили) появляться в глубинных территориях Пинежского и Лешуконского районов Архангельской области, куда раньше они периодически перегоняли оленей на зимний выпас.

Сближение народов выразилось в принятии почитания Харв Пад русскими жителями Мезени. Ныне русские также оставляют жертвенные предметы, проезжая через Козьмин перелесок. Иначе — «дороги не будет». Об этом мы слышали от всех ин-

формантов: местных рыбаков, работников администрации, продавщицы продуктового магазина и других.

В настоящее время конфликтные ситуации обусловлены в основном вопросами землепользования и хозяйственной деятельности, которые тесно связаны с действующими административными нормами. Так, председатель одного из муниципальных образований Мезенского района сообщил нам, что районная администрация в последние годы «не пускает» ненцев на зимний выпас оленей на территорию района, «чтобы выбить с них деньги, так как они без разрешения это всё делают, безо всего». Позже один из жителей Мезени сообщил, что конфликт начался с того, что мезенцы начали плавать на территорию Ненецкого АО на ловлю камбалы, что встретило возмущение ненцев, которые, помимо прочего, сожгли несколько рыбацких избушек. Согласно данной версии, ненцам стали препятствовать пасти оленей в качестве ответной меры, которую активно проводили в жизнь не столько представители власти, сколько сами местные жители. Кроме того, нам сообщили, что ненцы, используя современную технику (в первую очередь снегоходы «Буран»), активно занимаются браконьерской охотой, чем наносят серьёзный ущерб фауне района (впрочем, затем информант оговорился, что подобным «грешат» не только ненцы, но и местные русские). Также в ряду «негативных» аспектов межнационального общения стоит выделить расхожее среди русских жителей архангельского края мнение о широком распространении алкоголизма в ненецкой среде (в то же время положение в русских деревнях характеризуется информантами в ненамного более радостных тонах). Взгляд местных жителей можно выразить словами одного из наших попутчиков: «Ненцев самих мало, а пьют они — много».

В свете полученных сведений для разрешения конфликтных ситуаций представляется целесообразным, с одной стороны, наладить совместное землепользование русских и ненцев на землях обоих территориальных образований (Ненецкий АО и Мезенский район). Важно устранить излишние административные препятствия и провести разъяснительную работу с населением о необходимости добрососедских принципов, в том числе, и в хозяйственной сфере. С другой стороны — необходимо обеспечить строгое соблюдение экологического баланса, установленных норм эксплуатации рыболовных и охотничьих угодий, исключить уничтожение и/или истощение местных природных ресурсов и фауны.

Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова

Ю.В. Попков

РОЛЬ МИГРАЦИЙ В ЭТНОСОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКЕ СИБИРИ¹

В отличие от утвердившейся в социальной философии и теоретической социологии точки зрения о застойных и обособленных формах жизни людей в докапиталистическую эпоху, многочисленные данные археологов и историков убедительно говорят о подвижности населения, активном взаимодействии разных народов и групп населения, в том числе расселенных на отдаленных друг от друга территориях. К числу таких групп относятся, с одной стороны, кочевники, с другой – люди, ведущие оседлый образ жизни. Их взаимообусловленное развитие в разные исторические эпохи четко выразил А.В. Головнев, заключая: «*Долгие века с момента эпохального*

¹ Работа выполнена по проекту Российского гуманитарного научного фонда № 13-03-00417 «Этносоциальные процессы и этнонациональная политика в регионах Сибири».

«разделения труда» кочевники и оседлые сосуществовали в небесконфликтном, но устойчивом этноценозе» [Головнев, 2009. С. 161].

Взаимодействие разных народов обеспечивалось посредством миграционной подвижности. Миграция представляет собой существенно значимый и постоянно действующий фактор всемирной истории. Под ее влиянием возникали и рушились города, государства, целые империи и цивилизации, формировались новые народы и уходили в небытие ранее существовавшие.

Базируясь на обобщении многочисленных конкретных данных, академик А. П. Окладников утверждает: *«Мир издревле был тесен. С самого начала истории племена и народы соприкасались друг с другом, взаимодействовали, обмениваясь культурными ценностями, внося при этом нечто собственное, самобытное в единый культурно-исторический процесс, в экономическую и политическую жизнь человечества» [Окладников, 1973. С. 5].* Применительно к территории Сибири и Дальнего Востока он говорит о существовании под влиянием миграций разнообразных связей древних культур многочисленных местных племен с такими большими этнокультурными образованиями, как финно-угры, тунгусы, палеоазиаты, а также тюрки и монголы.

Наличие миграционной подвижности, постоянных и длительных контактов народов Сибири на всей обширной территории их традиционного расселения характерно и для всего последующего периода.

С момента присоединения Сибири к России в XVI в. определяющее значение для коренных народов имеет взаимодействие с русским населением. Это присоединение стимулировало интенсивные миграционные потоки и обусловило строительство здесь центров уездов, многочисленных крепостей (острогов), ясачных зимовий, других населенных пунктов. В результате уже в конце XVII в. русское население Сибири по численности преобладало над коренным [История Сибири, 1965. С. 56].

Взаимодействие с русскими сыграло существенную роль в развитии народов Сибири. В частности, они заимствовали у русских металлические изделия, служившие важным условием совершенствования промысловой деятельности, являвшейся основой их хозяйства. Распространение у народов Сибири под влиянием совместного проживания или соседства с русским населением животноводства и земледелия явилось благоприятным условием для уменьшения зависимости их жизнедеятельности от природных условий.

Промышленное освоение Сибири в советский период было связано с массовой миграцией сюда людей разных национальностей из многих регионов СССР. Современный облик Сибири – как социально-экономический, так и этнокультурный – во многом продукт миграционных процессов. В частности, под их влиянием Сибирь стала гораздо более многонациональной, чем большинство других регионов России. При этом в целом этносоциальная ситуация здесь как в прошлом, так и в настоящее время отличается относительной стабильностью и отсутствием постоянных межнациональных конфликтов.

Важной особенностью сибирского этнокультурного массива является сохранившаяся вплоть до настоящего времени доминирование русского населения. Так, согласно официальным данным, в начале XX в. доля русских в Сибири составляла 75% всего населения, а последние переписи (1989, 2002 и 2010 гг.) фиксируют ее неизменность на уровне 84%.

В то же время в отдельных регионах Сибири доля русских в общей структуре населения за последние три десятилетия изменялась. Увеличение численности русских имеет место, например, в таких субъектах Федерации, как Алтайский край (с 1979 по 2010 гг. доля русских повысилась здесь с 89,6% до 93,9%), Омская область (с 80,3% до 85,8%), совсем незначительно увеличилась их доля в Республике Хакасия (с 79,4% до 81,7%), в Ямало-Ненецком автономном округе (с 59,0% до 61,7%). Вме-

сте с тем в этот период доля русского населения устойчиво снижалась в большинстве национальных образований: в республиках Алтай (с 63,2% до 56,6%), Бурятия (с 72,0% до 66,1%), Тыва (с 32,0% до 16,3%), Саха (Якутия) (с 50,4% до 37,8%), в Ханты-Мансийском автономном округе (с 74,3% до 68,1%).

Изменение численности русского населения в значительной степени обусловлено миграционными процессами. Причем здесь действует две основные тенденции: уменьшение доли русских в депрессивных и экономически неблагоприятных регионах происходит главным образом за счет выезда русских отсюда, а в экономически благополучных регионах – за счет более активной миграции сюда представителей других этнических групп, прежде всего из республик Кавказа и Средней Азии.

Сокращение русского населения сопровождается увеличением численности многих коренных народов Сибири. Так, с 1989 по 2010 г. численность якутов (в границах России) увеличилось с 380,2 тыс. человек до 478,1 тыс., бурят – с 417,4 до 461,4 тыс., тувинцев – с 206,2 до 263,9 тыс., ненцев – с 34,2 до 44,6 тыс., эвенков – с 29,9 до 38,4 тыс., хантов – с 22,3 до 30,9 тыс., манси – с 8,3 до 12,3 тыс. В то же время для некоторых народов характерно сокращение численности. Это касается хакасов и ряда малочисленных народов Сибири – ительменов, камчадалов, кереков, нанайцев, нганасан, удэгейцев, чуванцев, энцев и др.

Для большинства представителей коренных народов Сибири характерно компактное расселение в местах их традиционного проживания, в пределах своих национально-территориальных образований. При этом доля представителей титульных народов в составе населения соответствующих республик в последнее время заметно растет (в 2010 г. доля хакасов достигла 12,1%, бурят – 30%, алтайцев – 33,9%, якутов – 49,9%, тувинцев – 82%). Данные обстоятельства облегчает возможности этнической мобилизации этих народов и является важным политическим фактором этносоциального развития современной Сибири.

В то же время повторим, что в составе всего населения Сибири доминируют русские. Их численность составила здесь в 2010 г. около 25,1 млн. человек, а число представителей коренных народов Сибири в совокупности было равно 2,2 млн.

Некоторые типичные для многих регионов Сибири проблемы, связанные с миграционными процессами и их влиянием на этносоциальную ситуацию, рассмотрим на примере города Новосибирска – самого крупного в России муниципального образования. Его численность в 2012 г. достигла 1,5 млн. человек.

Новосибирск изначально формировался как переселенческий город с многонациональным составом населения. При этом в этнической структуре всегда абсолютное большинство составляло русское население. Согласно данным переписи населения 2010 г., здесь проживали представители более 120 национальностей, но русских было 92,8 % жителей.

В последние десятилетия в городе изменяются пропорции в этническом составе населения, главным образом под влиянием миграции. Относительно стабильной остается численность русских. Но с 1989 г. существенно снизилась численность наиболее многочисленных и традиционных для Новосибирска этнических групп – украинцев, немцев, татар, чувашей, белорусов, евреев.

В то же время Новосибирск, как столичный для Сибирского федерального округа и относительно благополучный в социально-экономическом отношении город, оказался притягательным для многих групп мигрантов. За этот период многократно выросла численность представителей народов Средней Азии, Кавказа, Азиатско-Тихоокеанского региона, увеличилось число прибывающих в Новосибирск на работу и обучение из других регионов Сибири. Достаточно красноречивым является тот факт, что на третье место по численности после русских и украинцев в 2010 г. в Новосибирске вышли узбеки (в переписи 1989 г. они не были зарегистрированы вообще). Аналогичная ситуация наблюдается с таджиками, киргизами и китайцами. Сре-

ди народов Кавказа к таким группам принадлежат армяне и азербайджанцы, а среди народов Сибири – буряты и тувинцы [Национальный состав..., 2012. С. 4-7].

Мигранты в настоящее время прочно заняли определенные ниши на рынке труда города. В большей степени они представлены в сфере услуг, строительстве, торговле, транспорте, ЖКХ. Мигранты также оказали существенное влияние на этнокультурный ландшафт Новосибирска. На территории города образовалось более 15 заселенных по этническому признаку мест их компактного проживания (включая временные стоянки, палаточные городки). Стали возникать инциденты на национальной почве и точечная межэтническая напряженность.

Под влиянием миграции появились серьезные проблемы в школах, прежде всего расположенных вблизи мест компактного проживания представителей различных национальностей. В начальных классах число детей, не говорящих на русском языке, достигает 70 %. Это создает большие сложности в организации образовательного процесса.

Согласно данным нашего социологического исследования, проведенного в городе Новосибирске в 2013 и 2014 гг., именно с мигрантами жители города и эксперты связывают имеющиеся место факты межэтнической напряженности.

Миграцию как фактор межэтнической напряженности фиксируют также результаты специального экспертного опроса, проведенного автором в июне 2014 г. Экспертами выступили 28 государственных и муниципальных служащих из 10 субъектов Федерации Сибирского федерального округа, представляющие структуры управления, отвечающие за национальную политику, межнациональные отношения, связи с общественными организациями. Так, на вопрос о том, чем вызывается напряженность в отношениях между людьми разных национальностей в своем регионе, большинство экспертов (54%) указали на значительное увеличение доли мигрантов. Этот же ответ оказался доминирующим (64%) при оценке респондентами наиболее заметных изменений в этносоциальной обстановке в своем субъекте Федерации за последние 2-3 года. В значительной степени с миграционными процессами связаны и два других отмеченных экспертами явления при ответе на данный вопрос, а именно: концентрация людей по этническому принципу в отдельных микрорайонах, а также на работе, в отдельных отраслях (по 39%).

Отвечая на наш вопрос, в каких сферах в ближайшее время могут возникать проблемы и конфликты на национальной почве, лишь 18% опрошенных экспертов считают, что конфликтов, скорее всего, не будет. Чуть более половины из них отмечают молодежную среду и повседневную бытовую жизнь в качестве сферы локализации возможных конфликтов, а каждый третий выделяет места компактного проживания мигрантов и школы с многонациональным составом учащихся.

Таким образом, миграционные процессы как в прошлом, так и в настоящее время играют значимую роль в этносоциальном развитии народов Сибири. Эта тенденция сохранится и в ближайшей перспективе. В этой ситуации пристальное внимание должно быть уделено проведению целенаправленной, продуманной, ответственной миграционной политики, главная задача которой состоит в том, чтобы преодолеть характерную для 1990 – 2000-х гг. стихийность миграционных процессов. Не менее актуальной задачей является совершенствование национальной политики с учетом особенностей конкретной региональной этносоциальной ситуации.

Литература

- Головнев А.В. Антропология движения. Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. 496 с.
История Сибири с древнейших времён до наших дней. В 5 т. Т. 2. Л.: Наука, 1968. 458 с.
Национальный состав населения Новосибирской области (итоги Всероссийской переписи населения 2010 года) / Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Новосибирской области. Новосибирск, 2012.

Окладников А.П. Этногенез и культуuroгенез // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока: Тез. докл. всесоюз. конф. Новосибирск, 1973. С. 5-11.

Новосибирск, Институт философии и права СО РАН

О.В. Третьякова, Т.В. Рыбалова

КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО НАРОДОВ ХАНТЫ И МАНСИ

Понятие культурного пространства широко используется в гуманитарных науках, публицистике, средствах массовой информации. К нему обращаются философы, культурологи, историки, этнографы и социологи. «Культурное пространство тесно взаимодействует с географическим, экономическим, политическим, этническим, информационным, лингвистическим, но имеет свою специфику, особую конфигурацию и архитектуру, способы трансляции и динамику изменений» [Иконникова, 1997. С. 93]. Проблема культурного пространства имеет междисциплинарный характер, а ее изучение приобретает острую актуальность в современных условиях развития России.

В начале XX в. это понятие в своих трудах использовали Ф. Ратцель, Ф. Гребнер, В. Шмидт, Л. Фробениус для создания пространственной схемы распространения культур, определения культурных зон и культурных кругов. Л.И. Мечников в книге «Цивилизации и великие исторические реки» и Л.Н. Гумилев в труде «Этногенез и биосфера Земли» развивали идею связи территории проживания и культуры этносов. Особенности мифологического восприятия пространства в русском фольклоре исследовали А. Афанасьев, И. Снегирев, В. Пропп. Об особой роли пространства в ментальности русского народа писали П.Я. Чаадаев, К.Д. Кавелин, Н.А. Бердяев, Д.С. Лихачев. О динамике культурного пространства в своих работах писали культурологи О. Шпенглер и А. Тойнби.

Термин «культурное пространство» в качестве самостоятельной категории, как правило, не употребляется и либо отождествляется с пространством культуры, либо используется в чисто прикладных целях для обозначения границ какого-либо территориального образования, в рамках которого функционирует определенный набор социокультурных институтов, например «культурное пространство города Тюмени». Конечно, нельзя сказать, что культурное пространство не осмысливалось в философской, культурологической, социологической и др. литературе. Однако подробное осмысление не охватывало всех сторон, различных аспектов столь сложного феномена [Третьякова, 2007. С. 33].

В условиях глобализации большое значение уделяется сохранению культуры коренных народов, их самобытности и культурного пространства. Знакомство с традиционной культурой коренных народов – это познание смысла культуры, который заложен в их мировоззренческой позиции, символической системе, традициях и обрядах, культуре повседневности.

Культурное пространство народов ханты и манси глубоко символично. Все окружающее наполнено множеством смыслов – миф, язык, утварь, жилище, одежда, в том числе тело человека. Традиционная культура коренных народов Севера ханты и манси есть выражение смыслов. Носителем культурного смысла является человеческое тело, посредством которого происходит демонстрация социокультурной принадлежности. Телесность – это понятие культурного толка. Оно уходит от трактовки тела как физического объекта, обозначая качественные характеристики человека, создающиеся только в пространстве культуры. «В основе телесности лежит биологическое тело человека, которое в процессе культурной и социальной жизни приобретает определенные смыслы и значения» [Рыбалова, 2008. С. 219]. Понимая под те-

лесностью тело, обладающее смыслами и значениями, можно заключить, что именно телесность является носителем смысла культуры и выступает способом их передачи.

Через телесность человека проявляется взаимосвязь природы и культуры, или «природность» культуры, посредством зооморфных орнаментов на предметах, одежде, в ритуальных танцах, обрядовых действиях, почитании духов.

Культура коренных народов мировоззренчески связана с окружающей природной средой. Поэтому человек, части его тела, чувства, мысли, какие-либо события в его жизни, как правило, описываются через природные явления, животных. Но в то же время человек стремится выделить себя из мира природы и создать свой мир – мир культуры.

Образ человека у хантов состоял из многих компонентов: из физического тела, души, жителем какой местности является, каким духам поклоняется, мужчина это или женщина, взрослый или ребенок. Идеальный человек у хантов – это тот, кто живет традиционной жизнью, по законам предков, соблюдает все традиционные обычаи, обряды, знает фольклор народа. Всё это выражается в личности человека, в его одежде, орнаментах, украшениях, манере поведения, соблюдении нравственных законов, принятых в его среде, свойственных мировоззрению народа.

Восприятие телесности человека в культуре обских угров происходит посредством сравнения с окружающим природным миром. Внешний облик человека описывается через сопоставление с характеристиками животных, предметами и явлениями природы. Характеристики людей («медлительный, как весенний олень», «суетливый, как трясогузка»), их прозвища («Бурундук», «Оленья нога»), названия родов («Бобры», «Медведи», «Лоси»), имена духов («Гагара – старик», «Лягушка – баба») выражены языком природы [Головнев, 1992. С. 155]. В хантыйском языке описание лица определяют через сравнения с окружающим природным миром. Характеризуя глаза, ханты говорят: «цвета коричневой осенней листвы», если круглые, то смородиновые, а красные – значит, «как у тетерева». Исследования особенностей культуры, отраженных в языке, позволяют ближе подойти к пониманию мировосприятия народа – носителя языка, его образной системы, набора стереотипов. Облик человека в большинстве случаев сравнивается с животными, предметами и явлениями природы. Яркий пример этого – выражение «щука распластанная» – так ханты говорят о некрасивой девочке в нарядно одетой шубе с болтающимися полами и без пояса.

Огромную роль одежда играет в реализации культуросообразных представлений. Традиционная одежда в культуре ханты и манси, помимо утилитарных функций, защиты от холода, непогоды, имеет глубокое смысловое содержание (например, *сах*). Традиционные орнаменты непосредственно фиксируют отношение этноса прежде всего к природному миру, некоторые сферы и объекты которого сакрализируются и наделяются силой. Одежда – это культурная форма тела человека и его продолжение. Она составляющая часть внешнего облика человека, его телесности.

Смысловую роль одежде придает орнамент, который несет свою семантическую нагрузку. Одежда рассматривается как выразительно-образная и «знаковая система», запечатленная в крое, способах комплектации деталей, колористическом решении, украшениях. В орнаменте наиболее ярко отображаются стилистические и национальные черты народа, прослеживается связь с окружающей природой. Каждый узор передает целые сцены из жизни рода и богов, тем самым выполняя функцию письменности. Одежда, сопровождая человека с момента рождения до смерти, выражает, фиксирует, маскирует, а подчас и маркирует возрастные и личностные изменения, отражает внутренние характеристики личности, мировоззренческие установки и стереотипы культуры. Она характеризует представление человека о своей границе с миром, с другими людьми. Но одежда не имеет собственной ценности. Она приобретает свою значимость только в неразрывной связи с человеческим телом, которому обязана своим существованием.

В названиях первоначальных мотивов орнамента отразилось деление общества обских угров на две фратрии. В.Н. Чернецов в своих исследованиях высказывает мысль о принадлежности того или иного узора определенной тотемной группе, отмечая, что в каждой местности наряду с другими узорами существуют какой-либо один, наиболее характерный и часто встречающийся, который, возможно, связан с изображением родового тотема, например: «соболь» у тапсуйских манси, «щущья челюсть» у ляпинских, «лягушка» у среднесосьвинских [Чернецов, 1959. С. 114].

Специфика культуры ханты и манси соответствует по своим основным параметрам традиционности: социальная замкнутость, самодостаточность, локальность, синкретизм, мифологичность, символичность. Смысл жизнедеятельности задается мифологической картиной мира и символической семантикой, лежащей в ее основе.

А.А. Пелипенко, занимающий феноменологическую позицию в исследовании культуры, видит в смысле одно из первичных условий существования и развития культуры. «Смысл и смыслогенез понимается как самое первичное, основополагающее условие генезиса и существования культуры: ничто в ней не существует вне и прежде смысла. Смысл – квант культурного пространства, клетка организма культуры» [2007. С. 69].

Применительно к анализу культурного пространства обских угров посредством изучения феномена телесности ханты и манси становится очевидно, что в традиционной культуре уровень смыслогенеза не отягощен рациональностью, индивидуальностью, социальными установками, нормами, правилами, обусловленными массовой индустрией, в отличие от инновационного типа культуры. В традиционном типе культуры уровень субъективности значительно снижен, доминирует коллективный тип мышления, обусловленный традициональностью, а образец телесности, который репрезентирует традиционная культура ханты и манси, есть необходимое условие сохранения самобытности культуры и этноса в условиях поликультурной современности, предполагающей сосуществование этнических культур в едином пространстве.

Литература

Головнев А.В. Модель в культурологии // Модель в культурологии Сибири и Севера: сб. науч. трудов. Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С.142-170.

Иконникова С.Н. Архитектура и динамика культурного пространства России // Гуманитарные науки. 1997. № 2. С. 93-97.

Пелипенко А.А. Рождение смысла // Личность. Культура. Общество, 2007. Вып. 3(37). С. 69-96.

Рыбалова Т.В. Понятие о телесности в гуманитарных науках // Вестник Тюменского государственного университета. 2008. № 5. С. 216-221.

Третьякова О.В. Культурное пространство региона // Академический вестник, 2007. № 2. С. 32-35.

Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, 1959. С.114-156.

*Тюмень, Тюменская государственная академия
мировой экономики, управления и права
Тюмень, ТюмГУ*

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ГЕНЕТИЧЕСКОЙ ДЕМОГРАФИИ ТАТАР ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ¹

Тюменская область в силу исторических обстоятельств является регионом России, в котором проживает многонациональное население. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., вторым по численности этносом в Тюменской области являются татары (7,07%). Татарское население региона имеет различные этногенетические корни, но несомненно одно – генетико-демографические процессы, происходящие в этом этносе, имеют немаловажное значение для прогнозирования перспектив сохранности генофонда этноса. Для территорий, где в течение длительного времени сосуществуют несколько этносов, присутствует как естественное, так и механическое движение населения, изучение брачно-миграционной структуры приобретает особую значимость.

Татарское население Тюменской области в отношении динамики брачно-миграционной структуры с генетической точки зрения практически не изучено, что определяет актуальность такого рода исследований. В настоящем исследовании проведен анализ брачной структуры татар Вагайского района Тюменской области на основании неперсонифицированных данных Архива ЗАГС Тюменской области о браках, заключенных в 1940-1944 гг., 1972-1974 гг. и 2009-2012 гг., что охватывает временной период трех поколений. К татарским бракам были отнесены как однонациональные, так и межнациональные браки, в которых один из супругов был татарской национальности.

Брачный возраст. Возраст вступления в брак является одним из главных демографических параметров, влияющих на воспроизводство населения, и выступает в качестве важного фактора динамики генетической структуры.

Мужчины и женщины татарской национальности, вступающие в брак, разделены на три группы: до 20 лет, 20–30 лет и старше 30 лет (но репродуктивного возраста: мужчины – до 55 лет, женщины – до 45 лет). Наблюдается определенная динамика возрастной структуры женихов и невест, заключивших браки за анализируемый временной период (табл. 1).

Таблица 1

Возрастная структура (в %) женихов и невест татарской национальности, заключивших браки в репродуктивном возрасте

Возрастная группа	Временной период					
	1940-1944 гг.		1970-1974 гг.		2007-2012 гг.	
	♂	♀	♂	♀	♂	♀
до 20 лет	19,66	37,39	9,50	27,63	7,23 ^{1,2}	21,33
20 – 30 лет	64,96	56,52	73,85 ^{1,3}	60,04	64,68	64,45
старше 30 лет	15,38	6,09	16,65	12,33	28,09 ^{1,2}	14,22

Примечание. Верхний индекс отображает статистически достоверные отличия по сравнению с временными периодами: 1 – 1940-е, 2 – 1970-е, 3 – 2000-е годы.

Процент невест моложе 20 лет за изученное время уменьшился почти в 2 (1,76) раза для однонациональных татарских браков (с 37,39% в первом временном периоде до 21,33% в первой декаде 2000-х годов). Напротив, за обследованный период в 2,3 раза возросла доля невест, вступивших в брак после 30 лет. Для мужчин также характерно уменьшение доли лиц, заключивших брак в возрасте до 20 лет (с 19,66% до 7,23%). Доля мужчин,

¹ Исследование поддержано РФФИ, проект № 14-06-00272_а и № 14-06-10020_к.

заклучивших браки в возрастной группе 20-30 лет (наиболее благоприятный в репродуктивном отношении возраст) различалась между поколениями, но в данном случае динамика во времени не носила однонаправленный характер. Так, доля мужчин, заключивших брак в возрасте 20-30 лет 70-х годах увеличилась, по сравнению с 40-ми, а к 2000-му году вернулась на уровень 40-х годов. Что касается возрастной когорты старше 30 лет, то доля мужчин этого возраста, вступивших в брак в 2000-е годы, статистически значимо увеличилась по сравнению с 1940-ми, и с 1970-ми годами.

Наблюдающееся межпоколенное перераспределение возрастных групп вступающих в брак, послужило основанием для оценки среднего брачного возраста (табл. 2). Установлено, что данный показатель в 2007-2012 гг. был выше аналогичных в двух предшествующих поколениях, причем и у мужчин, и у женщин отмечаемые различия статистически значимы.

Таблица 2

Средний брачный возраст в татарских браках

Пол	Временной период		
	1940-1944 гг.	1970-1974 гг.	2007-2012 гг.
мужчины	25,21	25,04	27,51 ^{1,2}
женщины	22,38	22,64	23,89 ^{1,2}

Примечание. Верхний индекс отображает статистически достоверные отличия по сравнению с временными периодами: 1 – 1940-е, 2 – 1970-е, 3 – 2000-е годы.

Повышение среднего возраста вступления в брак свидетельствует о расширении возрастных границ новобрачных и выходе части вновь образованных брачных пар за рамки репродуктивного оптимума. Такие изменения неблагоприятны с популяционно-генетической точки зрения [Алтухов, 1989] и могут нарушить устойчивое воспроизводство генофонда изучаемой популяции, а также создать дополнительный генетический груз в следующем поколении.

Брачная ассортативность по местам рождения в татарском населении Вагайского района анализировалась только в двух поколениях: 1970-1974 гг. и 2007-2012 гг., в силу того, что в 1940-х годах места рождения вступающих в брак не регистрировались. В однонациональных татарских браках в 1970-1974 гг. 88,19% мужчин, вступивших в браки, были уроженцами Вагайского района, а среди невест 18,85% являлись брачными мигрантами – уроженцами других районов Тюменской области, в основном Тобольского, граничащего с Вагайским. К началу 2000-х годов доля брачных мигрантов мужского пола из других регионов области снижается до 7,46%, тогда как доля женщин остается примерно на том же уровне, что и поколение назад (18,95%), что отражает большую брачную миграционную подвижность женщин.

Одним из показателей популяционной структуры является *индекс эндогамии*, который определяется как доля мужей и жен, родившихся в данной популяции [Cavalli-Sforza, Bodmer, 1971]. Чем выше уровень эндогамии в популяции, т.е. чем чаще супруги происходят из одной и той же популяции, тем выше вероятность, что они являются родственниками и несут общие гены. Уровень эндогамии отражает степень генетической изолированности популяции. Для татарского населения Вагайского района показаны высокие значения индекса эндогамии, ограниченного районом, для обоих исследованных временных интервалов. В 1970-1974 гг. величина индекса составила 0,72, а к первому десятилетию XXI века это значение даже несколько увеличилось, до 0,75. Полученные значения эндогамии свидетельствуют о высокой степени брачной изолированности татарского населения Вагайского района, которая может определять и уровень инбридинга и уровень отягощенности наследственной патологией.

Брачная ассортативность в отношении национальности. Высокая положительная этническая ассортативность (т.е. предпочтение брачного партнера своей национальности) характерна для многих коренных сибирских этносов, что способствует

сохранению этнической специфичности генетической структуры. Однако в настоящее время для многих этнических групп Сибири [Пузырев, 1991; Карафет и др., 1994; Осипова и др., 2005] отмечается активизация процесса метисации коренного населения с пришлым или с соседним коренным. В связи с этим нами была исследована динамика этнической брачной ассортативности татар в трех поколениях.

В таблице 3 представлено соотношение однонациональных и межнациональных браков у татарского населения репродуктивного возраста Вагайского района в разные временные периоды. Как видим, во всех поколениях преобладают однонациональные татарские браки. Однако одновременно регистрируется повышение удельного веса смешанных браков в начале XXI в., что позволяет предположить снижение положительной брачной ассортативности по национальному признаку. Для проверки этого предположения вычислялся коэффициент ассортативности A' [Курбатова и др., 1996] для татар в разные временные периоды.

Таблица 3

Структура браков (в %) в отношении национальной принадлежности супругов в татарском населении Вагайского района

Годы	Общее число браков	Индекс ассортативности A' (%)	Тип брака		
			Т x Т	Т x Р	Т x Др
1940-е	117	98,93	97,44	0,00	2,56
1970-е	453	93,94	90,07	7,06	2,87
2000-е	247	85,71	83,00	15,79	1,21

Примечание. Т x Т – однонациональные татарские браки, Т x Р – браки татар и русских, Т x Др – браки татар с представителями других национальностей.

Индекс этнической ассортативности татар в 1940-1944 гг. очень высок, в этот период не зафиксировано ни одного смешанного русско-татарского брака (см табл. 3). Однако на протяжении трех поколений наметилась тенденция к снижению данного показателя, к началу 2000-х гг. величина индекса снижается на 13,22%, что является прямым свидетельством снижения предпочтительного заключения браков с представителями своей национальности.

Приведенные результаты анализа динамики некоторых показателей брачно-миграционной структуры татар Вагайского района Тюменской области свидетельствуют о существовании определенных изменений и в миграционной активности населения, и в структуре браков, произошедших за три поколения. Расширение брачного рынка, снижение уровня эндогамии, рост числа смешанных браков может являться следствием стремления популяции к повышению уровня генетического разнообразия.

Литература

Алтухов Ю.П. Генетические процессы в популяциях. М.: Наука, 1989. 327 с.
 Карафет Т.М., Посух О.Л., Осипова Л.П. Популяционно-генетические исследования коренных жителей сибирского севера // Сиб. экологический журнал. 1994. Т. 1. № 2. С. 113-127.
 Курбатова О.Л., Победоносцева Е.Ю. Генетико-демографические процессы в многонациональных популяциях // Успехи современной генетики. М.: Наука, 1996. С. 38-61.
 Осипова Л.П., Табиханова Л.Э., Чуркина Т.В. Динамика генетико-демографических процессов в популяциях коренного населения Шурышкарского района ЯНАО // Коренное население Шурышкарского района ЯНАО: демографические, генетические и медицинские аспекты / Отв. ред. Л.П. Осипова. Новосибирск: ИПП «Арт-Авеню», 2005. С. 9-45.
 Пузырев В.П. Медико-генетическое исследование населения приполярных регионов. Томск: Изд-во Томск. ун-та. 1991. 200 с.
 Cavalli-Sforza L.L., Bodmer W.F. The Genetics of Human Populations // San Francisco: Ed. W. H. Freeman and Company. 1971. 965 p.

Кемеровский государственный университет

ИСТОРИЯ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ КУЛЬТУР КОМИ-ЗЫРЯН И НАРОДОВ СЕВЕРА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

На разных этапах истории в материальной и духовной культуре малочисленных народов Севера Западной Сибири происходили существенные изменения под влиянием культуры коми-зырян (ижемцев). Археологи считают, что торговые связи предков коми и аборигенов Сибири, торговые пути влияли на развитие культуры народов Западной Сибири, занимающихся в основном охотой и рыболовством. *«Они фиксируются ... с неолита, но вполне определился их торгово-обменный характер к эпохе раннего железного века»* [Зыков и др., 1994. С. 64]. В начале II тыс. коми-торговцы имели здесь фактории [Там же. С. 67; Морозов, Пархимович, 2009. С. 98-109]. С языческим волхвом Памом в X в. на данную территорию переселилась часть коми, бежавшая от крещения. Коми-зыряне с Сысолы и Вычегды в XVI в. записывались в казаки и с Ермаком завоевывали Сибирь [Дунин-Горкавич, 1995. С. 37; Миненко, 2000. С. 48]. С отменой крепостного права во второй половине XIX в. началось более интенсивное расселение коми на территории Северного Зауралья [Дунин-Горкавич, 1995. С. 119]. Значительным стало влияние культуры коми и русских старожилов на материальную и духовную культуру народностей Севера. Важнейшим фактором оказалось знание коми языков ханты, манси, ненцев и русского, что способствовало осуществлению ими функции посредников между русскими и коренными народами. Это повлияло на освоение народами Севера основ христианства после их крещения в 1714 г. епископом Филофеем Лещинским. Коми на протяжении веков были толмачами, учителями Закона Божьего для них в церквях и способствовали трансформации духовной культуры, формированию их представлений о трехмерном построении Мира, веры в Бога, в силу влияния молитвы святым покровителям Николаю Чудотворцу и Пресвятой Богородице. Эти святые, наиболее почитаемые у коми, стали почитаемыми у ханты, манси и ненцев [Фарносова, 2010. С. 255-261; она же, 2012. С. 305-307].

Следующий исторический факт, способствовавший взаимовлиянию культур этих народов, кроется в традиционных видах хозяйствования, особенно в оленеводстве. Более 400 лет назад коми-ижемцы переняли оленеводство у ненцев. Манси стали оленеводами в основном в советский период. Их в 1897 г. в Березовском уезде проживало всего 2606 чел. [Судьбы... 1990. С. 118]. Коми в XIX в. являлись работодателями для пастухов ханты и ненцев. Содержание оленей у этих народов способствовало переходу ряда традиций, навыков, передаче примет и обычаев [Христианство, 2001]. В 2004 г., анализируя межэтнические браки коми XX в. в Надымском районе, Ю.Н. Квашнин отметил, что коренные жители более адаптированы к современным условиям. *«Это стало результатом межнациональных контактов ненцев с коми и промышленного освоения района в 70-90-е годы. Коми всегда были восприимчивы ко всему новому, извлекали из него максимальную выгоду и затем воздействовали на культуру и быт соседних народов»* [2004. С. 120-129].

Межэтнические культурные связи, совместная занятость в традиционных видах хозяйствования способствовали изменениям в языке. Т.Б. Лаптандер дает характеристику говоров коми и комизированных ненцев в Нижнем Приобье [2005. С. 140-150]. В советский период, с введением колхозной формы хозяйствования, позднее совхозной, представители этих народов, занимающиеся традиционными видами хозяйствования, совместно проживали на стойбищах в «смешанных» бригадах, порой в чумах, на рыболовных участках. Это способствовало увеличению межэтнических браков между коми и ненцами, коми и ханты в местах компактного проживания коми [Вол-

жанина, 2002. С. 186; она же, 2003. С. 106-109; Лискевич, 2009. С. 139; Фарносова, 2010. С. 205-215]. В XIX в. в культурной среде этих народов такие браки не приветствовались. Межэтнические браки способствовали заимствованию элементов материальной и духовной культуры. По свидетельству информантов, женщина ханты, ненка, попавшая в инокультурную среду, перенимала семейные традиции, обычаи коми или русских. Женщина коми, вышедшая замуж за мужчину ханты или ненца, в семье соблюдала традиции этих народов, но и приносила в них элементы культуры своего народа.

С переходом оленеводов на оседлость социальные условия вносят изменение в материальную культуру как зырян, так и народов Севера. Их жилищем становится русская изба, обустройство усадеб по русскому типу, преобладает ношение европейской одежды, употребление вещей промышленного производства [Фарносова, 2011. С. 216-230]. Коми способствовали проникновению элементов русской культуры в культуру народов Севера при осуществлении на местах правительственных постановлений [Постановление, 1974. С. 111-113; Постановление, 1988. С. 130]. На сближение культур народов оказало влияние развитие образования, здравоохранения, культуры. Посредническую роль в обучении детей народов Севера снова сыграли коми, как знатоки языков. По Березовскому району учителя зыряне в 1937-1967 гг. составляли шестую часть учителей начальных школ. В Казымской средней школе в 1970-е гг. учителей коми было около трети от всего преподавательского состава, а в 1990-е они составляли уже половину преподавателей. Причем основная часть учеников школы – дети ханты, ненцы и манси [Архив Березово. Ф. 14. Оп. 1. Д. 386. Л. 1-27]. В советский период у народов Севера появилась своя интеллигенция, которая несла с собой общеевропейскую культуру в свой народ [Архив Мужичи. Ф. 43. Оп. 1. Д. 46. Л. 30-42; Д. 18. Л. 3-18; Д. 109. Л. 16-19]. Нефтегазовое освоение Западной Сибири, появление новых профессий у коренного населения повлияло на смешение обрядов, традиций, порой их утрату.

С середины 1990-х гг. – нач. XXI в. начался новый этап в развитии культуры на севере Западной Сибири. Его отличительная черта – активное выражение самоидентичности у народов Севера. Это проявилось в интенсивном изучении родного языка, культуры, в ношении национальной одежды, праздновании ранее запрещенных языческих и православных праздников. В XX в. эти народы обрели двуязычие и двоеверие, как и другие народы России.

Источники

Архивный отдел Администрации Березовского р-на. Ф. 14л. Оп. 1 Д. 386.
Архивный отдел Администрации МО Шурышкарский р-н. Ф. 43. Оп. 1. Д. 18, 46, 109.

Литература

Волжанина Е.А. Коми и ненцы Надымского района Ямало-Ненецкого автономного округа: современная этнодемографическая ситуация (по материалам похозяйственных книг) // Земля Тюменская. Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея 2002: Вып.16. Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2003. С. 183-195.

Волжанина Е.А. Динамика фамильного состава коми и ненцев Аксарской сельской администрации (Приуральский район ЯНАО) // Словцовские чтения-2003. Тюмень: 2003. С. 106-109.

Дунин-Горкавич А.А. Тобольский север. Т.1. М: Либерия, 1995. 376 с.

Зыков А.П., Кокшаров С.Ф., Терехова Л.М., Федорова Н.В. Угорское наследие. Екатеринбург: Внешторгиздат, 1994. 320 с.

Квашнин Ю.Н. Этнические процессы и хозяйство у коренного населения Надымского района ЯНАО // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2005. №5. С. 120-130.

Лискевич Н.А. Особенности этнокультурного развития коми с.Мужичи Шурышкарского района ЯНАО // Вестник археологии антропологии и этнографии. 2009. № 11. С. 133-142.

Лаптандер Т.Б. Краткая характеристика говоров коми-зырян (ижемцев) и комизированных ненцев Нижнего Приобья с привлечением местного антропонимического материала. //

Ямал между прошлым и будущим: приоритеты развития. Екатеринбург–Салехард: РД ДРТмедиа, 2005. С.140-150.

Миненко Н. Хождение за Камень. Начало Азиатской России: новая версия. Россия, 2000. № 5. С. 48.

Морозов В.М., Пархимович С.Г. Миграция древних коми в Нижнее Приобье // Известия УрГУ. №4. Гуманитарные науки. Вып.1. Екатеринбург: 2009. С. 98-109.

Постановление Верховного Совета СССР. «О работе советских и хозяйственных органов по обеспечению выполнения программы жилищного и культурно-бытового строительства в свете решении XXVII съезда КПСС. Девятая сессия Верховного Совета СССР (одинадцатого созыва)». Стенографический отчет. Изд. Верховного Совета СССР, М.: 1988. С. 376 – 387.

Постановление ЦК ВКП (б) от 25 июня 1930 г. «О всеобщем обязательном начальном обучении» // Народное образование в СССР. Сб. документов 1917-1973. М.: 1974. С.111-113.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. Сб. док. Тюмень: 1990. 320 с.

Фарносова В.В. Взаимовлияние культуры коми и русских на территории Северного Зауралья // Человек и Север: антропология, археология, экология. Материалы всероссийской конференции. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2012. С. 305-307.

Фарносова В.В. Предназначение. Екатеринбург: Сократ, 2011. 230 с.

Фарносова В.В. Религиозные празднования, верования этнической группы коми-зырян с.Саранпауль ХМАО – Югры в XX в. // Сб. докладов конференции. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 255-261.

Фарносова В.В. Социокультурная адаптация коми в условиях урбанизации (г. Салехард) // III Югорская полевая музейная биеннале. Сб. докладов. Ханты-Мансийск: 2010. С. 205-215.

Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 2001. 420 с.

нгт. Березово, краевед

Е.Г. Федорова

КУЛЬТУРА ПИТАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ СЕВЕРНЫХ МАНСИ

Пища считается той составляющей материальной культуры, которая наиболее стойко сохраняет традиционные черты в процессе трансформации этнической культуры. Утрата этой ее специфики обусловлена изменением образа жизни в результате миграций, иноэтнического влияния или различного рода социально-экономических и культурных преобразований. При этнографическом изучении системы питания во всех ее аспектах важно не только выявление традиционных элементов, но и определение тех новаций, которые отличают тот или иной исторический этап.

Специальные публикации, в которых даны подробные описания культуры питания северных манси (Березовский, Советский, Октябрьский районы Тюменской области, север Свердловской области), стали появляться с 1990-х годов [Пивнева, 1993; Бурдик, 2002; Чернякова, 2013]. Отдельные сведения по этой теме имеются и в работах предшествующих периодов. Кроме того, существуют книги, в которых мансийская культура питания описывается вместе с хантыйской [Оборотова, 2003; Яковлев, 2011]

Собранные материалы позволили воссоздать облик традиционной системы питания северных манси. Установлено, что она, как и в целом у обских угров, отражает сочетание ряда культурных традиций: охотничье-рыболовческой и скотоводческой на начальной стадии, к которым позднее добавилась оленеводческая традиция. Затем на пищу манси стала оказывать влияние русская культура [Федорова, 1993. С.46].

Основой традиционной системы питания являлись рыбные, мясные, в меньшей степени растительные продукты, поскольку хозяйство базировалось на охоте и рыболовстве в сочетании с собирательством. У разных территориальных групп северных манси имелись свои особенности в зависимости от того, на какой вид деятельности –

охоту или рыболовство – приходился акцент и как основные хозяйственные занятия сочетались с оленеводством и разведением рогатого скота.

Современная ситуация имеет свои особенности. Под современностью понимается не только то, что бытует сегодня, но и то, что наблюдает исследователь на протяжении определенного периода, то, что видели и в чем участвовали его информанты [подробнее см.: Юхнева, 1980. С. 11-12]. При изучении того или иного явления важно учитывать также социально-экономический и общекультурный фон.

Во время экспедиций автора к северным манси с 1976 г. по 2014 г. работа проводилась как в крупных, так и в мелких селениях. Анализ собранного материала позволяет поэтапно обозначить причины и изменения в культуре питания их обитателей в конце советского и постсоветский периоды.

В конце советского периода большинство населения в сельской местности было трудоустроено. Причем многие были связаны с традиционными видами деятельности как в общественной (государственной) сфере, так и в рамках личного хозяйства. Таким образом, основные составляющие традиционного пищевого рациона были доступны, хотя и не в равной степени, для значительной части коренного населения.

Определенные ограничения в доступе к пищевым ресурсам были вызваны разрушением комплексности традиционного хозяйства в результате социально-экономических преобразований послевоенного времени, а именно укрупнения колхозов и превращения их в производственные предприятия, в хозяйственной деятельности которых акцент делался на один из видов традиционных для данной местности занятий.

Процесс укрупнения колхозов сопровождался перемещением манси в те населенные пункты, которые признавались перспективными. Это также внесло изменения в традиционное природопользование северных манси, ускорило процесс разрушения традиционной культуры.

В это время основу пищевого рациона северных манси по-прежнему составляла рыбная и мясная пища, причем рыбная пища была характерна для всех без исключения групп. Доля каждого из видов промысловых рыб в пищевом рационе отдельных территориальных групп находилась в зависимости от характера и места расположения промысловых угодий, биоцикла рыб, в определенные периоды которого вылов ценных пород запрещен законом.

Рыбу в те годы ели в сыром, сушеном, соленом, жареном или вареном виде, в пищу употребляли рыбий жир и икру. Сохранялись традиционные способы заготовки рыбы и приготовления рыбных блюд [подробнее см.: Пивнева, 1993; Бурдик, 2002; Оборотова, 2003; Яковлев, 2011]. Под влиянием русских при варке рыбы стали добавлять соль и лук.

Блюда из мяса готовили преимущественно в семьях охотников и оленеводов. В сыром виде ели мясо и печень оленя, при забое пили оленью кровь. Из сырой замороженной оленины делали строганину. Кроме того, мясо сушили. Повсеместно в пищу употреблялось мясо боровой и водоплавающей птицы, а также белки, которое ели в основном охотники во время промысла. Под влиянием русских манси стали варить мясной суп, готовить гуляш и котлеты.

Обязательно в рацион питания входил хлеб – покупной или выпеченный в специальных хлебных печах (в отдаленных населенных пунктах). В пищу употребляли ягоды, как в сыром, так и вареном (без сахара) виде, на зиму заготавливали толченую черемуху. В это же время в рацион северных манси стали входить грибы. Любимым напитком был чай. Из покупных продуктов употребляли главным образом сахар, конфеты, печенье.

В конце советского периода в магазинах, расположенных на территории проживания северных манси, можно было увидеть различные консервы, в том числе и дефицитные для крупных городов европейской части страны. Тогда они не пользовались особым спросом со стороны коренного населения. Но уже появился своего

рода «звонок». В конце 1980-х гг. некоторые представители молодежи не ели рыбу, предпочитая ей консервированные супы, купленные в магазине.

В изменении пищевых предпочтений явно сыграло немалую роль то, что к концу советского периода уже практически все коренное население прошло через систему интернатов. Для традиционной системы питания северных манси это был разрушающий фактор. Традиционная пища оставалась на уровне семьи, хотя и с исключениями, изменился режим питания, обновился набор покупных продуктов.

Естественно, в крупных поселках – центральных усадьбах сельсоветов и мелких деревнях, где, в лучшем случае, был один иногда работающий магазин, ситуация различалась. В целом же культуру питания северных манси в конце советского периода можно считать традиционной, с определенными изменениями, связанными с влиянием интернатской и детсадовской систем питания и внедрением покупных продуктов.

Начало постсоветского периода отличается разрушением существовавших ранее производственных структур. Перед оставшимися, а также новыми организациями (общинами) встало множество задач, и одна из основных – реализация полученной ими продукции традиционных видов деятельности: охоты, рыболовства, собирательства. Появляются так называемые коммерсанты, которые завозят в сельскую местность не только промышленные, но и продовольственные товары. По словам информантов, в это время сложно было реализовать местный продукт – оленину, дешевле обходилась привезенная из Германии говядина.

Общий экономический хаос в определенной степени стимулировал возврат к традициям. Так, из-за ликвидации в ряде населенных пунктов продовольственных магазинов и хлебопекарен северные манси снова стали выпекать хлеб в уличных хлебных печах [Чернякова, 2013. С.160].

Некоторые манси возвращаются на «свои» места – в те деревни, где жили их предки. Соответственно, происходит и возврат к традициям в культуре питания. Имеющиеся материалы по хозяйственным постройкам северных манси конца 1990-х – начала 2000-х гг. подтверждают бытование традиционных способов заготовки и хранения пищевых продуктов [Чернякова, 2013]. Но при этом коренное население уже не может обходиться без покупных продуктов, все больше внедряются нетрадиционные блюда, изменяется режим питания, практически полностью исчезает традиционная утварь. Важно отметить, что покупные продукты и посуда используются и в обрядовой практике.

В целом можно обозначить несколько факторов, вызвавших дальнейшую трансформацию традиционной системы питания северных манси уже в постсоветский период. Это профессиональная переориентация: все меньше представителей коренного населения работает в традиционной сфере, соответственно, снижается доступ к традиционным продуктам питания, чему способствуют еще и промышленное освоение Севера, которое наносит вред окружающей среде, и несовершенное законодательство (лицензии, запреты). Под влиянием общемировой культуры меняется образ жизни и, соответственно, пищевые предпочтения. Изменение пищевых предпочтений поддерживается и доступностью привозных, нетрадиционных, продуктов. Можно думать, что в дальнейшем будут сохраняться лишь отдельные составляющие традиционной культуры питания северных манси, причем как элементы празднично-обрядовой сферы.

Литература

Бурдик Н.П. Пища современных сосвинских манси // Языки и культура народов ханты и манси: Мат-лы Междунар. конф., посвященной 10-летию НИИ обско-угорских народов. Ч. 1: Этнология, социология, экономика. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 32-37.

Оборотова Е.А. От печки. Новосибирск: «Наука-Центр», 2003. 224 с.

Пивнева Е.А. Пища у манси // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXIV: Народы Сибири. Кн. I. (Сибирский этнографический сборник. 6). М.: ИЭА РАН, 1993. С. 125-134.

Федорова Е.Г. Система питания манси: взаимодействие различных культурных традиций // Историческое познание: традиции и новации: Тез. Международ. теор. конф. Ижевск, 26-28 окт. 1993 г. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1993. Ч. I. С. 44-49.

Чернякова Н.П. Некоторые хозяйственные постройки и приспособления для хранения и обработки пищи у современных манси р.Северной Сосьвы // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое. Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2013. С. 156-173.

Юхнева Н.В. Что такое «этнография современности»? // Этнографические аспекты изучения современности. Л.: Наука, 1980. С. 7-15.

Яковлев Я.А. На столе и вокруг него. [Сер. «Жизнь обских угров: взгляд изнутри». Т. 1]. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2011. 368 с.

*Санкт-Петербург, Музей антропологии
и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)*

Д.Е. Хорин

ПРОЗВИЩНЫЙ ФОЛЬКЛОР И АНТРОПОНИМИКА БАЛТАНСКИХ ЧУВАШЕЙ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Тюменский юг всегда был зоной активных этнических контактов. Первые чуваш-переселенцы начали соприкасаться с коренным и некоренным населением, проживающим на этой территории. Зачастую они оказывались в смешанном этническом окружении: белорусские, татарские, русские, зырянские поселения соседствовали. Возникла необходимость обозначить границы этнографических и географических групп. Это, а также в некоторых случаях труднодоступность локаций актуализировало противопоставление «своих» и «чужих». В свою очередь, указанное противопоставление нуждалось в некоем конкретном оформлении и репрезентации. В данной ситуации возникает традиция присваивания коллективных и локально-групповых прозвищ. Однако в ежедневном общении большую роль играли индивидуальные прозвища.

Наше исследование проводилось в этнолокальных поселениях чувашей, расположенных на небольшом ручье Балтан (балтанские чуваше), притоке р. Иска, Нижнетавдинского района Тюменской области. В указанной местности два поселения – с. Канаш и с. Малый Хутор – с большой долей этнических чувашей расположены в смешанном этническом соседстве. Рядом находятся деревни Белая Дубрава, село Чугунаево, село Иска, село Велижаны, в которых проживают русские, белорусы, украинцы, татары.

На территории указанных селений за время полевой работы было собрано большое количество групповых и индивидуальных прозвищ, относящихся к периоду времени с середины до третьей четверти прошлого века. Их можно разделить на локально-групповые (экзонимы), коллективные, связанные с гендерной, профессиональной, либо другой принадлежностью и индивидуальные. Экзонимы представлены следующими номинативами:

1. «Кержаки»: *«Местные кержаки не хотели отдавать государственные земли, взятые ими в аренду, т. к. они считали их уже своими. Поэтому происходили разные противостояния, вплоть до серьезных разбирательств»* [ПМА, 2014. В.Д. Васильев]. В данном случае чуваше хутора Феклестиха (нын. Канаш) называли кержаками

местных держателей земли этих урочищ, живущих в деревнях Велижаны и Самарьяны (нын. Иска).

2. «Челдоны»: *«На этих землях раньше жили челдоны. Знаешь, кто такие челдоны? Чел-дон. Человек с Дона»* [ПМА, 2008. И.К. Арсентьев]. Так называли жителей вышеуказанных деревень некоторые чуваша-переселенцы. В этимологическом словаре М. Фасмера «челдон» – пришлый, недавний выходец из России [2004. С. 476]. Видимо, в этом прозвище делается акцент на некоренной, пришлый статус держателей земель, прибывших на эту территорию ранее.

Вероятно, на оба прозвища оказал влияние конфликт между переселенцами и местным населением, вызванный земельным спором, факты которого установлены [Парминов, 1990. С. 2]. Скорее всего, оба термина были введены в прозвищный континуум первыми чувашами-переселенцами балтанской локации и в изустной форме дошли до наших дней. Надо отметить, что манифестация прозвищ может быть как в виде лексем, так и в виде изречения пословичного и поговорочного типов. Несколько таких экзонимов удалось зафиксировать.

1. « – Чуваш, чё хромашь [чуваш, что хромаешь]? – Клаз полит [глаз болит]» [ПМА, 2012]. Балтанских чувашей называли не просто «чуваша», а в сокращенной форме присказки: «Чуваш, чё хромашь?». Эту поговорку информант запомнил от своего деда, который какое-то время тесно общался с жителями соседней с селом Канаши деревни Белая Дуброва. Значения этой присказки он не знает, считает ее абсурдной. Нам думается, это связано вот с чем. В ходе интервью многие жители села Канаши, родившиеся до середины XX в., упоминали, что до возраста 6-7 лет говорить по-русски они не умели [ПМА, 2014. В.И. Арсентьев, Л.И. Грициенко]. Языком общения для них был чувашский. Русский язык учили уже в школе. Их родители по-русски говорили плохо вплоть до зрелого возраста, некоторые не говорили вообще. «Я часто путал слова. Раз в городе хотел купить яблок, а попросил яблони. Надо мной все смеялись» [ПМА, 2008. И.К. Арсентьев]. Вероятнее всего, абсурдность данной поговорки делает акцент на плохое владение балтанскими чувашами русским языком вплоть до 1970-х гг.

2. «Чуваш – брат наш»: *«Кто муж-то у нее? Чуваш? Чуваш – брат наш. Так родители говорили»*. Так иногда называли балтанских чувашей в татарском селе Чугунаево.

3. «Чаваш – йаваш¹». Это поговорочное прозвище чуваша нередко применяли к себе [ПМА, 2008. И.К. Арсентьев]. Действительно, можно отметить в характере чувашей открытость, скромность, даже некую застенчивость. Надо сказать, что до сих пор эти качества выделяют балтанских чувашей в среде своих этнических соседей.

Как упоминалось выше, континуум групповых прозвищ в среде балтанских чувашей не ограничивался этнолокальной тематикой. Групповые прозвища присваивались и в ряде других контекстов:

1. «Крашенная губа»: *«Дед рассказывал про чувашей из Канаши. Раз был он с агрономом на ферме, а там молоко от коров больных во фляги грузят – и на машины. Он [дед К.С. Заикина] агронома спрашивает: – Ты чего, Петр Павлович, молоко от бруцеллезных коров во фляги грузишь? Тот ему отвечает: – Ничего страшного, в городе крашенная губа все выпьет»* [ПМА, 2014. К.С. Заикин]. Прозвище «крашенная губа» прочно закрепилось за городскими женщинами. Употреблялось в различных ситуациях.

2. «Городские». Этим прозвищем называли всех приехавших в данную местность жителей города. Причем если прозвище «крашенная губа» никогда не произнесли бы в присутствии женщины, которой оно предназначалось, то по прозвищу «городской» человека могли спокойно назвать. Интересно, что в разряд «городских»

¹ Йаваш (чув.) – тихий, скромный, кроткий.

переходили даже ближайшие родственники, уехавшие жить в город: «*Вечером приехали городские. Мылись в бане, ужинали*» [ПМА, 2008. И.К. Арсентьев]. Это информант пишет о своей родной дочери и ее семье, которые в 1970-х гг. переехали жить в город.

Индивидуальные прозвища вплоть до середины прошлого века вводились в контексте антропонимической традиции чувашей.

1. «Ш□нк□рч»¹: «*Мы никогда его не звали по имени. Так и называли – Ш□нк□рч мучи (дядя Скворец)*» [ПМА, 2014. В.И. Арсентьев].

2. «Ч□ке□»²: «*Я и не знала в детстве, как ее зовут. Звала Ч□ке□ аги (тетя Ласточка)*» [ПМА, 2014. Л.И. Грициенко].

В традиции имянаречения чувашей иногда имена определялись в качестве оберега. В семье, где умирало несколько детей, новорожденному ребенку давали наряду с именем еще и прозвище (Скворец, Галка, Медведь), дабы обмануть или запугать смерть [Магницкий, 1881. С. 9].

3. «Щимка», «Арзинок». С переселением в Сибирь не утратилась традиция чувашей адаптировать православные имена под свой диалект. При этом традиция эта сохранялась вплоть до третьей четверти XX в. [ПМА, 2014. В.И. Арсентьев, Л.И. Грициенко]. В данном случае Щимка – трансформация церковного имени Зенон (русское – Семен), а Арзинок – адаптация имени Арсентий. Интересно, что родственники вышеуказанного Щимки именовались в селе как Щимкинские, хотя настоящая их фамилия Ивановы. Члены семьи Арзинка носили прозвище Арзинки. С уменьшением доли говорящих на родном языке жителей, а также с углублением межэтнических контактов данная антропонимическая особенность нивелируется.

4. «Михаил Васильевич»: «*У Васильева Михаила Васильевича прозвища не было. Он же ветеран. Их всегда называли по имени – отчеству*» [ПМА, 2014. Л.И. Смирнова]. В указанных селах балтских чувашей было негласное правило именовать ветеранов Великой Отечественной Войны не иначе как по имени и отчеству, невзирая на их социальный статус. Вообще, ветеранам в этих селах всегда оказывалось максимальное уважение и почтение.

Таким образом, можно отметить, что традиция коллективных прозвищ в среде балтских чувашей Тюменской области выражена не явно. Вероятно, это связано с количественным фактором. Так, С. Брандес в работе, посвященной коммуникативному анализу прозвищ, пытается установить нижний и верхний количественные пороги, в пределах которых создаются идеальные условия для функционирования прозвищ. Он приходит к выводу, что для деревень с населением до 500 человек прозвища не имеют шансов на существование: в таком коллективе слишком обширны родственные связи. А произношение прозвища в присутствии его носителя или родственников, как правило, табуировано [1975. С. 139-148]. Однако коллективный прозвищный фольклор все же в какой-то мере сложился в изучаемой этнодисперсной группе, видимо, в силу этнического и географического самоопределения. Так же стоит отметить, что индивидуальные прозвища определялись в контексте традиции имянаречения чувашей.

Источники

Парминов А.А. Сказание о человеческом сыне Александре, названном так в честь князя древнерусской земли Александра Невского [был крещен в храме в день Святого Александра Победоносца и наречен этим именем]: машин. рук. п. Билимбай, 1990. 19 с.

ПМА, 2008 г. И.К. Арсентьев, 1925 г.р., с. Мун-Ялы, Вурнарский р-н ЧАССР.

ПМА, 2014 г. В.И. Арсентьев, чуваш, 1960 г.р., с. Канаш, Тюменская область, Нижнетавдинский р-н.

¹ Ш□нк□рч (чув.) – скворец.

² Ч□ке□ (чув.) – ласточка.

- ПМА, 2014 г. В.Д. Васильев, чуваш, 1948 г.р.
ПМА, 2014 г. Л.И. Грициенко, чувашка, 1957 г.р., с. Канаш, Тюменская область, Нижне-
тавдинский р-н.
ПМА, 2014 г. К.С. Заикин, 1980 г.р., г. Тюмень.

Литература

- Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры: Собраны в некоторых местностях Казанской губернии. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1881. 268 с.
Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. Т. 4. / Перевод и дополнения О. Н. Трубачёва. М.: Астрель, 2004. 860 с.
Brandes S.H. The structural and demographic implications of nicknames in Navanogal, Spain // American ethnologist. (Feb. 1975). Vol. 2. No. 1: Intra-Cultural Variation. P. 139–148.

Тюмень, ТюмГУ